

د. محمّد الحاج سالم

من المَيْسِرِ الجاهليّ

الى الزكاة الإسلاميّة

قراءة إناسيّة في نشأة الدولة الإسلاميّة الأولى

من المَيْسِر الجاهليّ
إلى الزكاة الإسلاميّة

قراءة إناسيّة في نشأة الدولة الإسلاميّة الأولى

تأليف
د. محمّد الحاج سالم

تقديم
أ. د. محمد عجينة

دار المدار الإسلامي

من المَيْسِر الجاهليّ إلى الزكاة الإسلاميّة
تأليف: د. محمّد الحاج سالم

الطبعة الأولى

أيلول/سبتمبر 2014

موضوع الكتاب أنثروبولوجيا الإسلام
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 17 × 24 سم
التجليد فني مع جاكيت

ردمك **ISBN** 978-9959-29-598-9
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2012/174

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + خليوي 89 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + فاكس 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + نقال 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

إهـداء

إلى كلّ من علّمني حرفاً، وأنار لي سبل الحياة...

وإلى والديّ «الحبيب» و«حليمة» وجيلهما المناضل

وإلى إخوتي الأحبّة وأبنائي «جهاد» و«حبيب» و«فرح» وجيلهم صانع ربيع الأمّة...

وإلى رفيقة دربي زوجتي «نجاح» عربون وفاء

وإلى الإخوة «الطيّب الصيّد» و«محمد عجينة»
و«عبد الرحمان بلحاج فرج» اعترافاً بالجميل

وإلى جميع أحبّتي وأصدقائي

أهدي هذا الجهد المتواضع.

هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل جزء من أطروحة بإشراف الدكتور محمّد عجينة نال الباحث بموجبها شهادة الدكتوراه في اللّغة والآداب والحضارة العربيّة بتاريخ 6 مارس 2009 من كليّة الآداب والفنون والإنسانيّات بمنّوبة (تونس) بدرجة "مشرّف جدّاً". فكلّ الشكر للأستاذ المشرف لعدم بخله بعلمه الغزير وذخيرة كتبه ووقته حتّى أمكن لهذا العمل أن يرى النور.

ولا يفوت الباحث الامتنان لشقيقه الأستاذ المبرّز عادل الحاج سالم والصديق الأستاذ المبرّز نبيل العرفاوي، شعلتي معرفة قبس منهما بعض نار بحثه، إلى جانب ثلّة من الأساتذة الأجلّاء والأصدقاء الأوفياء ممّن يقصر المجال عن ذكرهم ولا يفتر اللّسان عن شكرهم.

ولإخراج هذا الجزء من الأطروحة في قالب كتاب، عمد الباحث إلى التخفّف من بعض التفاصيل التي رأى أنّها قد تثقل الكتاب، وأعاد صياغة المقدّمة وبعض الفصول مراعاة لهذا الجانب.

«إنّ تاريخ الشعوب التي ليس لها تاريخ، هو تاريخ الصراع ضدّ الدولة. وفي خطاب الأنبياء، ربّما ترقد جرثومة خطاب السلطة». - **بيار كلاستر**(*)

(*) بيار كلاستر، **مُجتمع اللّادولة**، ص214.

تقديم

أمّا قبلُ، فقد يتساءلُ المُتسائلُ: ما عسى أن تكون الجدوى، في ظلّ العولمة والأزمة الماليّة والاقتصاديّة الطاحنة المُستفحلة في أوروبّا وفي العالم، من الاهتمام بالمَيْسِر الجاهلي. . .؟ لكنّه سُرعان ما يظفرُ بالجواب: إنّ هذه الأطروحة التي تتناول جانباً من تاريخنا وثقافتنا وحضارتنا وهويّتنا - لا بمعنى الهويّة الجامد المُحنّط ولكن بمعناها الديناميّ الخصب المُتجدّد الذي بدونه تمُوت الذّات إذا تقوقعت على نفسها ولم تنخرط ولم تُسهم في ما تصنعه البشريّةُ قاطبةً من أعمال ماديّة ولاماديّة - عملٌ راهنٌ بأتمّ معنى الكلمة. بل إنّ هذه الأطروحة القائمة على فرضيّة مفادُها أنّ نشأة الدّولة الإسلاميّة قد كانت من خلال تقويض مُؤسَّسة المَيْسِر وإحلال مُؤسَّسة الزكاة بدلاً منها لفي صميم التاريخ، ومُساءلةِ كتابة التاريخ، وفي صميم ما نعيشُه في هذه الحقبة التاريخيّة على مُختلف الأصعدة من عالميّ وإقليميّ ومحلّيّ من صراعاتٍ ماديّةٍ ورمزيّةٍ وما تطرحُه من قضايا مدارُها السياسيُّ والدينيُّ والمُقدَّسُ، في ظلّ بُروز الأُصوليّات الدينيّة في العالم على اختلاف دياناتها ومِلَلِهَا ونِحَلِهَا مُنذ الثُّلُث الأخير من القرن الماضي إثر انهيار بعض النّماذج الأيديولوجيّة، لا سيّما الاشتراكيّة، واستشراء الرأسماليّة المُتوحّشة في ظلّ العولمة، وما صاحبها من ثورةٍ معلوماتيّةٍ ومن طُغيانٍ للعامل الاقتصادي على حياة البشر، في ظلّ المُضاربات الكبرى، ومن انهيار أحلام الدولة الوطنيّة في الأقطار حديثة العهد بالاستقلال والبحث لها عن أُنموذج، بعضُهم يراهُ أُنموذجاً يجب ابتكارُه ويراه آخرون جاهزاً في ما تركه لنا السَّلَفُ.

وفي ظلّ ما سُمِّي بالرّبيع العابق بشذى الياسمين في بدايته والمُستحيل الآن في تقدير بعض المُحلّلين إلى شتاءٍ، تُحرّكه أموالٌ نفطيّةٌ مشبوهةٌ ومُذْ بدأتْ تتكشّف مُخطَّطاتٌ استعماريّةٌ جديدةٌ لتقسيم المُقسَّم والاستحواذ على الثروات والمُقدَّرات والإعداد لسايكس بيكو آخر تحت تسمياتٍ جديدةٍ منها الفوضى الخلّاقةُ والشرقُ الأوسطُ الجديدُ،

وفي ظلّ ما نعيشُه من نزاعاتٍ بل صراعاتٍ تُسندها قِيَمٌ ونماذجُ مُختلفةٌ بعضُها

مُهترئٌ يتنافى وأرقى ما وصلت إليه البشريّةُ من معايير في حماية حُقوق الانسان وحُقوق المرأة وحُقوق الطِّفْل، نقرأُ كلّ يومٍ على صفحات الجرائد ما يَجِدُّ من مُناقشاتٍ ومن مُماحكاتٍ مدارُها الدينيُّ والسِّياسيُّ، والمُقدَّسُ، لا يجدُ المرءُ بُدّاً من الإقرار بأنّ الصّراع الثقافي والرمزي ليس دون الصّراع المادي على حُطام الدُّنْيَا وأنّ التفكيرَ في الدولة والسياسي والديني وفي التاريخ - علم القرن التاسع عشر- ضرورةٌ من الضّرورات تستدعي لا العَوْد إلى التاريخ فحسب لاستخلاص العِبَر على حدّ عبارة العلّامة ابن خلدون، مع ضرورة «عدم الذُّهُول عن تبدّل الأحوال»، ولكن أيضاً التسلّحُ بالعُلوم الإنسانيّة الجديدة حتّى يكون الجدلُ حول هذه القضايا جدلاً حقيقيّاً لا «جعجعةٌ ولا طحين»، وحتّى يُفهم «المُقدَّس» بمعناه الإنسيّ العميق في علم الإناسة وبمعناه الصُّوفي الذي هُو الإيمانُ بوحدة الكون ووحدة الوُجود لا كما يتناهى إلينا من خلال خطابات «الجهل المُقدَّس» (العبارةُ لمُحمَّد أركون)، وحتّى تُخرِّج جامعاتُنا أجيالاً من الطّلبة مُتضلّعين من ثقافةٍ ذات حسٍّ إنسيٍّ عميقٍ، تَمْتَحُ من جميع مصادر عُلوم الانسان، هي الثقافةُ التي نشأتْ عليها وتخّرجتْ أجيالٌ من طلبة الجامعة التونسيّة.

لذلك، عندما اقترح عليّ السيّد مُحمّد الحاج سالم البحثَ في المَيْسِر وعلاقته بنشأة الدولة الإسلاميّة، سارعتُ إلى الترحيب بذلك دون أي تردّدٍ، لسببين أساسيّين: أولّهما أنّي وجدتُ لديه الخصالَ التي ينبغي أن تتوفّر لدى المُتخرّجين من جامعتنا التونسيّة بعد مرحلة التحصيل، وبداية التصدّي للبحث لا سيّما وهو من المُتخصّصين في علم الإنسان، وقلتُ في نفسي: ما زالت الدُّنيا بخيرٍ إذ ما يزال يُوجد بيننا من يُقدِّرُ رأس المال الرمزي، ويهتمُّ به ويُولي العُلوم الإنسانيّة ما تستحقُّ، بل ينطلقُ منها في دراسة الظواهر الاجتماعيّة وحراك المُجتمعات عبر التاريخ بالإضافة إلى سائر العوامل الاقتصاديّة والاجتماعيّة وما إليها. رأسُ المال الرمزي الذي يتجلّى فيما يتجلّى في المَيْسِر، كما يتجلّى من خلال مُختلَف الفُنون القوليّة وغير القوليّة، يُبدعها الانسان منظومةً ثقافيّةً تجعل هذا العالم سَكَناً له ومأوى. وهذا ما يُحقّقه هذا العملُ، إذ هُو يُعيدنا إلى ما بدأتْ به جامعتُنا التونسيّة في الستّينيات عندما كانت جامعةً بأتمّ معنى الكلمة، جامعة تجمعُ ولا تُفرّق، جامعة مفتوحة على العُلوم الإنسانيّة لا جامعةً قطاعيّةً تَفْصِلُ بين الاختصاصات وبين المُختصّين.

وقد قبلتُ الإشراف على هذا العمل لسببٍ ثانٍ ألا وهو اندراجُه ضمن مشروعٍ كبيرٍ طويل المدى عملتُ على إنجازه مع طَلَبَتي هُو «الأُسطورة والأُسطوريّ» في مُختلَف الخطابات من فلسفيّ ومسرحيّ وشعريّ وتاريخيّ وما إليها، باعتبار أنّ الأُسطوريّ وتوليد الأساطير ليس شأناً خاصّاً بالشُّعوب القديمة، ولكنّه شأنٌ نعيشُه كلّ يومٍ مع تحيّة الصّباح تفاؤلاً بيومٍ سعيدٍ، وأوانَ الذّبح عند العَتَبَةِ وتشاؤماً من الذّهاب إلى الحلّاق يوم الأربعاء كما كانت تُحَذِّرُنا أُمّهاتُنا لأنّه في الرمزيّة الكوكبيّة يومُ سفك الدّماء إذ هُو يومُ إله الحرب مارس، وفي أُسطورة الشعب المُختار والأرض الموعودة.

وكم أنا سعيدٌ بتقديم هذا العمل بعد أن أكتمل واستوى وكان مشروعاً، وتطلّب من صاحبه ما تطلّب من كدٍّ ومن جُهدٍ ومُثابرةٍ وبعد مُناقشته بكليّة الآداب بمنُّوبة في يومٍ باردٍ يُذكِّرُ بالأيّام التي كان فيها نحرُ جَزور المَيْسِر وتوزيعُها على المُحتاجين. فنحنُ إزاء أُطروحةٍ بأتمّ معنى الكلمة، بل إزاء أُطروحةٍ مُتميّزةٍ موضوعاً وإشكاليّةً وبنيةً ومنهاجاً ونتائجَ:

فلصاحبها نظريّةٌ حول نشأة الدّولة الإسلاميّة مُنطلَقُها أنّ المَيْسِر، لم يكنْ مُجرّد لعبٍ وقِمارٍ، مثلما تناهى إلينا عبر مُختلف النّصوص الإسلاميّة، ولا سيّما الفقهيّة منها، وإنّما كان في تصوُّره، وفيما حاول أن يُبيّنه، «**ظاهرةً سوسيولوجيّة كلّية**» بالمعنى الذي للمُصطَلح عند مدرسة علم الاجتماع الفرنسيّة؛ وأنّ تلك الظاهرة ذاتُ أبعادٍ شتّى من اقتصاديّةٍ وسياسيّةٍ وعقائديّةٍ.

وهو من المُؤمنين بما تقرّر في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا، وما تعلّمناه عن شُيوخنا في جامعتنا التونسيّة ونحنُ نَدْرُسُ الفِرَقَ الإسلاميّة، من أنّه يتعذّر على دارس الشّعوب القديمة خاصّةً، أن يفصل بين المجال السياسي وسائر مجالات الحياة من دينيّة واجتماعيّة لأهميّة دور المُقدَّس والقوّة التخييليّة في الجماعة باعتبارها مُحرِّكاً رئيسياً لفعاليّتها وتعبئتها على يد الزعيم السياسي، وهو ما يُفسّر كونَ الفِرَقِ الإسلاميّة في صدر الإسلام إثر «الفتنة الكبرى» حول قضيّة الخلافة، كانت فِرَقاً يُحرّكها دافعٌ سياسيٌّ دينيٌّ في آنٍ واحدٍ؛ وكيف إنّ اعتبار الإسلام ديناً ودولةً كان تشريعاً وتبريراً للسّلطان السياسي فيما بعدُ، في ظلّ الدّولة الأُمويّة والعباسيّة وفي ظلّ الخلافة العُثمانيّة، واليومَ في ما يُسمّى بالإسلام

السياسي، لا سيّما لدى الذين يرفعون شعار الدولة الدينيّة والعَوْدَ إلى نظام الخلافة.

إنّ هذه الأُطروحة عملٌ يتميّز عن سائر أعمال الذين حاولوا دراسة ما يُسمّى **«الإسلام المُبَكِّر»** من مُستشرقين وغيرهم، بأنّ صاحبه اختار على حدّ تعبيره مُحاولة **«تحليل المسار الكُلّي لحركة التغيير الكُليّ التي صاحبت ظُهور الإسلام»** استناداً إلى بعض القوانين التي أفرزها علمُ الاجتماع والأنثروبولوجيا، ومنها ما يتّصلُ بجدليّة الهدم والبناء: أي هدم القديم لبناء الجديد، - في هذا المقام، هدمُ مُؤسَّسة المَيْسِر الجاهليّة وبناء مُؤسَّسة جديدة عليها نهضتْ حسب أُطروحته الدّولةُ الإسلاميّةُ - فهو هدمٌ لمُؤسَّسة تشكو عطباً ما من أجل التغيير تَوَاءَم مع استعداد التُّربة للغرس الجديد ووُجود البديل الذي يحلّ محلّ القديم المُتداعي المُتهافت استناداً منه في ذلك إلى ثلاثة اعتبارات أو ثلاثة مُتغيرات هي: التّحريم والإقرار والتّغيير، بمعنى أنّ الإسلام حرّم أموراً وأقرّ أخرى على ما هي عليه مثل شعيرة الحجّ، وغيّر ما غيّر حتّى يتلاءم مع الدين الجديد والواقع الجديد.

ومن محاسن هذا العمل أنّه ليس دراسةً تتحرّك في العمُوميّات شأنَ عديد الدّراسات السابقة التي توسّل فيها أصحابُها بمناهج تتفاوت قيمةً ونتائجَ - حسبما بيّنه الباحث من خلال نقده إيّاها نقداً رصيناً -، ولكنّه دراسةٌ استقصائيةٌ ركّز فيها على عنصرٍ بعينه هُو المَيْسِر، دراسةٌ اختار أن تكون ضافيةً من جميع الأوجه بفضل ما استند إليه من مصادر ومراجع غزيرةٍ تنمّ عن سَعَة اطّلاع وعن جُهد ومُثابرة من أجل الوصول إلى الغرض المطلوب، لاسيّما مع ما يتطلبّه مثلُ هذا الموضوع الشّائك من التّدقيق والتّفصيل ومن الرّبط بين الخاصّ - الذي هُو المَيْسِر - والعامّ - أي حركة **«المجتمع الجاهليّ»**، إن أمكن أن نتحدّث عن مجتمعٍ جاهليٍّ.

لم يكنْ عملُ المترشّح بالعمل السّهل أو اليسير، فقد كان يتطلّبُ وعياً بصُعوباته المعرفيّة النظريّة وتمثُّلاً للدّراسات الرّاهنة عند القيام به ونقدها والبناء عليها. وهو ما يتجلّى من خلال التّساؤل الدّائم يخترقُ البحثَ من بدايته إلى نهايته، ويجعلُه قائماً على الشكّ طريقاً إلى اليقين، إن كان يُمكن أن نتحدّث عن يقينٍ في ميدانٍ قد تدعمُه الدّراسات لاحقاً أو تُعدِّل منه إن قليلاً أو كثيراً، وقد تُكذِّبه وتُبْطله.

كان من شُروط إنجاز هذا العمل على المُستوى المعرفي توفّرُ أمرين هامّين:

- أوّلهما معرفةٌ عميقةٌ بما اصطُلح على تسميته بـ «المُجتمع العربيّ الجاهليّ» من حيث بُناه الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة وبيئته وعقائده وعاداته، وتفاعلات كلّ ذلك مع المُحيط الحضاري الخارجي. وما كُتب عنه كثيرٌ مُتنوّعُ المشارب.

- وثانيهما معرفةٌ عميقةٌ دقيقةٌ بالبُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والبيئيّة والعقديّة التي طرأ عليها التغيّرُ، وبالأسباب التي أدّت إلى ذلك التغيير أو سمحت به.

أمّا على المُستوى النظري البحت، فقد كان لا بدّ لمن يتصدّى لبحث التغيير الحاصل بين «الجاهليّة» والإسلام أن يُجيب عن بعض الأسئلة:

- هل التغيّرُ الاجتماعيّ تغيُّرٌ فُجئيّ يتمّ بفعل فاعلٍ مُفارِقٍ ومن خارج التّاريخ (أي بإرادة ربّانيّة عن طريق الوحي) مثلما يرى من يصدُر عن رُؤيةٍ دينيّةٍ؟ أم هُو ردٌّ واستجابةٌ لفعلٍ من خارج المُجتمع، أي المُجتمع العربيّ «الجاهليّ» فيما يخصّنا، لكنّه فعلٌ بشريٌّ تاريخيٌّ هُو مُحصّلةُ صراعٍ وتثاقُفٍ مع مُجتمعات أخرى؟ أم هل هُو نتيجةُ عواملٍ مُتولدّةٍ من داخل المُجتمع (endogènes) لا غير، عواملُ خاصّةٍ بالبنية الاجتماعيّة المُتغيّرة؟ وهل التغيّرُ الاجتماعيّ خطّيٌّ كما يقول بذلك أصحابُ الرّؤيتين التطوّريّةُ والتّاريخانيّةُ (Historicisté) أم تُرى هُو تغيّرٌ جدليٌّ وغير خَطّيٍّ؟ وهل هُو خاضعٌ مبدئيّاً للمُحدّدات الاقتصاديّة كما يقول بذلك أصحابُ الرّؤية الماركسيّة ويذهبُ أصحابُها إلى أنّ الصّراع الطبقيّ هُو مُحرّك التّاريخ؟ أم هُو تغيّرٌ هيكليٌّ في البُنى الاجتماعيّة الكُليّة كما يقول بذلك أصحابُ الرّؤية البنيويّة؟

كان الذي ينبغي في خضمّ جميع هذه التّساؤلات ومُحاولات الإجابة عنها ضمن عَقْدٍ ضمنيّ بين الأستاذ المُشرف وصاحب هذه الرسالة: تجنّب الإسقاط وتجنّب خدمة أغراضٍ أيديولوجيّة تتنافى وشُروط البحث العلمي. فكانت تلك التّساؤلاتُ باعثاً ونتيجةً للقيام بعمليّة مسحٍ للدّراسات السابقة قصد استيعابها استيعاباً نقديّاً والبناء عليها. وقد صنّفها المُترشّح الى صنفين:

أ - دراساتٌ يُمكن وصفُها بالتّقليديّة، غلبتْ عليها نزعةٌ تفسيريّةٌ اعتقاديّةٌ تعتمد الغيبيّات في تفسير التاريخ ويتجاهل أصحابُها الأسبابَ الموضوعيّة الّتي جعلت الإسلام يتشكّل على النّحو الذي تشكّل وِفْقَهُ، ولا يلتفتون إلى الظّروف التّاريخيّة الّتي أوجدته وتحكّمتْ في مسار تشكُّل عقائده وتشريعاته.

ب - بعض الدّراسات التّاريخيّة - أو التاريخانيّة - والاستشراقيّة السّاعية إلى تفسيرٍ عقلانيٍّ، وهي دراساتٌ تَعَامَلَ أصحابُها مع الحدث الإسلاميّ من حيث هُو مُحَصَّلَةُ أفعالٍ بشريّةٍ عقلانيّةٍ، أو بصفته حتميّةً تاريخيّةً لم يكنْ منها مَنَاصٌ.

فقد اتّجه أصحابُ بعض هذه الدّراسات نحو تفسيراتٍ تعتبرُ التّاريخ مُجرّد تراكُم حتميّاتٍ تخرُج عن سيطرة البشر كما نجد ذلك عند حسين مروّة الذي يرى أنّ منطق التاريخ نفسه يدعونا إلى رُؤية **«الظاهرة الإسلاميّة»** بصفتها واقعاً حتميّاً تقتضيه طبيعةُ التغيّرات التي كانت تحدُث في مُجتمع الجاهليّة مع نهايات القرن السادس الميلادي وتُؤثّر في طبيعة العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة. أو عند طيّب تيزيني القائل بوُجود تطابُقٍ بين مُميّزات النبيّ الشخصيّة وما كان يقتضيه الظّرف التاريخي. أو عند ماكسيم رودنسون المُؤمن بأنّ مُحرّك التاريخ هُو الاقتصادُ حسب المذهب الماركسي أو مُونتغمري واط وهو يُقيم صلةً بين بُروز الدّولة المُحمّديّة وسيطرة «الثراء التجاريّ» على النظام الاجتماعي والأخلاقي في مكّة وتحوُّلها من اقتصادٍ بدويٍّ إلى اقتصادٍ تجاريٍّ، عنه تولّدتْ حاجةٌ روحيّةٌ هي ظُهور الإسلام.

أمّا ميزةُ هذا العمل الثالثة فهي منهجه. فقد اختار المُترشّح في مُعالجة الموضوع المطروح وحلّ الإشكالات المعرفيّة والنظريّة منهجاً سِمَتُهُ الانفتاحُ، منهجاً يقوم على الرّبط بين الدراسات الأدبيّة الحضاريّة والعُلوم الانسانيّة وهو ما كنّا ولا نزال في أشدّ الحاجة إليه في إطار السّعي إلى تضافُر المعارف وتآزُرها وتكامُلها. وقد تيّسر له ذلك بفضل ما له من إلمامٍ بعلم الاجتماع ولما حاول انتهاجه من منهج إناسيّ، أو أنثروبولوجي مُنفتحٍ على مُختلف مجالات المعرفة التي تُتيحها العُلومُ الإنسانيّةُ واللسانيّةُ وتُتيحها إعادةُ قراءة النّصوص القديمة على اختلاف أنواعها ومشارب أصحابها.

فقد أفاد من الإناسة السّياسيّة وتحليل الدولة والسلطة كما نجد ذلك في تصديره، **في الصفحة 6 من المُقدّمة «إنّ تاريخ الشّعوب التي ليس لها تاريخٌ هُو تاريخُ الصّراع ضدّ الدّولة، وفي خطاب الأنبياء ربّما ترقُد جُرثومة خطاب السّلطة»** (عن بيار كلاستر من كتابه مُجتمع اللّادولة).

كما أفاد من مدرسة الإناسة الثّقافيّة الفرنسيّة ولاسيّما من الإناسة الدّلاليّة وأصحابُها يعتبرون أنّ كلّ تجربةٍ تاريخيّةٍ لشعبٍ من الشّعوب تجربةٌ مُسجَّلةٌ ومُنْتَقِشَةٌ في طبقاتٍ مُتعاقبةٍ مُتراكبةٍ من نسيج لُغة ذلك الشّعب وهو ما تُؤيّده دراسات أساطير الشعوب القديمة وكيف تنطوي على مشاغلهم الدينيّة والسياسيّة والأخلاقيّة وغيرها في أحقابٍ تاريخيّةٍ مُختلفةٍ. وقد ساعدهُ على ذلك إفادتُه من معرفته باللّغات القديمة، لا سيّما بفضل تخريجاته اللغويّة ذات الصلة بالسبئيّة والأمهريّة الحبشيّة والآراميّة والأمازيغيّة ... رغم صعوبة تتبّع من ليس مُختصّاً فيها مثلي، ورغم ضرورة الحذر من الاقتصار على التخريجات اللغويّة إذا لم تُسندها قرائنُ أخرى من نوعٍ آخر. إنّ اختياره المنهج المذكور هو ما جعله يُولي أهميّةً لدراسة الخطابيْن الشّعري والأسطوريّ «الجاهليّيْن» وينطلق منهما مصدران لمعرفة المَيْسِر وطُقوسه ويعتني بالرّموز وما لها من دورٍ هامٍّ في تشكيل سُلوك البشر مثلما يتجلّى في الخطاب والحركات وحتّى في الأحلام سواءٌ بصفةٍ واعيةٍ أو غير واعيةٍ. ويدرس في ثنايا بحثه عقيدة العرب قبل الإسلام باعتبارها تُشكّل كوناً رمزيّاً ينطوي على رُؤيةٍ للكون والإنسان والطبيعة والمُجتمع، ويتضمّن مواقفهم الكبرى من الإنسان والوجود والعالم.

كما يتّسم هذا العمل، فضلاً عن موضوعه ومنهجه المُنفتح الذي ذلّل كثيراً من الصعوبات، ببنيته القويمة. فلئن كان للبحث خطّةٌ واضحةٌ هي الوُصول إلى الهدف المُعلَن، محور إشكاليّة البحث، أي دراسة المَيْسِر بصفته آليّة لمُمانعة قيام الدولة قبل الإسلام ثمّ قيام الدولة الإسلاميّة في نهاية الأمر بعد تحريم المَيْسِر واستبداله بمُؤسَّسة الصدقة، مصدر المال لبيت مال المُسلمين، فإنّ صاحبه قد احتاج إلى التوسّل إليه من خلال مسالكَ عديدةٍ قد تبدو مُتشعّبةً أحياناً، ولكنّها ضرورةٌ اقتضاها العملُ وفق المُنطلقات النظريّة والمعرفيّة المذكورة آنفاً: فكانت البنية تقومُ على التحليل والتأليف وعلى ربط الجُزء بالكلّ ربطاً ديناميّاً جدليّاً.

وقد خصّص الباب الأوّل لما أسماه «**تجلية حقيقة المَيْسِر الضّائعة**»، فسعى إلى تصحيح الصّورة المُشوّهة التي وصلتنا عن المَيْسِر في مُعظم المصادر الإسلاميّة القديمة ومن والاها من أنّه القِمار، وهي الصّورة التي نجدُها لا عند الجُمهور من النّاس فقط، بل حتّى لدى كثيرٍ من المُثقّفين إذا سألناهم ما المَيْسِر؟ ثمّ أَوْلَى اهتمامه للإطار القرآنيّ الذي فيه حُرّم المَيْسِر بصفته عُنصراً في منظومة طُقوس وثنيّة هي المقصودة بالهدم، ثمّ استعرض كيفيّة لعب المَيْسِر وشروطه الإجرائيّة وجُملة اللّوازم والتّقنيات المُستخدَمة فيه، واستعرض أخيراً نقدَ ما وصلنا من المصادر حول المَيْسِر وقدّم بشأنه رُؤيةً جديدةً مُبيّناً أهميّة الكشف عن الأبعاد المُغيَّبة في المَيْسِر، وهي الأبعادُ التي سيتمّ تناولها بالتّحليل في الأبواب المُوالية من البحث.

- أمّا الباب الثاني، فركّز فيه على بيان البُعديْن الاجتماعيّ والدّينيّ للميسِر بوصفه مُؤسَّسةً ذات دورٍ هامٍّ على الصعيديْن الاجتماعي والاقتصادي، ثمّ بوصفه طقساً سحريّاً من طُقوس الاستسقاء، وهو ما مهّد لتناوُل ما للمَيْسِر من بُعد دينيّ وما له من علاقةٍ بمسألة الأنواء وبيان أنّه كان أحد طُقوس الدّيانة الجاهليّة، وهي في نظر صاحب هذا البحث ديانةٌ نُجوميّةٌ، كما حلّلها في الفصل الرّابع المُمهِّد بدوره للباب الثالث عن علاقة المَيْسِر بـ «**الجنس المُقدَّس**» من خلال ارتباطه بمسألة الاستمطار. وحاول بيان أنّ لعب المَيْسِر كان يتمّ خلال إحدى ذروتي الزّمن المُقدَّس عند العرب، وهي «**العُمْرة**» التي كانت تتمّ خلال شهر رَجَب المُحرَّم فيه كلّ اقتتال حين تجتمع القبائل على منابع المياه إثر فصل القَيْظ.

- وقد قسّم الباب الثالث أيضاً إلى أربعة فصولٍ درس في أوّلها علاقة المَيْسِر بعبادة القمر بوصفه إلٰهاً للجنس. والقمرُ كما هُو معلومٌ إلٰهٌ ذكرٌ عند العرب، مثل الهلال، يتقابل مع الشمس المُؤنّثة قرينة «**اللّات**»، على عكس ما نجده عند البابليّين وكان «**شمشُ**» إلٰهاً مُذكَّراً منه تلقّى حامُورابي شريعته، وعلى عكس ما نجده من تأنيثٍ للشّمس في ثقافاتٍ ولُغاتٍ أخرى كالألمانيّة. وخصّص الفصل الثاني لدراسة علاقة النّساء بالمَيْسِر ساعياً إلى البرهنة على أنّه كان طقساً للجنس الرّمزيّ، تمهيداً للحديث في الفصل الثالث عن علاقته بالبِغاء المُقدَّس، ثمّ تناول المَيْسِر في الفصل الرّابع باعتباره بديلاً رمزيّاً من طقس وَأْدِ البنات عند العرب.

وإذْ وصل الباحث إلى هذه المرحلة من البحث، فإنّه قد أرسى الأُسُس

التي تُمكّن من بيان البُعد السّياسيّ للمَيسِر. وعلى ذلك كان مدارُ الباب الرابع وهو «**بيت القصيد**»، وقد توزّع على فُصولٍ أربعةٍ طَرَحَ في أوّلها أنّ المَيْسِر كان إواليّةً سياسيّةً وأنّه كان حلاً للأزمة العامّة التي يشهدها «**المجتمع الجاهلي**»، وسعى في الفصل الثاني إلى بيان أنّ المَيْسِر كان آليّةً ضامنةً لعدم انبثاق دولةٍ في الوسط القبليّ المُفتَّت بفعل ما يُسيطر عليه من عُنف بنيويّ، مُتناولاً مسألة ذلك العُنف ودوافعه وأساليبه وأهدافه مع بيان أنّ المَيْسِر كان «**إواليّة لاشكليّة**» له. ثمّ سعى في الفصل الثالث، إلى بيان أنّ المَيسِر كان وجهاً عربيّاً لإواليّةٍ كونيّةٍ مانعةٍ لانبثاق الدّولة عرفتها جميعُ الشّعوب القديمة هي ما يُسمّى «**البُوتْلَاتِشْ**»، وهو سلوكٌ ثقافيٌّ لدى بعض الشّعوب قوامُه الهِبَةُ قد يُذكّرنا بما كان يفخرُ به الشاعر الجاهليّ بأنّه مِتلافٌ لماله، ثمّ درس في رابع الفصول «**الزكاة الإسلاميّة**» مُعتبراً إيّاها بديلاً من المَيْسِر الجاهليّ وأنّها هي المُفضية إلى بناء الدّولة كما يدُلّ على ذلك عبارتُه «**من اللقاحيّة إلى الدّولة**» وهو الفصل الأخير وفيه حاول بيان الظّروف والمُلابسات التي تمّ فيها تحريمُ المَيْسِر وتعويضه في ظلّ الدولة الإسلاميّة النّاشئة بمُؤسَّسةٍ جديدةٍ ستحتفظ بنفس الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة للميسِر لكن مع اختلاف اللّبوس الدّينيّ، وهي «**مُؤسَّسة الزّكاة**».

ووفقاً لهذه البنية، كانت هذه الرسالةُ الجامعيّةُ مُحكمة المنهج والسَّبْك رغم ما قد يبدو من استقلال بعض الفصول عن بعضٍ بحُكم أنّها تتناولُ مسائل قائمة الذّات إلا أنّها مُتكاملةٌ مع سواها.

ولا يفُوتنا التذكير بأنّها - وفقاً لتقاليد البحث الأكاديميّة - مُذيّلةٌ بقائمةٍ في المصادر والمراجع المُعتمَدة وبجُملةٍ من الملاحق ذات الصّلة الوثيقة بالموضوع ممّا كان لو وُضع في المتن لكان أثقله.

إنّ نتائج هذه الأطروحة ذاتُ أبعادٍ شتّى من أهمّها:

أ - تصحيحُ النظرة السائدة والمُتواترة تاريخاً عن المَيْسِر بصفته القِمار وبيانُ أنّه كان مُؤسَّسةً ذاتَ أبعادٍ سياسيّةٍ ودينيّةٍ طُقوسيّةٍ رمزيّةٍ.

ب - تسليطُ نظرةٍ جديدةٍ على نشأة الدّولة الإسلاميّة لا من خلال العُمُوميّات الممجوجة كما هُو الشّأنُ في دراساتٍ سابقةٍ، ولكن من خلال دراسة

عُنصرٍ من عناصر المُجتمع القديم والدين القديم والمَيْسِر عُنصرٌ منه، ومن نقد الدّراسات التي تناول أصحابُها «**نشأة الدّولة الإسلاميّة**»، أو ما يُسمّى في بعض الكتابات بـ «**الإسلام المُبكِّر**» من خلال تغيير منظور الدّراسة ومنهجها.

ج - معالجةُ مسائل دقيقةٍ، من قبيل تحديد طبيعة المُمانعة القبليّة لانبثاق كيان دولةٍ في وسط الجزيرة قبل الإسلام، وبيان الدّوافع الحقيقيّة للعُنف القبليّ، وتحديد طبيعة مُؤسَّسة الزّعامة العربيّة الجاهليّة.

د - تقديمُ رُؤيةٍ جديدةٍ لجُملةٍ من التّحريمات الإسلاميّة الأخرى المُرتبطة بطقس المَيْسِر شملت بعض الأشْرِبَة والأطعمة وبعض القرابين من حيوانيّةٍ كالعَتْر، وإنسانيّةٍ كالوَأْد، من خلال طرحٍ جديدٍ لرُؤية الإنسان العربيّ «**الجاهليّ**» لعالمه وأسلوب تفكيره في عيشه ومُحيطه من حيث التّرابط والتّفاعل بين المعيش والمُتخيّل، بعيداً عن التّنميطات الجاهزة المُتحاملة عليه وعلى «**الجاهليّة**» وأنّها ليست الجهالةُ الجهلاء والضَّلالةُ العمياءُ كما ساد في كثيرٍ من الخطابات الإسلاميّة.

وقد لا يُشاطر القارئُ صاحبَ العمل رأيَهُ في بعض التأويلات اللُغويّة - وصاحبُنا يضرب بأكثر من سهمٍ في أكثر من لُغةٍ من اللّغات القديمة - أو قد يرى في بعض التأويلات (كما في حديثه عن الجنس الرمزيّ) بعض مُغالاةٍ، وقد لا يُوافقُه فيما يتعلّق بالدين الجاهلي وهو عنده دِينٌ نُجُومِيٌّ وإن كان ذا لَبُوسٍ وثنيّ في ظاهره، حسب قوله، لكنّ المُهمّ هُو تحلّي الباحث على امتداد أُطروحته الضخمة بذلك الحسّ الجدليّ العميق الذي يصلُ الجُزء بالكلّ وينظرُ إلى العناصر في استحالتها وصيرورتها في جِدٍّ وأناةٍ وصبرٍ ومُعاناةٍ وتشقيقٍ وتدقيقٍ وتحقيقٍ.

فلعلّ القطع بأنّ الدين الجاهليّ دِينٌ نُجوميٌّ بالأساس، من وراء ما يبدو من وثنيّةٍ، رأيٌ لا يستقيم تماماً إذا اعتبرنا عامل الصّيرورة وأنّ الدين الجاهليّ على الحقيقة ليس مرحلته الأخيرة التي وصلتنا فقط، وإنّما هُو طبقاتٌ من العناصر تعود إلى مراحل تاريخيّة مُتعدّدة منها ما يتّصل بما يُسمّى بالإحيائيّة وتقديس سائر عناصر الطبيعة، ومنها ما يتّصل بتقديس الحجارة المنصوبة (الأنصاب) ثمّ بالأوثان (وهي المنحوتات) ومنها ما يتّصل بالنّجوم، شأنُه في

ذلك شأنُ مُجتمعاتنا اليومَ من حيث أنّها تتعايشُ فيها نُظُمٌ اقتصاديّةٌ اجتماعيّةٌ تعود إلى مراحل تاريخيّةٍ مُختلفةٍ بل أزمنةٌ ثقافيّةٌ مُختلفةٌ.

كما أنّ ما يُقرّره المُترشّح من توجّه نظريّ مفادُه - مع بعض الاختزال - أنْ لا وُجود لحقلٍ دينيٍّ مُستقلٍّ عن شكله الاجتماعي السياسي صحيحٌ ويصدُق على المُجتمعات القديمة ومنها العربُ قبل الإسلام وفي ظلّ الإسلام وعلى غيرها من المُجتمعات أيضاً. غير أنّ ذلك التّشابك أخذ ينفصلُ مُنذ بضعة قُرونٍ في بعض المُجتمعات، وهو الذي حرّر المُجتمعات الأوروبيّة من كثيرٍ من القُيود وسمح لها بتجاوز بعض البُنَى القديمة ومهّد لإرهاصات فكر عصر التّنوير . وكان فكراً ضدّ وحدانيّة الدين والدّولة - دفعت أوروبّا قبل الوُصول إليه ثمناً بالغاً من الحُروب الأهليّة هو الذي أدّى إلى تأويل النّصوص الدينيّة من خلال تأسيس علمٍ جديدٍ هُو الهرمينوطيقا، وأدّى فيما بعدُ إلى التّمييز بين الدين باعتباره أوّلاً: مجموعةً من القِيَم الدينيّة والأخلاقيّة والوُجوديّة، تتجاوزُ الأزمنة والأمكنة هي بمثابة الجوهر منه، وثانياً جُملة المُمارسات الدينيّة التاريخيّة، أي الموسومة بسمة عصرها والبحث عن تشريعاتٍ ومُؤسّساتٍ مُناسبةٍ له. ثمّ باعتبار أنّ له بُعداً ثالثاً فرديّاً هُو بُعد الإيمان يستبطنُه المُؤمنُ في شكل مجموعةٍ من القِيَم تُؤثّر في حياته وسُلوكه.

ولذلك فإنّ تشابُك الدين والسّلطة السياسيّة لدى الشّعوب القديمة ضمن التحكّم في سيرورة المُجتمع لا ينبغي أن يكون مُبرِّراً للقول بضرورة أن يكون ذلك كذلك في مُجتمعاتنا اليوم، رغم ما نشهدُه في العُقود الثلاثة الماضية من عودة الشأن الدينيّ والمُقدَّس بقُوّة في مُجتمعاتنا «**العصريّة**»، فهي في نظرنا عودةٌ لها ما يُفسّرها وما يُبرّرها في ظلّ شُروطها التاريخيّة المُتّسمة بما شهده العالم من نُكوصٍ وتراجعٍ عن قِيَم كانت سائدةً خاصّة في السّتّينيات مع حركات التحرّر الوطنيّ وما شهده عالمُنا من استلابٍ و تشيُّؤٍ ومن غلبة القِيَم الكمّية على القِيَم النوعيّة.

لا شكّ أنّ على الإنسان المُعاصر أن يكفّ عن الاعتقاد بأنّه سيّدُ الكون ومالكُه وأن يكون مُتواضعاً تواضُع الهُنود الحُمْر وأن يستلهم حكمة الشّعوب القديمة في نظرتها إلى الكون باعتباره مُقدَّساً، وتواضُع الشّعراء والمُتصوّفة في نظرتهم إلى كلّ الموجودات، ولكن عليه أيضاً أن يبني حاضره ومُستقبله استناداً

إلى مُكتسبات العقل الإنساني وأن يُسائل في قضيّة الحال عمليّة بناء الدّولة، ضمن الكتابات التاريخيّة حتّى لا يكون التاريخ، إذا تمتّ أسطرته سنداً لبناء أيديولوجيّات تسحق الإنسان ولا تُحرّره.

إنّ هذا العمل بما يدُلّ عليه من جُهْدٍ ومن مُطالعاتٍ جمّةٍ وما يتجلّى من خلاله من تمرُّسٍ بأساليب البحث ومن حَفْرٍ في نُصُوصٍ شتّى تنتمي في كثيرٍ من الأحيان إلى حضاراتٍ قديمةٍ بلُغاتٍ وحُروفٍ قديمةٍ وما يتجلّى من جميع أبوابه وفُصوله بدون استثناءٍ من تعمُّقٍ وقُدْرَةٍ على التّحليل والاستنتاج والاستنباط، وبما أفضى إليه من نتائج تتجاوز مُجرّد حُدود المَيْسِر الجاهلي لممّا يُشَرِّفُ صاحبَه ويُشرِّفُ الجامعة التونسيّة.

مُحمّد عجينة

أستاذ التعليم العالي جامعة قرطاج

تونس في 11 سبتمبر 2012

مقدّمة

1 – تقديم عامّ

يُعلّمنا الدرس الفلسفيّ المعاصر أنّه ما من شأن سياسيّ في تاريخ الإنسانيّة إلّا وهو مدموغ بطابع دينيّ، وما من حدث سياسيّ إلّا ويحمل في أصله أو في هدفه أو خلال مساره فكرة دينيّة، حتّى تلك الأحداث التي يدّعي الفاعلون فيها أو يريدون إظهارها بمظهر مُضادّ للشّأن الدينيّ نفسه. فأصل السلطة السياسيّة أمر يجب البحث عنه في تلك الضرورة الحيويّة للجماعة الإنسانيّة والمتمثّلة في تأمين حمايتها وتأمين حسن اشتغالها الاجتماعيّ وتطوّره، وهو ما يستتبع إسناد تلك المهامّ إلى سلطة سياسيّة[1] قادرة على القيام بها، أي تمكّن تلك السلطة من تعبئة القوّة التخيّليّة للجماعة وصرفها نحو هدف اجتماعيّ مّا ينعقد إجماعها على إمكانيّة تحقيقه، بل وجوبه[2]. وبما أنّ الدين ليس إلّا تلك القوّة التخيّليّة نفسها التي تقف وراء الأفكار الجماعيّة المُسبقة، أي ما سبق أن أسمته المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة «**المقدّس الاجتماعيّ**»[3]، فإنّ استخدام السلطة السياسيّة لتلك القوّة في سبيل تحقيق هدفها الاجتماعيّ لا يعني سوى استخدامها الدين، وهو ما

---

(1) Maffesoli (Michel): *La transfiguration du politique*, p.27-40.

(2) على خُطى بيار كلاستر (Pierre Clastres) في كتابه **المُجتمع ضدّ الدولة** (*La société contre l'Etat*)، يؤكّد كلّ من ميشال مافيزولي (Michel Maffesoli) وبيار أنصار (Pierre Ansart) أنّ الاعتراف بالزعيم كان على مرّ العصور مساوياً للاعتراف بقدرته على التأثير في عواطف الجماعة ورغباتها، أو في ما يُسمّى **المتخيَّل الجماعي** (l'imaginaire collectif)، فالزّعيم لا يكون زعيماً إلّا بقدر ما يتمكّن من الاقتراب للتّماهي مع الصورة المثاليّة التي ترسمها الجماعة للزعيم في متخيّلها.

- Cf. Maffesoli: *La transfiguration du politique* p.32; Ansart: *La gestion des passions politiques*, p.54.

(3) Durkheim: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 300-309.

يجعل السياسة في المحصّلة النهائيّة «**شكلا دنيوياً للدين**» بالتعبير الماركسي.

إنّ المقدّس يحتلّ مكانة كبيرة في البنية السياسيّة لأيّ جماعة بشريّة، وهو ما يمكن ملاحظته بكلّ وضوح سواء نظرنا إلى المسألة على مستوى الزعامة السياسيّة أو على مستوى الجماعة نفسها. وإنّ قراءة التاريخ تعلّمنا أنّه ما من امبراطورية عظيمة إلّا وانبنت على تكريس مقدّس مّا، وما مقدار عظمة الإنجازات السياسيّة لأيّ دولة إلّا صدى مقدار ما يبلغه المقدّس المكرّس فيها من عظمة[4]. وبهذا المعنى، يمكن القول إنّ سرّ نجاح أيّ مشروع سياسيّ[5] مهما عظُم شأنه أو صغُر يكمن في اعتماد الدين (في معناه الأوّلي المباشر المحدّد أعلاه) والتلبّس بلبوسه ورفع مقدّس مّا شعاراً يُعمل على تكريسه[6].

ويمثّل الزعيمُ السياسيّ، عامّةً، حلقةَ الوصل بين المجال الاجتماعيّ للجماعة التي يقودها ومحيطها الطّبيعي. وتحفل أدبيّات الإناسة السياسيّة بأمثلة متعدّدة تبيّن

---

(4) Le Bon (Gustave): *Psychologie des foules*, Harmattan, Paris, 1975, p. 85.
فكثيراً ما كان غزو الأرواح بقوّة المقدّس يسبق غزو الأراضي بقوّة السلاح، وهو ما فعله الإسبان مثلاً في غزوهم للعالم الجديد. انظر:
Gruzinski (Serge): *La guerre des images, de Christophe Colomb à «Blade Runner» (1429 - 2019)*, Fayard, Paris, 1990.

(5) لا ننفي أهميّة الصفات الشخصيّة المشترطة في الزعيم لإنجاح مشروعه السياسيّ، لكنّنا هنا بصدد التأكيد على وجوب إيمان الزعيم القاطع بالطّابع الدينيّ لمهمّته. ورغم أنّ هذا الأمر قد يبدو تبريراً مسبقاً لـما يسمّى في التحليل النفسي «**شبق الهيمنة**» (*libido dominandi*) الذي يحرّك الزعيم، فإنّ ما يعنينا بالخصوص هو إيمان الزعيم العميق بمشروع الجماعة وجهده في سبيل تحقيقه حتّى وإن وافق ذلك رغبته في الهيمنة.

(6) ولعلّ أقرب مثال هو ما فعلته الماركسيّة حين فرضت هيمنتها على العقول من خلال نقدها اللّاهوتيّ للسّماء وتعبئتها الجماهير حول أسطورة فردوس موعود وقدّيسين وشهداء، بحيث كان تغافلها عن «**الجَيَشَان الدينيّ**» الذي أحدثته، ويا للمفارقة العجيبة، هو بالذات ما تسبّب في سقوط إمبراطوريتها السريع والمدوّي. وهذا ما استغلّه الفاتيكان حين تمكّن دون جيوش أو حروب عسكريّة من الانتصار على كلّ الجيوش الحمراء مُجتمعة (النموذج البولنديّ).
Cf. Paz (Octavio): *Point de convergence*, pp. 148-149.
وقد يكون المثال الأقصى تاريخيّاً، ما جسّدته القيصريّة البابويّة (Le césaropapisme) في أوروبّا القروسطيّة.
Cf.Dumézil (Georges): *Mythes et épopées*, tome I, pp. 195-197.

أنّ «**تحكّم الزعماء في القوى الحيوية... هو ما يبرّر تحكّمهم في البشر**»[7]، وأنّ الزعماء ليسوا مخيّرين في قبول دور الزعامة بل مُضطرّون لقبوله بعد أن اختارتهم الآلهة لذلك. وبما أنّ الزعيم «**مجرّد أداة في يد القوى العليا**»، فهو يتحوّل قسراً في نظر الجماعة ومنذ اللّحظة التي اختير فيها للزّعامة إلى «**آخر**» تصبّ جام غضبها عليه كلّما تبيّن لها أنّه أخفق في تحقيق الهدف الجماعيّ الذي اختير من أجله وفُرض عليه أن يتولّى إنجاح السعي إليه[8]، فما من إخفاق دينيّ إلّا وهو إخفاق سياسيّ بالضرورة، وما من نجاح سياسيّ إلّا وهو نجاح دينيّ أيضاً.

أمّا إذا انتقلنا إلى مستوى الجماعة، فإنّ المقدّس يبدو أكثر وضوحاً في عمله التوحيديّ للجماعة على المستوى السياسيّ. فإذا كان الدور الأوّلي للمقدّس هو تحقيق التوافق بين كلّ جماعة ومحيطها الطّبيعي، فإنّ الدور الأساسي للزّعيم هو تولّي مسؤوليّة تحقيق ذلك التوافق، وهو ما يتطلّب جمع الجماعة حول مقدّس مّا (فكرة أو صورة أو عاطفة) يساعده في ذلك حاجة الجماعة إلى التجمّع وبحثها الدؤوب عمّن تسند إليه مسؤوليّة تحقيق التوافق بينها وبين محيطها الطّبيعي. ونحن نلاحظ أنّ هذه «**الرغبة البشريّة العجيبة في الخضوع**»[9] تتبدّى أكثر ما تتبدّى في وجود ما يسمّيه إميل دوركهايم «**الجَيَشَان الاجتماعيّ الذي يميّز الفترات الثوريّة أو الخلاّقة**»[10]، أي الفترات التاريخيّة التي تتميّز بتغيّر القيم والتي تجعل من فكرة أو مُجتمع أو صورة مّا شيئاً مقدّساً و«**موضوع طقس حقيقيّ**»[11]

---

(7) هذه خلاصة دراسة إناسيّة حول الزعامة عند قبائل (الألور) في أوغندا.

Cf. Balandier (Georges): *Anthropologie politique*, p. 123 sq.

(8) هذا ما يشير إليه بيار كلاستر مثلاً في تحليله للنّظام السياسيّ عند قبائل الهنود الحمر (الغاياكي).

Cf.Clastres (Pierre): «La question du pouvoir dans les sociétés primitives», *Interrogations*, Paris, Mars 1976.

وقد لا يكون إخفاق الزعيم إخفاقاً سياسيّاً بالمعنى الضيّق لكلمة سياسة، بل إخفاقاً في ترضية الآلهة التي تُسلّط عقابها على الجماعة ككلّ في صورة قحط ومجاعة أو وباء أو غزو أجنبيّ... الخ. وهنا يحمّل الزعيم مسؤوليّة الكارثة ويعاقب بالتخلّي عنه إن لم يكن بتصفيته، فالمسؤوليّة السياسيّة مسؤوليّة دينيّة في جوهرها.

(9) Maffesoli: *La transfiguration du politique*, p. 40.

(10) Durkheim: *Les Formes élémentaires*, p. 301.

(11) نفسه، ص 306.

يمكّن الجماعة من إعادة إنتاج نفسها مقابل الخضوع لإكراهات سلطة سياسيّة تقبل بمقاسمة الجماعة مقدّسها، بمعنى تقاسم فكرتها أو هدفها الجماعي الذي يتجسّد في زعامة ملهمة (كاريزميّة). فإذا ما استطاعت تلك الزعامة السياسيّة حمل المشروع الجماعيّ، أي احتواء النزوع الجماعيّ غير الواعي غالباً نحو الانقياد وتوظيفه لخدمة المقدّس الجماعيّ، فإنّ التمييز حينها بين الملامح الدينيّة والملامح السياسيّة لصورة تلك الزعامة كما تتبدّى للجماعة المؤمنة بها يغدو صعباً[12]، إذ تتوحّد شخصيّة الزعيم وتندمج في المشروع الذي تجسّده ويغدو الأمران عندها شيئاً واحداً.

وعلاوة على صعوبة التمييز بين عنصري السياسة والدين في منظومة حضاريّة مّا، فإنّ مجرّد الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر هو في أحد وجوهه اعتراف باستقلاليّة كلّ منهما ولو نسبيّاً عن الآخر، وبالتالي اعتراف بوجود مسافة بينهما هي ما يبرّر الحديث عن علاقة تربط بينهما. وبما أنّه لا يمكن الربط إلّا بين متمايزين، كما لا يمكن في الحالة العكسيّة التمييز إلّا بين متقاربين[13]، فإنّ التصوّرات أو المؤسّسات السياسيّة والدينيّة وما بينهما من علاقات، مهما كان شكل تلك العلاقات ودرجة تشابكها وتفاعلها، لا تنفصل عن السياق الاجتماعيّ الثقافيّ الذي تنخرط فيه، إذ هو نسغُها الذي تغتذي منه بقدر ما تغذّيه[14].

إنّ هذه الاعتبارات النظريّة هي التي دفعتنا إلى جملة من التساؤلات حول موضوعة تشكّل المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة في بداياتها، ومن ثمّ محاولة فهم الدوافع الّتي كانت وراء تحريم الإسلام الناشئ بعض الممارسات التي كانت سائدة في المُجتمع العربي وقتذاك في وسط الجزيرة العربيّة. وقد اتّضح لنا من

(12) هذا ما يفسّر مثلاً النجاح المدوّي للأنظمة الشموليّة في التاريخين الحديث والمعاصر، فقد جاء اعتلاؤها سدّة الحكم في خضمّ أزمات اجتماعيّة اقتصاديّة أو عقب حروب أو ثورات تحرّر وطنيّ، أي في فترات **«جَيَشَان اجتماعيّ»** وتغيّر في القِيَم جعلت الشعوب تبحث عن **«مُنقِذ»** يجسّد طموحاتها وآمالها أو **«مُلهِم»** تسقط عليه أحلامها ليُعبّر عن **«رسالتها الخالدة»** ويؤدّيها عنها.

(13) **«مِزتُ الشيءَ أَمِيزُه مَيزاً: عزلته وفَرَزْتُه، وكذلك مَيَّزْتُه تمييزاً... ومَيَّزَهُ: فصل بعضه من بعض»** (**لسان العرب**، ج 5، ص 412، مادّة ميز).

(14) Pouillon (Jean): *Des dieux et des lieux*, p.171.

خلال محاولة الاستيعاب الأوّلي لجملة المتغيّرات الّتي أدّت إلى استبدال الممارسات الجاهليّة أنّ الشأن الدينيّ في بُعديْه العقديّ والطّقوسيّ والشأن السياسيّ في بُعديْه التشريعيّ والمؤسّساتيّ في الممارسات «الإسلاميّة» الجديدة، أمران متشابكان يصعب إن لم يكن يستحيل التمييز بينهما، ووصلنا إلى قناعة مبدئيّة بأنّ ذلك التشابك هو أحد العوامل الرئيسة في تواصل النظرة إلى الإسلام لحدّ يوم الناس هذا بوصفه جامعاً بين الشأنين الدينيّ والسياسيّ وأنّه لا انفصال بين الأمرين.

غير أنّ مثل تلك المحاولة قد تكون أقرب إلى التنظير منها إلى البحث العلميّ الجادّ إذا تناولناها من وجهة نظر تحليليّة للمفاهيم: مفهوم السياسة من جِهة، ومفهوم الدين من جِهة أخرى؛ وهو ما نراه حاضراً وبقوّة في مجمل الكتابات الّتي عالجت هذه المسألة إلى حدّ الآن. فإذا ما كان لكلّ مفهوم تاريخه الخاصّ الذي هو تاريخ مختلف حقول تكوينه ومجالات صلاحيّته، أي تاريخ قواعد استخداماته المتتالية وميادينه النظريّة المتعدّدة التي تواصل فيها بناؤه واكتمل[15]، فإنّ إسقاط مفاهيمنا الحاليّة المتأثّرة بتاريخنا وبظروفنا الراهنة سواء كانت من إبداعنا ونتيجة مسار تاريخنا الخصوصيّ، أو كانت من إبداع الغير ونتيجة مسارات تاريخيّة مغايرة، من شأنه تصوير الأمور على نحو مبسّط ومختزل قد يعطي فكرة مّا عن المسألة، لكنّه بمنأى عن الرؤية الموضوعيّة المنشودة.

من هنا، رأينا أنّ تحليل جملة الرهانات التي حفّت بالصراع الجاهليّ الإسلاميّ قد يكون أجدى من الناحية العلميّة في بيان أمر تشكّل الدولة الإسلاميّة الأولى من حيث هي في آن حركة نفي وإيجاب وحركة هدم وبناء. وعلى هذا، فإنّ ما يهمّنا تعيينه وتحديده ومن ثمّة تحليله هو جملة الرهانات التي حفّت بالمؤسّسات الجاهليّة سواء تلك التي عبّر عنها الخطاب الجاهليّ بصفة معلنة، وهي التي تمّت عليها ممارسة عمليّة الشجب والنفي خلال مرحلة التدوين الإسلاميّة، أو تلك الرهانات المُضمرة التي لم يتمكّن الخطاب الجاهليّ من إعلانها، إذ كان إضمارها هو بالضبط شرط إفلاتها من براثن النفي الإسلاميّ بحيث أنّها ما زالت موجودة وإن بصفة متخفيّة في تلافيف اللّغة والذاكرة الجمعيّة

(15) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ص 10.

العربيّة[16]. كما يهمّنا من جِهة ثانية تحليل مجمل الرهانات التي انطوى عليها الخطاب القُرآنيّ والخطاب النبويّ ثمّ الفعل الإسلاميّ حين دخلت في مواجهة مباشرة مع رهانات المُجتمع الجاهليّ، وهو ما سيقود إلى تفكيك الإشكالات التي حفّت بالشكل الاجتماعيّ الذي تلبّس به الحقل الدينيّ في فترة الدعوة المحمّديّة، وخاصّة بيان ما كان ينطوي عليه الصراع بين الجاهليّة والإسلام من بُعد سياسيّ خطير، لكنّه خفيّ في معظم الأحيان.

وبناء على ما سبق، فإنّ هذا البحث ينخرط في سياق توجّه نظريّ مفاده أن لا وجود لحقل دينيّ مستقلّ بذاته يمكن الحديث عنه وحوله بصفته تلك، فما من حقل دينيّ إلّا وهو يتضمّن إشكالات هي التي تحدّد في المقام الأخير اتّجاهه ومواقفه، وما من حقل دينيّ يروم أو يدّعي التجديد إلّا وهو يتّخذ شكله الاجتماعيّ من خلال تلك المواجهة بين الرهانات الجديدة التي أفرزته بقدر ما بشّر بها، والرهانات القديمة التي أرهصت بولادته. وهي المواجهة التي تجعل عمليّة ظهور وتشكّل التصوّرات الدينيّة الجديدة حول الذات وحول الآخر ممكنة بما يحدّد في المحصّلة «**موقع الذات**» المجدّدة والمتجدّدة من ذاك الوجود الجديد، أي «**صورة الذات حول الذات**»، كما يحدّد أيضاً «**موقع الآخر**» المطلوب تغييره من ذاك الوجود، وبالتالي «**الصورة التي تكوّنها الذات عن الآخر**».

2 – نقد الدراسات السابقة لمسألة نشأة الدولة الإسلاميّة

ولقد سبق أن تصدّت عدّة دراسات لتفسير مسألة تكوّن الدولة العربيّة الإسلاميّة الأولى (دولة النبيّ في يَثْرِب)، إلّا أنّها في معظمها لم تخرج برأينا عن سلوك أحد خطّين: خطّ يمكن وصمه بالتقليديّة تناول أصحابه المسألة من منظور أحاديّ غلبت عليه نزعة تفسيريّة اعتقاديّة أوغلت بعيداً «**في مَذْهَبَة التاريخ العربيّ الإسلاميّ، فتغلّبت التيولوجيا أو الربوبيّة على كلّ ما عداها من عوامل توليد التاريخ**

(16) كانت اللّغة والفكر في فجر الإسلام مُرتبطين بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعيشيّ، لذا فإنّ من الضروري الاهتمام بما يسمّيه محمّد أركون (**تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، ص 17) «**وضع اللّغة وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة وعلاقة ذلك بالزمن ومشروطيّته**» لفهم الرهانات التي انطوى عليها إنشاء ألفاظ اصطلاحيّة جديدة أو تواصل استخدام مصطلحات بعينها مقابل تغييب أخرى أو إعادة شحنها بدلالات جديدة.

وأسبابه»[17]، وركّزت على دور البُعد الدينيّ في بروز **«دولة النبوّة»** معتمدة تفسيرات غيبيّة لا تندرج ضمن مجال التفسير التاريخيّ لمسار تكوّن الدول وصعودها. ونحن نُدخل ضمن هذا الخطّ أيضاً معظم الدراسات الّتي رأى أصحابها في الإسلام مجرّد تراكم لأحداث تاريخيّة ووقائع ثابتة محدودة بزمانها ومكانها يمكن الحفر فيها ودراسة تخومها وتضاريسها بعيداً عن كلّ بعد غيبيّ، أو مجرّد حدث تاريخيّ كان محتّماً أن تشهده جزيرة العرب لأسباب اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو حتّى سياسيّة. كما يتضمّن هذا المسلك الرؤى الاستشراقيّة التي رأى أصحابها في الإسلام مجرّد مُنْتَج ثقافيّ متأثّر بالتراث اليهوديّ المسيحيّ ممّا يمكّن بسهولة من الإحاطة بنواحي إبداعاته وقصوره[18] مستحضرين في غالب الأحيان مضامين السجال الدينيّ القروسطيّ في أوروبّا[19]، وكذلك الرؤى الاستشراقيّة القريبة من المركزيّة العرقيّة (*Ethnocentrisme*) التي جانبت القراءة التزامنيّة للنّصوص الإسلاميّة حين أسقطت معاني حديثة عليها فأخرجت ما ترويه تلك النصوص من أحداث عن سياقها الخصوصيّ وأضفت عليها مسحة مشبعة

---

(17) خليل أحمد خليل، **العقل في الإسلام**، ص 189.

(18) هذا ما يراه بعض الباحثين الغربيّين. ونحن نشير بالخصوص إلى تهويمات إدغار كيني (Edgar Quinet) التي تضمّنها الجزء الثالث من أعماله الكاملة:

Le Christianisme et la Révolution française, Cours du Collège de France, Paris, 1845.

ويرى كيني أنّ النبيّ أسّس دولة تعتمد الغزو بهدف **«الأخذ بثأر اللّه»** الذي حُوصر أيّام وجود اليهود في فلسطين في المحيط الضيّق لمدينة **«أورشليم»** من قبل الإمبراطوريّات **«الوثنيّة»** المصريّة والبابليّة والفارسيّة، مع اعتبار هامّ يتمثّل في أنّ **«اللّه»** الإسلاميّ إله كلّ البشر ولا واسطة بينه وبينهم بينما كان **«يَهْوَهْ»** إلهاً خاصّاً بالعبرانيّين ولا سبيل إليه إلّا عبر وساطات. ومع سقوط الإمبراطوريّات، تحرّر **«اللّه»** وأضحى قادراً على الحرب عوضاً عن الدفاع، ممّا مكّنه من تحقيق وعيد **«يَهْوَهْ»** بتطهير الأرض من الشرّ وإقامة مملكته!

وقد نُشرت آراء كيني حول الإسلام والمستقاة من كتابه المذكور في قالب مقال هو الذي راجعناه:

Le mahométisme, Le temps de la réflexion, n° 2 (pp. 216-232).

(19) انظر نقداً جدّياً لهذه الرؤى المتأثّرة بالصراع الدينيّ والحضاريّ بين الإسلام والمسيحيّة عند:

Daniel (Norman) : *Islam et Occident*, traduit de l'anglais par: Alain Spiess, éd. Du Cerf, Paris, 1993.

بأيديولوجيا عنصريّة جعلت من الإسلام منظومة عَقَدِيَّة جامدة(20).

أمّا الخطّ الثاني، فهو سِمة بعض الدراسات التاريخية والاستشراقيّة الّتي تعامل أصحابها مع الحدث الإسلاميّ من حيث هو محصّلة أفعال بشريّة عقلانيّة أو بصفته «**حتميّة تاريخيّة**»(21) أو «**صدفة تاريخيّة**»(22) وهي المقولة التي قد يتمّ

---

(20) كما هو الحال عند باتريسيا كراون (Patricia Crone) ومايكل كوك (Michael Cook) في عملهما المشترك:

Hagarism. The Making of Islamic World, Cambridge University Press, 1977.

وقد قدّمت الأستاذة آمنة الجبلاوي طروحات هذين المستشرقين ونقدت رؤاهما بصرامة علميّة وبصيرة نافذة في كتابها: **الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد: مقالة في الإسلام المبكّر، باتريسيا كراون ومايكل كوك أنموذجاً**، ط1، سلسلة: لقاء الحضارات، دار المعرفة للنّشر، تونس 2006.

(21) اتّجهت بعض الدراسات نحو تفسيرات تعتبر التاريخ مجرّد تراكم حتميّات تخرج عن سيطرة البشر كما نجد ذلك عند حسين مروّة ويعتبر أنّ «**منطق التاريخ نفسه يدعونا إلى رؤية [الظاهرة الإسلاميّة] كواقع حتميّ تقتضيه طبيعة التغيرات التي كانت تحدث في مُجتمع الجاهلية مع نهايات القرن السادس الميلاديّ وعلى طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية**» (**النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج1، ص312).

(22) يقول هشام جعيْط (**الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ص20): «**لا مناصَ من الفصل المطلق بين التبشير الدينيّ لمحمّد طيلة 13 سنة في مَكَّة بالذات... وبين التوليف المقبل في المدينة بين الدولة والدين..[فالعنصر] الثاني هو ثمرة المصادفة وكان يلبّي الحاجة إلى تجاوز هامشيّة محليّة، هامشيّة الجزيرة العربيّة، بإدخال مبدإ الدولة فيها وإليها**» [التشديد من عندنا].

ولئن كان جعيط يعتقد حقيقة في وجود مصادفة دفعت بالأمور إلى انبثاق دولة في مجال وسط الجزيرة العربيّة الذي لم يكن يجهل الدولة بقدر ما كان يتحاشاها، فإنّ إضافته كانت كبيرة بخصوص تحليل الرهانات السياسيّة/الاجتماعيّة الّتي اكتنفت أكبر حدث سياسيّ (**الفتنة**) بعد الحدث السياسيّ الأوّل (**الدولة النبويّة**). فتحليله العميق لها كان أحد دوافع تركيز بحثنا على الرهانات المغيّبة والمسكوت عنها في فكرنا العربيّ الإسلاميّ والمكبوتة منذ فجر الإسلام، وهي الرهانات الّتي نرى أنّها ما زالت كامنة في تلافيف لاوعينا العميق وتساهم بفعاليّة في تشكيل السيرورة وبالتالي الصيرورة التاريخيّة للأمّة العربيّة في مجال تعاطيها الشأن السياسيّ.

ولكم كنّا نتمنّى أن يطال تحليل جعيط قضيّتين أشار إليهما في باكورة أعماله (**الشخصية العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ**، ص 26 وما بعدها) وما زالتا موقوفتين في فكرنا العربيّ الإسلاميّ إلى حدّ الآن، وهما مسألة «**إدخال الإسلام الشعب العربيّ في التاريخ**» عبر «**إرشاده إلى التمدّن**»، ثمّ مسألة «**تأكيد الإسلام مبدأ الدولة من حيث هو ثورة ذهنيّة**». =

تلطيفها عبر إسباغ نَفَس نفسانيّ- شخصانيّ عليها لتغدو قولاً بتصادف المميّزات الشخصيّة الاستثنائيّة للنبيّ مع ما كان يتطلّبه الظرف التاريخيّ لعصره، كما نجد ذلك عند طيّب تيزيني[23]؛ أو أنّها ترى أن لا محرّك للتّاريخ إلّا الاقتصاد كما يرى ذلك المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) حين اعتبر أنّ تكوّن الدولة النبويّة كان الحلّ الوحيد المتاح تاريخيّاً لحلّ التناقض الطّبقيّ في الجزيرة العربيّة وقتذاك، وأنّ حتميّة التقدّم التاريخي كانت تفرضه فرضاً «**إذ لو لم يكن محمّد، لكان هناك محمّد**»[24]؛ أو كما نجد عند فيكتور سحّاب وقد رأى أنّ التجارة كانت العنصر الحاسم في التغيّر الاجتماعيّ الذي سيفرز أوضاعاً جديدة هي ما سيعمل الإسلام الناشئ على تكريسه[25]؛ وهو نفس ما رآه عبد الهادي عبد الرحمان حين اعتبر أنّ الحتميّة التاريخيّة استتبعت تغييراً سياسيّاً اعتمد القوّة الحربيّة أساساً كي تُولد دولة المدينة[26]؛ أو كما نلحظه عند المستشرق البريطاني وليام مونتغمري واط (*William Montgomery-Watt*) حين قرن مسألة بروز الدولة المحمّدية بسيطرة الثراء التجاري على النظام الاجتماعيّ

= وقد كرّر جعيط رأيه في مسألة انبثاق الدولة الإسلاميّة في آخر مؤلّفاته (**تاريخيّة الدعوة المحمّدية في مَكّة**، ص129) بأنّها كانت «**تغييراً منطقيّاً**»، فيقول: «**إنّ الدين التوحيدي المتّجه إلى الإله ليس أبداً كدين الآلهة الصغرى المألوفة: فهو يفرض منطقيّاً تغييرات جذريّة كالدّولة مثلاً ومعنى التاريخيّة**». ويبدو أنّه يجب انتظار الجزء الثالث من عمل جعيط المخصّص للسّيرة النبويّة لمعرفة رأيه الحاسم في موضوع انبثاق الدولة من رحم الجاهليّة. نقول هذا رغم أنّ دراسات جعيط التطبيقيّة لمفهوم «**التاريخ الكلّيّ**» كانت أحد روافد تصوّرنا المنهجيّ لهذا البحث، وأنّ نقده للاستشراق فتح أعيننا على بعض الثغرات المنهجيّة في الدراسات الغربيّة المخصّصة للفترة النبويّة.

انظر نقد جعيط لرؤى بعض المستشرقين في كتابه المذكور آنفاً، وأيضاً في: **أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة**، ط 1، دار الطّليعة، بيروت 1995، خاصّة القسم الأوّل: **نظرة الآخر: من النظرة القروسطية إلى النظرات الحديثة**، ص10-70؛ وكذلك: **الاستشراق يحتضر**، مجلّة الموقف التونسيّة، العدد 190، أكتوبر 1997.

(23) **مقدّمات أوّلية في الإسلام المحمّدي الباكر**، ص 382-386.

(24) Rodinson: *Mahomet*, p.112.

(25) **إيلاف قُرَيْش: رحلة الشتاء والصيف**، ط 1، كمبيو نشر والمركز الثقافيّ العربيّ، بيروت 1992.

(26) **جذور القوّة الإسلاميّة: قراءة نقديّة لتاريخ الدعوة الإسلاميّة**، دار الطّليعة، بيروت، 1988.

والأخلاقيّ في مَكَّة وانتقالها من اقتصاد بدويّ إلى اقتصاد تجاريّ ممّا ولّد حاجة روحيّة تبلورت في ظهور الإسلام[27]. . .

وعلى غِرار الخطّ التقليديّ السابق، يبدو أصحاب هذا الخطّ غير قادرين على استيعاب جميع المتغيّرات الّتي تحكّمت في نشوء الإسلام، فهم يعزلون النّصوص عن سياقاتها الموضوعيّة، ويعزلون الأحداث عن أبعادها الثقافيّة، ويعزلون السلوكيّات عن الأرحام التأويليّة الأولى (بمفهوم النماذج البدئيّة في الأدب عند نورثروب فراي)[28] الّتي تشكّلت فيها أفكاراً ومعتقدات قبل أن تتجلّى سلوكاً وفعلاً. وأصحاب هذا الخطّ يستميتون في سبيل أن يبدوا عقلانيّين حين يحاولون تخيّل الظروف الّتي عاشتها الجماعة الإسلاميّة الأولى وكأنّ ذلك كفيل بوضعهم على تماس مباشر معها. فهم يبدؤون دراساتهم عادة ببيان الظروف المناخيّة للجزيرة العربيّة وجوانب الحياة الاجتماعيّة فيها قُبيل وإبّان ظهور الإسلام، والإشارة إلى الظروف السياسيّة الدوليّة على تخومها، ومدى تأثّر كلّ

(27) **محمّد في مَكَّة**، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصريّة، صيدا/ بيروت، د.ت.

(28) تعني دراسة النماذج الأوليّة عند الناقد الكنديّ نورثروب فراي (Northrop Frye) دراسة الرموز الأدبيّة باعتبارها أجزاءً من كلّ، دون أن يعني ذلك أنّها نماذج خالدة معلّقة في الفضاء. وهو يرى أنّ بعض تلك الرموز صور مشتركة بين الناس والثقافات، قابلة للاتّصال والتنافذ والتداخل، وهي تدخل في نظام شكليّ للكلمات والمفاهيم (نسق من العلامات اللّفظيّة) ينحو إلى أن يكون مستقلاً في عالمه الخاصّ دون أن يدرك ذلك، وهذا النظام هو ما يمكّن من تصنيف تلك النماذج في فئات. انظر: فراي (نورثروب)، **تشريح النقد**، ترجمة: محيي الدين صبحي، الدار العربيّة للكتاب، تونس/ طرابلس 1991.

وتوجد دراسة تطبيقيّة هامّة بهذا المنظور تتناول الغصن الذهبيّ الذي كانت تضعه الشعوب القديمة في قبور كُبَرائها بوصفه نموذجاً بدئيّاً، وهي تُثبت وجود هذا النموذج عند العرب (قبيلة ثَمُود) على غرار اليُونَان والبَابِلِيّين والرومان. انظر: ستيتكيفيتش (ياروسلاف)، **العرب والغصن الذهبيّ: إعادة بناء الأسطورة العربيّة**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2005.

ويلاحظ هنا تهرّب المترجم من نقل عنوان الكتاب كما هو في الانكليزيّة: **محمّد والغصن الذهبيّ**. . .

Stetkevych (Jaroslav): *Muhammad and the Golden Bough. Reconstructing Arabian Myth*, Indiana University Press, 1996.

ذلك بالديانات المنتشرة هنا وهناك، ثمّ يضعون أنفسهم مكان النبيّ وأصحابه في مواجهة ما اعترض هؤلاء من مستجدّات الأمور، ليحكموا بعدها على سلوك النبيّ وعلى أوامر القُرآن ونواهيه وعلى مواقف الصحابة من منظور عقلانيّ بحت محاولين تخيّل تلك المستجدّات بصفة عقلانيّة موضوعيّة. إلّا أنّها صفة باردة لا تُراعي الأحاسيس ولا الدوافع كما كان يعيشها إنسان ذاك الزمان وبخاصّة مسألة الإيمان وجوانبها الوجدانيّة والقيميّة الأخلاقيّة سواء في بُعدها الإسلاميّ كما يتجلّى من خلال مواقف الجماعة الإسلاميّة الأولى، أو في بُعدها الجاهليّ كما يتجلّى من خلال مواقف الجماعات الدينيّة الأخرى وعلى رأسها **«الوثنيّون»**[29]. وأصحاب هذا الخطّ، في عقلانيّتهم الباردة تلك، يفصلون بين المناحي العَقَدِيّة والإيمانيّة الّتي يتحكّم فيها الدين وتدخل في مجاله من جِهة أُولى، والمناحي الحياتيّة الّتي تتحكّم فيها البيئة والمناخ من جِهة ثانية، والبُنى الاجتماعيّة الراسخة من جِهة ثالثة؛ وهو ما يقلّل من فعاليّة منهجهم في فهم المسألة بفعل الفصل بين البُعْدَيْن الدينيّ والسياسيّ اللّذين يجدان تعبيرهما داخل البنية الاجتماعيّة ومن خلالها، لا من خارجها.

وقد بدا لنا تناول المسألة في شموليّتها على غِرار هذه الدراسات أمراً بعيد المنال لا لتجاوزه قُدرات الفرد الواحد فحسب، إذ هو يتجاوز أيضاً قُدرات أيّ مؤسّسة بحثيّة مهما كان حجمها، بل لأنّه يتطلّب بالخصوص تحقّق أمرين هامّين على المستوى المعرفيّ:

1 - معرفة شاملة بالرحم التي تشكّل فيها الإسلام، أي ما اصطُلح على تسميته **«المُجتمع العربيّ الجاهليّ»** من حيث بُناه الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وبيئته وعقائده وعاداته، وتفاعلات تلك البُنى مع المحيط الحضاريّ الخارجيّ بكلّ أبعاده من جِهة أولى، وتفاعلات نواتج كلّ ذلك أيضاً مع المستجدّات الظرفيّة والأحداث التاريخيّة من جِهة ثانية، ثمّ تتبّع مسارات تلك

---

(29) وهذا هو موقف المدرسة الأنغلوسكسونيّة الجديدة مثلاً عند كلّ من مايكل كوك وباتريسيا كراون من حيث الإصرار على تغييب البُعد الروحي للتّجربة الإسلاميّة الأولى التي تشكّل فيها الإسلام ديناً وثقافة وحصرها في أبعاد عِرقيّة وسياسيّة واقتصاديّة (انظر أحد الهوامش السابقة).

المظاهر الحياتيّة وتطوّراتها وتحوّلاتها التي سمحت في لحظة تاريخيّة محدّدة بانبثاق عناصر جديدة تمكّنت من التأثير في المُجتمع الجاهليّ برمّته وتحويله إلى مُجتمع «**إسلاميّ**».

2 - معرفة عميقة بالبُنى الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والبيئيّة والعقديّة التي مسّها التغيّر والأسباب التي أدّت إليه أو سمحت به، وتعيين العنصر أو جملة العناصر التي كان تغيّرها حاسماً في حصول التغيّر الكلّي، وبيان الكيفيّات التي تمّت بها تلك التغيّرات الجزئيّة، ثمّ بيان الظروف الموضوعيّة العامّة للتغيّر الكلّي وجملة الممانعات التي لاقاها والدوافع البنيويّة العميقة التي شجّعت عليه . . .

وبهذا، وفي ظلّ نُدرة البحوث الدقيقة المتخصّصة وفي ظلّ غياب الآثار الماديّة للمُجتمع المراد تحليل بُناه من كتابات ونقائش لأسباب نعلمها جميعاً، فضلا على التشوّهات التاريخيّة للصّور التي وصلتنا عنه بفعل الأغراض والأهواء سواء في المصادر الإسلاميّة أو في المصادر الأجنبيّة وهي بيزنطيّة ويهوديّة أساساً، فإنّ إنجاز مثل هذا العمل يبدو أمراً شبه مستحيل ما لم نغيّر من طرائقنا ومناهجنا البحثيّة وما لم نخفّف من غلواء النظرة الشموليّة التي تريد تفسير الظواهر في كلّيتها وتعليلها في إطار نظريّ شامل جامع مانع.

3 ـ موضوع البحث: التحليل الإناسيّ للمَيْسِر الجاهليّ

وأمام هذه الإشكالات المعرفيّة والنظريّة، وهي أكثر ممّا ذكرنا بلا شكّ، تراءى لنا أنّه قد يكون من الأجدى في تحليل نشأة الإسلام الأوّلي اعتماد منهج استقرائيّ، وذلك عبر مُحاولة تحليل المسار الكُليّ لحركة التغيير الكُليّ (الإسلام) من خلال تحليل المسارات الجزئيّة للظّواهر المتغيّرة التي سمحت للمُجتمع «**الجاهليّ**» بأن يغدو «**إسلاميّاً**»، مع الوعي الكامل بأنّ الكلّ الواحد (الأسلمة) لا يمثّل مجموع الأجزاء أي التغيّر على مستوى الظواهر والمؤسّسات على ما تبيّنه نظريّة الصيغة البنيويّة في علم النفس الإدراكي[30]، بينما يحضر المُجتمع في

(30) Kohler (Wolfgang): *Psychologie de la forme*, Gallimard, Paris, 1964.

كلّ جزء من أجزائه وتعبّر كلّ مؤسّسة وكلّ ظاهرة فيه عن الجماعة الاجتماعيّة في «**كلّيتها**» على ما تبيّنه المدرسة الفرنسيّة في علم الاجتماع[31].

على أنّ التغيّر الذي يصيب الظواهر والمؤسّسات[32] يمكن أن يتّخذ ثلاثة مسارات ممكنة هي من وجهة نظر جوّانيّة[33]: التلاشي والتغيّر الجزئيّ

---

(31) خاصّة مع رائدها إميل دوركهايم ثمّ تلميذه مارسيل موسّ، وهما يريان أنّ الكليّة الاجتماعيّة متولّدة جوّانيّاً وتعيد إنتاج نفسها باستمرار لتتآلف فيها كلّ الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والحقوقيّة والجماليّة إلخ. . . في تناسق عميق ورمزيّة معمّمة، وهو ما يجعل المُجتمع حاضراً بجميع تلك الأبعاد في كلّ جزء من أجزائه.

Cf. Holier (Denis): «Malaise dans la sociologie», *L'Arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972, pp.55-61.

(32) سبق للأنّاس الفرنسي مارسيل موسّ (Marcel Mauss) أن عرّف المؤسّسة (*L'istitution*) بأنّها «**القواعد العمومية للفكر والفعل**» (*Règles publiques de pensée et d'action*).

Cf. Mauss: *Œuvres*, t I, p. 25.

إلّا أنّ هذا التعريف يبدو فضفاضاً إذ هو يعني في آنٍ شيئين مختلفين: العمليّة المنتجة لتلك القواعد من ناحية أولى، والتنظيم الناتج عنها والذي يُدمج أعضاءه في نسق من الإكراهات من ناحية ثانية. فالمؤسِّس (*l'instituant*) والمؤسَّس (*l'institué*) هنا وجهان لعملة واحدة ما دامت البنية وعناصرها تُفرز بلا انقطاع قِيَماً جديدة. لذا، وجب التمييز على غرار ما فعل عالم الاجتماع والمؤرّخ الألماني ماكس فيبر (Max Weber) بين المؤسسات السابقة في الوجود على الأفراد وهي لا تدين بوجودها إلى إرادة أعضائها، والتنظيمات التي تتميّز بمتابعة نشاط مستمرّ في سبيل تحقيق هدف معيّن. ومن هنا، فإنّنا نُميّز بين «**المؤسّسات**» و«**التنظيمات**» إذ نقصد بالمؤسّسات «**طرائق الفعل والشعور والتفكير المتبلورة**»، وهي تقريباً «**ثابتة، ومُكْرِهة ومفارقة للجماعة**».

Cf. Boudon & Bourricaud: *Dictionnaire critique de la sociologie*, p.327.

وإذا ما كانت معظم «**التنظيمات**» تُحيل على مسار متحدّر من «**مؤسّسة**»، فإنّ «**المؤسّسات**» وعلى العكس من ذلك، تُضفي طابعاً وظيفيّاً على العلاقة الموجودة بين وسائلها وأهدافها.

Cf. Abélès (Marc): *Pour une anthropologie des institutions*, p.73.

(33) خيّرنا استخدام مصطلح «**جوّاني**» بمعنى الناشئ من الداخل مقابل اللّفظ الفرنسيّ (*endogène*) تمييزاً له عن مصطلح «**داخليّ**» (*interne*) بمعنى «**في الداخل**»، واستخدمنا مصطلح «**برّاني**» بمعنى «**من الخارج**» (*exogène*) تمييزاً له عن مصطلح «**خارجيّ**» (*externe*) أي «**في الخارج**».

والثبات[34]، وهي من وجهة نظر برّانيّة: التدمير والتغيّر والتبنّي. ولئن كان للمرء أن يرى إلى هذه المسارات الثلاثة، من زاوية نظر بَعْدِيَّة، في صورة مسارات متنافرة بعد تحقّقها في الواقع التاريخيّ، فإنّه يفترض بالحسّ العلميّ أمران على غاية من الأهميّة من الناحية النظريّة. أوّلهما أن يرى أنّ تلك المسارات كانت، لحظة ولادتها وانبثاقها، متداخلة ومتعانقة إلى درجة الشكّ في إمكانيّة انفصالها مستقبلاً كمسارات متميّزة، بل وإلى درجة الشكّ أيضاً في تعيين أيّ من تلك المسارات قد كان قَدَر هذه أو تلك من المؤسّسات التي كان محتّماً بحكم طبيعة حركة التغيير الكُليّ، أي الإسلام، أن تتغيّر أو بالأحرى أن يُمارس عليها فعل التغيير.

والأمر الثاني أن يُنظر إلى أنّ فعل التغيير الذي مارسه الإسلام على بعض المؤسّسات الجاهليّة ما كان له أن يتحقّق، حتّى وإن كان مسنوداً بالقول الإلٰهيّ، إلّا في ظلّ ثلاثة شروط متآلفة ومتزامنة، هي التي ستسمح لحركة التغيير من التحقّق واقعاً. وهذه الشروط أحدها جوّاني/بنيويّ بالنسبة للمؤسّسة المتعرّضة للتغيّر وهو أن تكون هذه المؤسّسة عَطُوبَةً[35]، والشرطان الآخران برّانيّان/وظيفيّان بالنسبة إلى المؤسّسة المراد تغييرها، وهما أن تكون عمليّة التدمير أو التحوير مُتوائمة مع الحركة الكليّة للتّغيير الاجتماعيّ في الاتّجاه وفي القوّة، وأن يكون البديل المؤسّسيّ جاهزاً للحلول محلّها فوراً وقادراً على أداء الوظائف التي تتطلّبها منها حركة التغيير الكلّية.

على أنّه ليس مشروطاً أن تكون الوظائف المطلوبة من المؤسّسة البديلة جديدة تماماً، إذ يمكنها القيام بنفس وظائف المؤسّسة القديمة المتلاشية أو المحوّرة، إلّا أنّ ذلك يتمّ في إطار توجّه عامّ جديد يفرض فيما يفرض إسناد وظائف جديدة لها لم يكن بإمكان المؤسّسة القديمة تلبيتها. كما يمكن لبعض الوظائف المطلوبة أن تكون جديدة تماماً ومُضادّة لوظائف المؤسّسة القديمة إذا

---

(34) Rocher (Guy): *Le changement social*, p. 178.

(35) أي قابلة للتفسّخ والانحلال أو التغيّر، ومن ذلك أن تُبدي المؤسّسة المستهدفة «**قُصُوراً وظيفياً**» (*dysfonctionnement*) أي عجزاً عن تحقيق بعض الوظائف المفترض أن تقوم بها، أو يطرأ تغيّر على أحد عناصرها بما يؤثّر في سيرورة بعض وظائفها...

ما كان الاتّجاه العامّ للتّغيير مُضاداً كليّاً للاتّجاه العامّ للمؤسّسة القديمة.

وقد بدا لنا أنّ الإسلام لم يشذّ عن مجمل هذه القواعد المتحكّمة في كلّ حركة تغيّر تاريخيّ، إذ نجد أنّ تعامله مع السائد في المُجتمع الجاهليّ لم يخرج عن هذه المواقف المبدئيّة الثلاثة. ولئن كان السؤال التاريخي (في معنى التاريخ العامّ) يتعلّق أساساً بالحدث المفصليّ الهامّ المتمثّل في انبثاق الدولة الإسلاميّة الأولى في وسط حضاريّ لم يشهد تاريخيّاً ظاهرة الدولة، فإنّنا نعتقد أنّ السؤال الإناسيّ (الأنثروبولوجيّ) الصعب والمحوريّ الذي لم تتمّ الإجابة عليه إلى حدّ الآن هو: كيف استطاعت الدعوة الدينيّة للنّبيّ العربيّ أن تُداور أو تُخاتل الإواليّات الناظمة للاجتماع القبليّ الجاهليّ المانعة لبروز سلطة سياسيّة مستقلّة ومتعالية على المُجتمع، وتمكّنت من إنشاء دولة؟

إنّنا نقترح بدلاً من دراسة ظاهرة انبثاق دولة النبيّ في عموميّتها وشموليّتها عبر نظرة أحاديّة يتمّ فيها تغليب عنصر تحليليّ على غيره سواء كان الاقتصاد أو الدين أو التغيّر الاجتماعيّ، أو عبر القول بـ«**الحاجة الوحدويّة**» أو متطلّبات «**التقدّم الحتميّ**» لمسار التاريخ، إلخ...، أن نركّز على التغيّرات الهيكلّية العميقة الّتي مسّت إحدى المؤسّسات الكلّية الّتي كانت تنتظم المُجتمع القبليّ العربيّ ما قبل الإسلاميّ وتفرز اتّجاهاً معادياً لانبثاق دولة، وأن ندرس التحوّلات الّتي اكتنفت تلك المؤسّسة لا بفعل حركة الواقع، فهذا أمر يصعب رصده ولا يؤدّي إلّا إلى افتراضات ستجد حتماً ما يؤيّدها في الواقع المدروس، بل من خلال تحليل الفعل النبويّ ذاته بوصفه الناظم الرئيسيّ لهندسة ما يُعرف بدولة المدينة، في جدليّته مع المعطيات التاريخيّة لوسط الجزيرة العربيّة، سواء منها الموروثة أو المستجدّة زمن الدعوة.

لقد انبنت حركة الأسلمة التصاعديّة للمُجتمع «**الجاهليّ**» باتّجاه بناء «**الدولة الإسلاميّة**» عبر ما يمكن وصفه بجدليّة هدم وبناء مؤسّسيّة ارتكزت على ثلاثة متغيّرات هي «**التحريم**» و«**الإقرار**» و«**التغيير**»، تمّ بموجبها إنشاء مؤسّسات بديلة لمؤسّسات «**جاهليّة**» قديمة شُجبت ورُفضت وبالتالي هُدمت، أو إقرار مؤسّسات موجودة على حالها، أو إدخال تحويرات على مؤسّسات موجودة بما يتماشى مع متطلّبات الدولة الإسلاميّة الناهضة.

ومن هنا، فإنّ محاولة فهم الدوافع الّتي شكّلت حركة التحريم الإسلاميّ لجملة من الممارسات الاجتماعيّة- الدينيّة الّتي كانت موجودة في الجزيرة العربيّة لحظة انبثاق الإسلام، أمر جدير بالاهتمام شرط أن يتمّ تحليل الأبعاد الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة سواء المصرّح بها أو المغيّبة في عمليّة التحريم تلك، إذ أنّ تحليل الأرحام التوليديّة الّتي تمخّضت عنها تلك الممارسات الّتي سيدمغها التحريم الإسلاميّ من شأنه وحده إظهار أنّها كانت إواليّات اجتماعيّة/ اقتصاديّة/ دينيّة/ سياسيّة لجلب مصالح ودرء مفاسد قد تكون صورتها غائبة عنّا راهناً.

وبما أنّ تناول حركة التحريم تلك، في مختلف نواحيها مع تعدّد ميادينها وتباين مساراتها، أمر أوسع من أن يُتناول في إطار مثل هذا البحث، فإنّنا نقترح تناول واحدة من جملة الظواهر السوسيولوجيّة الكليّة في المُجتمع العربيّ الجاهليّ، أي المتشكلّة في مؤسّسة، وتتبّع مسار/ مسارات تحوّلها/ تحوّلاتها في سياق التحوّل الإسلاميّ؛ وذلك من خلال تحليل عمليّة التشريع التي اعتمدتها الحركة المحمّديّة لمواجهتها والمقاومات التي أبدتها تلك الظاهرة، وهو ما ستكون نتيجته في المحصّلة النهائيّة بروز ظاهرة سوسيولوجيّة كليّة جديدة، مختلفة حتماً عن القديمة، لكنّها غير منقطعة عنها من حيث احتفاظها ببعض عناصر الظاهرة القديمة وسِماتها.

وقد بدا لنا أنّه يمكن تطبيق هذا الضرب من التحليل على عدّة مؤسّسات «**جاهليّة**»، إلّا أنّه قد يكون أكثر ملاءمة لتناول ما يمكن تسميته «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**». فقد بدا لنا أنّ تناول مسألة تحريم الإسلام للمَيْسِر بوصفه ممارسة «**جاهليّة**» وتحليل دوافع تحريمه من منظور إناسيّ، من شأنه تسليط أضواء جديدة عليه قد تؤدّي إلى اكتشاف أبعاده الدينيّة العميقة والخفيّة التي نظنّ أنّها كانت وراء تحريمه، بل واكتشاف ما يتراءى لنا أنّه أبعاد سياسيّة خطيرة في تنظيم المُجتمع الجاهليّ، وهي الأبعاد الّتي لم تحظَ في المدوّنة الإسلاميّة، وفي الدراسات الاستشراقيّة أو العربيّة الحديثة والمعاصرة أيضاً، بما تستحقّ من أهميّة.

وإنّ تساؤلنا حول الأبعاد الدينيّة الحقيقيّة لمؤسّسة المَيْسِر ليجد تبريره في ما أولاه النّص القُرآنيّ لتلك الأبعاد بالذات من أهميّة، وهو ما يفرض التساؤل عن

أسباب سكوت المصادر الإسلاميّة عن بيانها، رغم إشارة القُرآن إليها حين قرن المَيْسِر بجملة من الممارسات الدينيّة والطّقوسيّة الأخرى وأدخله بذلك في إطار منظومة دينيّة متكاملة نرى أنّها كانت ذات وظائف حيويّة للمُجتمع الجاهليّ. وهذا ما يبرّر في رأينا محاربة الإسلام تلك المنظومة جُملةً، بما فيها المَيْسِر، سعياً إلى إحلال منظومته العقديّة محلّها[36]. كما يفرض التساؤل أيضاً عن مغزى هذا التغييب، المتواصل إلى أيّامنا، في ظلّ سيطرة قراءة أُحاديّة للنّص الدينيّ ترى في المَيْسِر قِمَاراً نهى عنه الإسلام لمجرّد درء مفسدة دون أن يجلب أيّ مصلحة.

على أنّ التركيز على الأبعاد الدينيّة لمؤسّسة المَيْسِر لا ينبغي أن يحجب عنّا جملة الرهانات الأخرى وخاصّة ذات الطّبيعة الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي اكتنفت عمليّة تحريم هذه المؤسّسة دينيّاً بالتوازي مع عمل الدولة النبويّة على تدميرها بوصفها مؤسّسة شاملة لكلّ الأبعاد الدينيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة إلخ... اللّازمة لاشتغال مُجتمع ينِدّ عن التنظّم في إطار دولة. ومن هذا المنظور، فإنّه ينبغي استحضار جميع الرهانات السياسيّة التي غذّت حركة الممانعة في مُجتمع رافض لمبدأ الدولة، وتلك التي غذّت حركة اجتماعيّة دينيّة

(36) من أسباب قصور العلوم الشرعيّة الإسلاميّة التقليديّة وخاصّة علوم القُرآن عن طرح مثل هذه الإشكاليّات سيطرة المنهج التجزيئيّ عليها. وبما أنّ القُرآن هو النّص الأساسيّ التي ينطلق منه عملنا، فسنقتصر هنا على إيراد وجهة نظر نقديّة متميّزة للعلّامة محمّد باقر الصدر. يرى الصدر (**مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ص 10-12) أنّ هذا المنهج، حتّى في أوسع وأكمل صوره كما انتهت إليها عند ابن ماجه والطّبريّ أواخر القرن الثالث، قد اقتصر على تناول القُرآن آية آية وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف العثمانيّ من سورة الفاتحة إلى سورة الناس، وبذلك، فإنّ المفسّر لا يخرج عن كونه يفسّر «**قطعات**» القُرآن تدريجيّاً بواسطة ما يؤمن به من أدوات ووسائل هي المأثور من الأحاديث أو آيات أخرى تشترك مع تلك الآية في مصطلح أو مفهوم، وذلك بالقدر الذي يُلقي ضوءاً على مدلول القطعة القُرآنيّة المستهدف تفسيرها، مع مراعاة السياق الذي وردت ضمنه تلك القطعة في جميع تلك الحالات. وبهذا، فإنّ هذا المنهج في التفسير لم يتجاوز الكشف عن مفهوم ألفاظ القُرآن والمدلول اللّفظي لآياته، وهو ما جعل «**حصيلة التفسير التجزيئي للقرآن الكريم كلّه تساوي على أفضل تقدير مجموعة مدلولات القُرآن الكريم ملحوظة بنظرة تجزيئيّة، أي أنّنا سوف نحصل على أعداد كبيرة من المعارف والمدلولات القُرآنيّة لكن في حالة تناثر وتراكم عدديّ دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضويّ لهذه المجاميع من الأفكار**».

جديدة تعمل على تجذير النزوع إلى إنشاء دولة على أرضيّة واقع دينيّ واجتماعيّ واقتصاديّ رافضٍ لها، ومُعَادٍ.

ومن هنا، رأينا أنّ تناول عمليّة تدمير «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» وتعويضها بمؤسّسة أخرى نفترض أنّها مؤسّسة الصدقة ضمن سياق تغيّر دينيّ واجتماعيّ هيكليّ عميق، قد يكون أحد المداخل الممكنة لتناول مسألة تكوّن الدولة العربيّة الإسلاميّة الأولى وتحليل الأرحام الأوليّة الّتي تولّدت منها وفيها، وأنّ تحليل مسار هذا التغيّر الهيكليّ قد يكون مدخلاً مناسباً لإعادة قراءة مفردات الدين الجاهلي العربيّ لحظة انبثاق الإسلام وتحليل الإواليّات الّتي حكمت تجلّياته الطّقوسيّة بالخصوص والأسس الّتي انبنت عليها تلك الطّقوس التي من أهمّها المَيْسِر، إذ لا سبيل إلى فهم تحريم الإسلام بعض الممارسات الجاهليّة المرتبطة بالمَيْسِر إلّا بمعرفة دقيقة بتلك الممارسات ووعي أهميّتها واستحضار مدى خطورتها في تنظيم المُجتمع الجاهليّ وضبط سلوكاته العامّة، بما فيها سلوكه السياسيّ، أي جميع ما كان الإسلام الوليد يهدف إلى تحطيمه في سبيل بناء منظومته المُجتمعيّة الخاصّة في جميع أبعادها، وبالتالي إرساء قواعد دولته.

ولئن بدا هذا البحث مقتصراً على تناول مسألة تحريم المَيْسِر، فإنّ انخراط المَيْسِر في منظومة عَقَدِيّة شعائريّة متكاملة استهدفها الإسلام بوصفه ديناً يتضمّن بُعداً عقديّاً طُقوسيّاً خاصّاً به يطرح نفسه بديلاً لجملة الممارسات الدينيّة الجاهليّة في المقام الأوّل، سيجعل بحثنا يمتدّ في الحقيقة ليشمل الدين الجاهلي في جملته وبيان أنّه كان ديناً نجوميّاً بالأساس، وإن كان ذا لُبُوس وثنيّ في ظاهره، مع ما يطرحه هذا التحديد من رؤية جديدة لجملة من التحريمات الإسلاميّة الأخرى المرتبطة بطقس المَيْسِر وقد شملت بعض الأشربة والأطعمة مثل الخمر وذبائح الأنصاب، والإبل المسيَّبة المحرّمة من وَصَائِل وبَحَائِر وسَوَائِب، وبعض القرابين من حيوانيّة كالعَتْر، وإنسانيّة كالوَأْد، وما يستدعيه تناول هذه المسائل من طرح جديد لرؤية الإنسان العربيّ الجاهليّ لعالمه وأسلوب تفكيره في عيشه ومحيطه من حيث الترابط والتفاعل بين المعيش والمتخيَّل، بعيداً عن التنميطات الجاهزة المتّهمة له بالغباوة عُموماً وبالماديّة الفجّة الخالية من كلّ بُعد روحيّ على وجه الخصوص. وهو ما يستدعي أيضاً طرح حلول جديدة لبعض المعضلات التي لم تلقَ الحلَّ بعدُ من قبيل تحديد طبيعة الممانعة القبليّة لانبثاق

كيان دولة في وسط الجزيرة قبل الإسلام وبيان الدوافع الحقيقيّة للعنف القبليّ (الحروب الدائمة والتغازي المستمرّ)، وتحديد طبيعة مؤسّسة الزعامة العربيّة الجاهليّة، وارتباط كلّ ذلك بمسائل نرى أنّ طرحها في إطار المنظور الذي نقترحه ربّما يوصل إلى تجلية بعض ما ران عليها من غُموض.

ومن هنا، فإنّ هذا البحث سيتناول **«المَيْسِر الجاهليّ»** من منظور إناسيّ يجعل من تحريم الإسلام له أحد أهمّ المحاور التي وجّهت حركة التغيير الإسلاميّ التي تُوّجت بانبثاق دولة مركزيّة لأوّل مرّة في بيئة رافضة للتنظّم في إطار دولانيّ (من دولة)، وذلك بكشف الأبعاد الدينيّة والاجتماعيّة الخفيّة للمَيْسِر بما يجعل منه مؤسّسة ضروريّة لانتظام الاجتماع القبليّ، ومن ثمّة مؤسّسة سياسيّة مانعة لانبثاق سلطة سياسيّة مركزيّة وسط الجزيرة العربيّة كان على الإسلام خوض صراع ضدّها ليحقّق معجزته الكبرى ألا وهي تأسيس دولة، وهو ما لم تُشر إليه أيّة دراسة سابقة على حدّ علمنا من بين تلك التي تناولت بصفة أساسيّة أو أشارت بصفة عرضيّة إلى مسألة **«المَيْسِر الجاهليّ»**. فكيف نظرت الدراسات السابقة إلى المسألة؟

4 ـ نقد الرؤى السابقة للمَيْسِر ومسألة تحريمه

تناولت المصادر العربيّة وخاصّة كُتُب تفسير القُرآن والفقه والأدب على اختلاف توجّهاتها ومشاربها مسألة المَيْسِر من منظور دينيّ بَحْت في سبيل بيان أسباب تحريمه دينيّاً (من حيث إن المَيْسِر قِمَار) وتبرير ذاك التحريم أخلاقيّاً (أكل المال بالباطل والإيمان بالحظّ) واجتماعيّاً (إهمال العيال في سبيل القِمَار وتأجّج البغضاء بين المتقامرين)، مع مِتابعة النّص القُرآني في مسألة تقرير وجود منافع للمَيْسِر حُصرت في منفعتين فحسب هما: لذّة الفوز في القِمَار، ولذّة المنّ على الفقراء بالرّبح.

ولعلّه من الغريب أن نلاحظ أنّ تلك المصادر رغم متابعتها القُرآن في ربط مسألة المَيْسِر بمسألة الاستقسام بالأَزْلَام من حيث هو ممارسة دينيّة، فإنّ أيّاً منها لم يحاول تجاوز الرؤية التقليديّة نحو بيان الجوانب الأخرى للمَيْسِر، أي تلك المتعلّقة بالنواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

والأغرب من ذلك حقّاً أن تكون الدراسات العربيّة المعاصرة المتناولة مسألة المَيْسِر إمّا عَرَضاً في سياق أشمل (الدراسات الأدبيّة والتاريخيّة المخصّصة للفترة الجاهليّة أو المختصّة بقضايا المال أو السياسة الماليّة في الإسلام مثلاً) أو المُخصّصة حصراً للمَيْسِر، قد اعتَوَرها أيضاً نفس القصور، فلم تخرج عُموماً عن نفس الإطار التقليديّ، هذا إن لم تتمّ الإشارة فيها إلى المَيْسِر بأنّه «**من خُرافات العرب**» دون تجشّم عناء أيّ توضيح للبُعد «**الخُرافيّ**» المزعوم، على غِرار ما نجده مثلاً عند مارون عبّود[37]. وعلى سبيل المثال، فقد اقتصرت دراسة ضمّت ثلاثة أسفار كاملة خصّصها خليل عبد الكريم للبحث في المُجتمع الإسلاميّ الأوّل، على سطرين فحسب للإشارة إلى ما أسماه «**معضلة المَيْسِر**»، وقد حصرها في القِمَار وقرنها بمسألة الخمر حاسماً أمر المسألتين معاً في جملة يتيمة تعبّر عن عجزه عن تجاوز النظرة التقليديّة للفترة الجاهليّة، فهو يقول: «**كان الخمر والمَيْسِر من الأدواء الاجتماعيّة التي ضربت مُجتمع أثرب** [كذا] **وتغلغلت في أحشائه وتمكّنت منه، فإنّه (ص) قَدِم المدينة وهم يشربون الخمر ويأكلون القِمَار**»[38]. انتهى كلام المؤلّف!

أمّا عبد الغنيّ أحمد زيتوني، فقد خصّص فصلاً في كتابه **الإنسان في الشعر الجاهليّ** للمسألة الدينيّة في الشعر الجاهليّ دون أن يشير فيه إلى مسألة المَيْسِر من قريب أو بعيد، وكأنّه لم يكن لها أيّ بُعد دينيّ أكّده الشعر الجاهليّ نفسه كما سنرى لاحقاً. إلّا أنّنا نُفاجأ بتناوله هذه المسألة في الفصل المخصّص لظاهرة الكرم[39] مسايراً في ذلك تقليداً عربيّاً قديماً يحصر المَيْسِر في الإطار الضيّق لما يسمّى «**الكرم العربيّ**». إلّا أنّه في تناوله هذا، يختزل الباعث على ذاك الكرم في أسباب بيئيّة ونفسيّة، مدّعياً أنّ الدافع إليه، وبالنتيجة إلى المَيْسِر بصفته شكلاً من أشكاله، هو نفسيّ فرديّ محض يتلخّص في بحث العربيّ عن الذكر الحسن فحسب، وهو ما يعني تغييباً كاملاً للبُعد الاجتماعيّ الذي نراه يتأسّس بالضرورة

---

(37) عبّود (مارون)، **أدب العرب**، ص 17.

(38) عبد الكريم (خليل)، **شدو الربابة بأحوال مُجتمع الصحابة**، السفر الثالث: **الصحابة والمُجتمع**، ص 161.

(39) انظر: زيتوني، **الإنسان في الشعر الجاهليّ**، وخاصّة الفصل الثالث: **الكرم**، ص 287 وما بعدها.

على ما يصفه الباحث ذاته من «**جدب بيئيّ يدفع نحو الكرم دفعاً**» كما يقول!

على أنّ البُعد الاجتماعيّ للمَيْسِر قد يكون حاضراً في بعض الدراسات، رغم أنّ حضوره عنواناً من العناوين في كتاب لا يعني بالضرورة حضوره الفعليّ في التناول والتحليل. فقد اقتصر عبد الحميد قطامش مثلاً عند تحليله الأمثال الجاهليّة المتعلّقة بالمَيْسِر في كتابه المخصّص للأمثال العربيّة على إيراد جملة يتيمة حول المسألة لا تقدّم أيّ تفسير اجتماعيّ لوجود أمثال عربيّة بشأن المَيْسِر رغم إشارته إلى البواعث الاجتماعيّة الداعية إليه حيث يقول: «**وكان المَيْسِر شائعاً بين الأغنياء من عرب الجاهليّة، وكانت له بواعث اجتماعية نعثر عليها كثيراً في الشعر الجاهليّ، وفي مقدّمة هذه البواعث الجُود والقِرى، وإغاثة الفقراء والمُعْوِزين**»[40]. انتهى!

أمّا شوقي ضيف، فإنّه لم يشر إلى المَيْسِر في مؤلّفه عن العصر الجاهليّ إلّا في جملتين يتيمتين مماهياً بينه وبين القِمَار، فهو يقول: «**هناك آفات كانت تشيع في هذا المُجتمع الجاهليّ لعلّ أهمّها الخمر واستباحة النساء والقِمَار**»[41] ثمّ يقرّر أنّ القِمَار هو المَيْسِر فيقول: «**كانت الخمر وما يتبعها من استباحة النساء شائعة في هذا العصر، وكان يشيع معها القِمَار أو المَيْسِر**» مشيراً في ثلاثة أسطر إلى المَيْسِر بوصفه قِمَاراً على الإبل وإلى نهي الإسلام عنه لأنّه «**من الآفات الاجتماعيّة**»[42]، وينتهي الموضوع!

أمّا البحوث التاريخيّة المتعلّقة بحقبة «**الجاهليّة المتأخّرة**»، وهي الحقبة التي تهمّنا على وجه الخصوص، فسنقتصر على إيراد مثالين منها لبيان غياب تناول مسألة المَيْسِر رغم أهمّيتها في فهم بقيّة «**أوابد الجاهليّة**»[43]. ويتعلّق المثال الأوّل بآخر بحث تاريخيّ جامعيّ متخصّص تمّ إنجازه في تونس في إطار الدكتوراه سنة

(40) قطامش، **الأمثال العربيّة: دراسة تاريخيّة تحليليّة**، ص378.

(41) شوقي ضيف، **العصر الجاهليّ**، ص70.

(42) نفسه، ص71.

(43) على خُطى القلقشنديّ في استخدامه هذا المصطلح الدالّ على خطابات الأدب الشعبيّ العربيّ في الجاهليّة، فهي حسب تعريفه «**أمور كانت للعرب في الجاهليّة، بعضها يجري مجرى الديانات، وبعضها يجري مجرى الاصطلاحات والعادات، وبعضها يجري مجرى الخُرافات**» (**صُبح الأَعْشَى**، ج 1، ص398).

2003 من قبل الباحثة حياة قطاط وحمل عنواناً مثيراً هو: **العرب في الجاهليّة الأخيرة والإسلام المبكّر: دراسة أنثروبولوجيّة**[44]. فقد خصّصت صاحبة البحث لمسألة المَيْسِر حوالى عشرة أسطر فقط، ثمانية منها اقتباس مباشر ومُبتسَر من تعريف ابن منظور له في لسان العرب وسطران آخران للتّعليق عليه ننقلهما حرفيّاً: «**تتطلّب هذه العمليّة اجتماعاً يذكّر بذلك الذي يتمّ لتناول أو تقاسم الوليمة الجماعيّة، ممّا يفسّر سبب تحريم الإسلام لهذه العادة المرتبطة بالوثنيّة ولكلّ ما يمتّ لها بصلة**»[45]، ويقف الكلام بالباحثة عند هذا الحدّ دون أيّ توضيح لمعنى ارتباط المَيْسِر بالوثنيّة أو تفسير سبب ممانعة الإسلام للوليمة الجماعيّة، ناهيك عن تعريفها على الأقلّ كما تُوردها الأدبيّات الفرويديّة خاصّة.

أمّا المثال الثاني، فيتعلّق بآخر كتاب صادر عن باحث تونسيّ أيضاً بداية العام 2007 حول «**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكَّة**» للمؤرّخ التونسي هشام جعيْط[46]، وقد خصّص كامل الفصل الثاني منه لدراسة الحياة اليوميّة لعرب الجاهليّة من بُنَى قَرابة وديانة وطقوس، ومؤسّسات كالعُمْرة والحجّ والحِمَى والحَرَم والحُمْس والتجارة والإيلاف، وعادات من قِرًى وضيافة وتغازٍ، إلّا أنّه لم يُشِر إلى المَيْسِر البتّة وكأنّه لم يكن في أقلّ تقدير ممارسة اجتماعيّة ذات أهميّة للمُجتمع المراد دراسة جذور الإسلام المنبثقة عنه وفيه من زاوية «**أنثروبولوجيّة**» كما يُصرّح. فإذا ما كان مؤرّخنا تناول بعُمق كبير مسألة تفاعل الإسلام مع مُمارسات جاهليّة أخرى ذات علاقة وطيدة بالمَيْسِر، بوصفه مخصوصاً بالإبل، كالتسْيِيب والعَتْر والإطعام[47]، فإنّه لم يشر بتاتاً إلى هذا الطّقس رغم حضور

---

(44) قطاط (حياة)، **العرب في الجاهليّة الأخيرة والإسلام المبكّر: دراسة أنثروبولوجيّة**، رسالة دكتوراه في التاريخ، إشراف: منيرة شابوطو، جامعة تونس الأولى، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، أكتوبر 2003 (مكتبة الكليّة المذكورة تحت رقم T 6428).

(45) نفسه، ص 351. والباحثة في تعليقها هذا، بل وعلى طول بحثها، لا تفسّر مدى ارتباط المَيْسِر بالوثنيّة. كما أنّها لا تفسّر كيف توصّلت إلى جعل مجرّد تشابه المَيْسِر مع اجتماع الناس لوليمة جماعيّة السبب الوحيد في تحريم الإسلام له.

(46) جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمّديّة**، خاصّة الفصل الثاني: **أنثروبولوجيا تاريخيّة**، ص43-129.

(47) هنا يتحدّث جعيط عمّا أسماه «**مؤسّسة ثقافية تعبّر عن مفهوم العطاء**» ويكاد في حديثه هذا يلامس مسألة المَيْسِر في عمقها لولا تركيزه على المعطى النفعيّ المباشر للإطعام، =

تحريمه بقوّة في القُرآن ممّا يشي بأهمّيته بالنّسبة للمُجتمع الجاهليّ المراد فهم كيفيّة انبثاق الإسلام منه وفيه.

وعلى غِرار الدراسات التاريخيّة والأدبيّة الحضاريّة، لم تخلُ التفاسير القُرآنيّة المعاصرة من التقصير في بيان كيفيّة المَيْسِر، بل وبَخِل معظمها على القرّاء حتّى بنقل ما ورد بشأنه في التفاسير الكلاسيكيّة. فهذا عبد الرحمان السعدي مثلاً يقتصر في تفسيره القُرآن، وهو في قرابة ألف صفحة، على جملة يتيمة لتعريف المَيْسِر فيقول «**والمَيْسِر هو جميع المغالبات التي فيها عِوَض من الجانبين، كالمراهنة ونحوها**»[48]، ولا يتجشّم حتّى عناء بيان المقصود بالمراهنة.

على أنّ الحقّ يقتضي التنويه إلى أنّ بعض الدارسين العرب المحدثين، ممّن أشار إلى المَيْسِر، قد عبّر بالفعل عن وعي، وإن كان مشوباً ببعض الضبابيّة، بوجود أبعاد مهمّة ومغيّبة للمسألة، وأنّ بعض هذا البعض ألحّ على ضرورة إجلاء ما يحيط بها من غموض. فقد سبق للباحث مبروك المنّاعي مثلاً أن رأى في المَيْسِر مجرّد قِمَار معبّر عن نوع من الكرم أو الإحسان تجاه الفقراء والمحتاجين بدافع شخصيّ هو تلذّذ الرابح بالفوز[49]، قبل أن يقدّم بحثاً حول

= بوصفه أحد وجوه العطاء، وربطه بالتبادل في معناه الاقتصاديّ المحض، ثمّ بالمعطى النفسي الاجتماعيّ بوصفه وسيلة للهيمنة على الآخرين. وهذا ما جعل المفهوم يبتعد عن المعاني التي نرى أنّ الإطعام كان يُعبّر عنها، أي كونه ظاهرة اجتماعيّة كليّة يمثّل المَيْسِر أحد وجوهها، وهي معان دينيّة وسياسيّة في المقام الأوّل تتعلّق بالعقيدة بوصفها رؤية وجوديّة للذّات وللعالم، وبكيفيّة انتظام الجماعة داخل العالم، بما يتجاوز الفرد ويتعالى على الجماعة من حيث الأسبقيّة في الوجود والضرورة الحيويّة والقسريّة الأخلاقيّة/ الدينيّة والرسوخ البنيويّ في اللّاوعي الجمعيّ والشمول الاجتماعيّ على ما سنحاول بيانه. يقول جعيط (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة...**، ص 51): «**العطاء من أهمّ ما أفرزه الفكر البشريّ ومرتبط بالتبادل. أنا أعطي لكي تعطيني، ومن له مال أكثر من غيره يعطي بالضّرورة ليبرّر ثروته وليهيمن على الآخرين بكرمه، ولأنّ المُجتمع لا يستقيم من دون ذلك. وليست هذه المؤسّسة اللّاواعية والموروثة من سمات المُجتمع البدائيّ فقط، بل من سمات كلّ المُجتمعات التاريخيّة، فقد درسها عن كثب جورج دوبي بخصوص أوروبا الوسطى، وبيّن جيّداً أنّها كانت عصب الحركة الاقتصاديّة**».

(48) السعدي، **تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنّان**، ص 243 (تفسير سورة المائدة).

(49) تحت عنوان فرعيّ هو: **الكرم على الفقراء والأرامل والمحتاجين وضعاف الحال من** =

المال في الشعر العربيّ أشار فيه إلى فكرة جديرة بالنظر تعبّر عن تطوّر رؤيته للمسألة مفادها أنّ المَيْسِر كان «**حركة فتوّة**»، وهو بصفته تلك «**ظاهرة معقّدة لا بدّ لفهمها من جميع وجوهها من أن نزيل ما أحاط بها من الغموض ونخلّصها ممّا علق بها من دلالات التحقير الناجمة عن موقف الإسلام منها باعتبارها ضرباً من ألعاب القِمَار، وهو ما بقي من معناها عالقاً بأذهان الكافّة. فالمَيْسِر أوسع من أن يكون مجرّد لعبة للحظّ والترفيه، وأثرى معنى**». إلّا أنّ المنّاعي لم يذهب إلى أبعد من ذلك في تحليل هذا الوجه المهمّ من مصارف المال في الجاهليّة، وبقي بالتالي حبيس النظرة التقليديّة للميْسِر بوصفه «**أحد أشكال الرفد**» دون أن يتابع ما دعا إليه من ضرورة الكشف عن أبعاده الخفيّة وما طالب به من جلاء لمعانيه الثريّة[50].

كما نجد من بين أولئك الباحثين ممّن عبّر عن وعي بأهميّة دراسة ظاهرة المَيْسِر، الباحث إحسان سركيس وقد بشّر بقرب حلّ ما اكتنف ما أسماه «**ظاهرة المَيْسِر**» من ألغاز في قوله: «**إنّ شيوع هذه الظاهرة لأمر يستوقف النظر. ولعلّ وسائل التحليل اليوم تعين على استكناه بعض دواعيها، وبالتالي تمكّن من تصوّرها ردّ فعل اختياري على جبريّة الحياة بإدخال عنصر المصادفة والاحتماليّ إليها. ويدخل في هذا عنصر جديد غير الفروسيّة وغير اللذّة الجنسيّة وغير نشوة الخمر، عنصر غير المتوقّع أو غير المحكوم بالجبريّة والحتميّة، ممثّلاً تلك الرعشة التي يحسّها لاعبو المَيْسِر. إنّ هذا الشكل من اللّعب، في منحاه العامّ، إنّما يحمل إمكان تعدّد النتائج وإدخال الاحتماليّ الكيفيّ وارتقاب أمر لا يمكن توقّعه مسبقاً. وكلّ ذلك خروج، ولو عن طريق اللّعب، على الضرورة وإفساح المجال للمصادفة... إنّ اقتران المَيْسِر بظاهرة الكرم لا يعدو مثيله في مجال**

= الأجوار الأقارب أو من الأباعد، يدخل المنّاعي في مؤلّف آخر له (**المفضّليّات: دراسة في عُيون الشعر العربيّ القديم**، ص 98) المَيْسِر في هذا الباب فيقول عن الكرم: «وهو نوعان: نوع يتمثّل في أن يقامر المُوسِرون (في المَيْسِر) ويقسم الرابح مربوحه على الفقراء، ويبدو من خلال المفضّليّات أنّ الغاية من لعب المَيْسِر هي تلذّذ الرابح بالرّبح وهذه خاصّة الإحسان إلى الفقراء (نكاد نجد هذه الظاهرة كلّما ذكر لعب المَيْسِر)... والنوع الثاني من الإحسان إلى الفقراء أن يقصدوا بيت الكريم فيطعمهم».

(50) انظر: المنّاعي، **المال في الشعر العربيّ**، ص 303 وما بعدها.

الخمرة، وهو لا يحمل من الدلالة أكثر من خَلْع قيم واقعٍ ومُجتمع قَبَليّ صحراويّ على تطلّعات تودّ أن تخرج من إسارها، فضلاً عمّا في الجود والسخاء من استشعار الحريّة أو نوع من الحرّية لا يدع ندحة لأشكال أوسع منها»[51].

إلّا أنّ هذه المحاولة على تأثّرها الواضح بالدراسات النفسيّة الحديثة، لم تتمخضّ على ما يبدو عن أيّ جديد. فرغم ما يوحي به توصيف المَيْسِر بأنّه «**ظاهرة**» من علميّة وما يبشّر به من انفتاح على العلوم الاجتماعيّة، فإنّ الباحث لم يتمكّن من الخروج من عباءة الرؤية التقليديّة بدليل عدم تحرّجه من استخدام مصطلح «**البدعة**» الفقهيّ التقليديّ لتوصيف «**الظاهرة**»، فهو يصف المَيْسِر بأنّه مجرّد «**بدعة أملتها إرادة خروج البعض من الجاهليّين عن أعراف القبيلة، وتعبير عن حرّية مبتغاة**»[52]. وإذا ما كان النَّفَس الدينيّ الواضح في هذه العبارة مُنْبئاً عن فهم تقليديّ للمسألة، فإنّ حصر الدوافع إلى المَيْسِر في إرادة الخروج عن القبيلة فحسب، ينمّ من جِهته عن ربط ضمنيّ بينه وبين ظاهرة «**الصعلكة**» في المُجتمع الجاهليّ قُبَيْل الإسلام، وهذا أمر شائع في كثير من الدراسات الأدبيّة القديمة منها والحديثة نراه مُجانباً للصّواب بحسب ما سنحاول بيانه في هذا البحث.

كما وجدنا أيضاً في ثنايا بعض الدراسات الأدبيّة العربيّة إشارات تُنبئ عن وعي بأهميّة دراسة مسألة المَيْسِر في إضاءة بعض الجوانب المظلمة من حياة عرب الجاهليّة عامّة، والدينيّة منها على وجه الخصوص. ومن هذه الدراسات تلك التي باشرها أستاذنا عليّ الغيضاوي في بحثه **الإحساس بالزّمان في الشعر العربيّ**[53]، فقد وجدنا عنده إشارات هامّة حول تضمّن «**الاستقسام بالأَزْلَام**» أبعاداً تتعلّق في آنٍ بالدين والسحر والكهانة، وهو ما كان وراء اعتباره «**من مظاهر مقاومة المجهول وهتك حُجُب الغيب ومحاولة الاطّلاع على ما يخبؤه المستقبل ممّا مَنَاهُ المَانِي وخطّه القدر**». كما أشار الغيضاوي أيضاً إلى وجود

(51) سركيس، **مدخل إلى الأدب الجاهليّ**، ص247-248.
(52) نفسه.
(53) الغيضاوي (عليّ)، **الإحساس بالزمان في الشعر العربيّ من الأصول حتّى نهاية القرن الثاني للهجرة**، منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، جامعة منّوبة، المجلّد 44، السلسلة: آداب، تونس 2001.

أبعاد في المَيْسِر تجعله يتجاوز كونه أحد تنويعات الاستقسام بالأَزْلَام، فهو ينطوي علاوة عن إرادة الكشف عن الغيب على بُعد طُقُوسيّ «**ذي دلالة بعيدة ومهمّة شأنه شأن العطاء الواسع في زمن القحط**»، وهو من هذه الناحية «**من مظاهر الكرم البطوليّ**» الدال باعتماد محاكاة القدر في تقسيمه الحظوظ عن طريق القِداح «**على محاولة رمزيّة للحدّ من انقلاب الزمان بأهله ولحمله على المساعفة**» حين القحط والجدب. ومن هنا، فإنّ المَيْسِر «**طقس سحريّ**» بدليل ما نجده في الشعر الجاهليّ من إشارات إلى زجر الياسر قِدْحه بحثاً عن سُبُل التأثير فيه بالكلمة الخالقة، وهو ما يثبت أنّه كانت للمَيْسِر «**وظيفة شعائريّة في إطار الوثنيّة من جِهة أنّ المُجتمعات الوثنيّة التي تعيش الكفاف تُغدق في سبيل آلهتها ما تُغدق حتّى تبدو كما لو كانت تعيش الوفرة**»[54]، ويدخله بالتالي في إطار طقس البوتلاتش (*Potlatch*) المنتشر عند كثير من شعوب العالم والذي سبق للأنّاس الفرنسيّ مارسيل موسّ (*Marcel Mauss*) أن فصّل القول فيه في مصنّفه **مقالة في الهِبَة** (*Essai sur le don*)[55]. ورغم ما تكتسيه إشارات الغيضاويّ إلى المَيْسِر من أهمّية كبيرة بوصفه طقساً سحريّاً لمحاكاة القدر وسبيلاً إلى مساعدة الفقراء حين الجدب، فإنّ طبيعة بحثه الأدبيّة[56] جعلته يقتصر على عرض رؤيته دون محاولة الغوص وراء الدلالات الإناسيّة العميقة التي تكتنف ارتباط المَيْسِر بمسألة الزمان في الشعر الجاهليّ، وأقلّ تلك الدلالات ارتباطه بغياب نجم الثُرَيّا في فترة معيّنة من السنة، وهو ما لم يَفُت الغيضاويّ الإشارة إليه، بما يعنيه ذلك من ارتباط بالتقويم المعتمد عند عرب الجاهليّة، وهو تقويم رأى باحثنا أنّه كان تقويما شمسيّاً قمريّاً، وهو ما قد يكون حجب عنه أهميّة تحديد الفترة المخصّصة منه للمَيْسِر، وهو التحديد الذي سنرى لاحقاً مدى أهمّيته في الكشف عن بعض الأبعاد الدينيّة المغيّبة لطقس المَيْسِر وارتباطها بحركة النجوم التي كان يقوم عليها التقويم الجاهليّ، وقد كان تقويماً نجميّاً لا شمسيّاً قمريّاً كما سنحاول إثباته[57]،

---

(54) الاقتباسات مُستقاة من الصفحات 258 إلى 260 من الكتاب المذكور.

(55) سيتمّ لاحقاً في غضون هذا البحث تناول طقس البوتلاتش ومصنّف مارسيل موسّ المذكور بأكثر تفصيل. (وقد صدر هذا الكتاب عن دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014).

(56) يدلّ على ذلك عنوان القسم الأوّل من أطروحته الذي استقينا منه رؤيته للمَيْسِر: "**إطار أدبيّ لدراسة الزمان في الشعر الجاهليّ**". والجدير بالذّكر أنّنا قمنا بتشجيع من أستاذنا =

وبالتالي تقوم عليه الديانة الجاهليّة نفسها. فقد كان الزمن العربيّ الجاهليّ يتضمّن فترات مقدسّة خاصّة بالطّقوس الدينيّة من حجّ وعُمرة، ومَيْسِر أيضاً.

أمّا زُهدي الخواجا، فقد أشار في بحثه **الجانب الخُلُقيّ في الشعر الجاهليّ** إلى ما للمَيْسِر من أهميّة من الناحية الاجتماعيّة من حيث دوره في تكريس أخلاقيّة الجماعة العربيّة، إلّا أنّه لم يدفع بتساؤلاته إلى مداها الأقصى واكتفى بتبريرات كلاسيكيّة لمسألة تحريمه في الإسلام. يقول الخواجا: «**اختلف القِمَار المتعارف عليه حاليّاً عن المَيْسِر، فلاعب القِمَار كلّ هدفه الربح المادّي لشخصه، وأمّا المَيْسِر فكان يلجأ إليه الكُرماء من العرب في أوقات الجدب والقحط، فكانوا ينحرون الإبل لإطعام الضعفاء أو توزيع لحمها على الفقراء ويتكفّل بثمنها الذي يخسر في اللّعب**». إلّا أنّ نفس الباحث يفترض تبريرات «**أخلاقويّة**» ذات نَفَسٍ وعظيّ لتحريم المَيْسِر بقوله: «**وأمّا تحريم الإسلام له، فلربّما أنّ الخاسر لا يدفع الثمن عن طيب خاطر، وشبيه بهذا النذْرُ، فالنذر في الإسلام مكروه لنفس الغاية، فلِمَ يُلزِم الإنسان نفسه بشيء ربّما يعجز عن الوفاء به فيوقع نفسه بالإثم أو ربّما ضيّق على نفسه وأهله؟ وربّما أنّ من أسباب التحريم قتل الوقت فيما لا طائل فيه واعتبار حصول الفقراء على الطّعام بهذا الأسلوب ذلّة، والإسلام يحثّ على العمل الشريف ولا يحبّذ التواني والكسل والقعود للاستجداء. وكذلك فإنّ التفاخر بعمل الخير والعطاء ربّما اعتبره الإسلام من النفاق والرياء، وكلاهما محرّم منهيّ عنه**»[58].

أمّا عن المقاربات التي رامت دراسة الشعر الجاهليّ من زاوية إناسيّة، فإنّها لم تخرج في رأينا عُموماً عن الإطار الوصفيّ البيانيّ. ومن ذلك ما قام به عبد الملك مُرتاض في مقاربته الإناسيّة (حسب وصفه) للمعلّقات السبع والتي لم

= عليّ الغيضاوي حين كان مديراً لمعهد بورقيبة للّغات الحيّة بتونس بترجمة كتاب موسّ هذا لأوّل مرّة إلى اللّغة العربيّة، وسيصدر بالتوازي مع كتابنا هذا عن دار الكتاب الجديد المتّحدة ببيروت.

(57) اقتصرنا في كتابنا هذا على لمحة مبسّطة للمسألة إذ سيتمّ تفصيلها في كتابنا **الزمن المقدّس بين الجاهليّة والإسلام: قراءة إناسيّة في طقوس الحجّ والعُمْرة والنسيء** الذي سيصدر قريباً عن دار الكتاب الجديد المتّحدة ببيروت.

(58) الخواجا، **الجانب الخلقي في الشعر الجاهلي**، ص 364.

يَزِدْ فيها عندنا حين تناول مسألة المَيْسِر، عن متابعة ما رسخ في الوجدان العربيّ العامّ بدليل قوله بشأنها: «**وواضح أنّ هذه اللّعبة لم تكن تُلعب لوجه الله، ولا رغبة في إطعام الفقراء والمساكين، ولا تطلّعاً إلى التخفيف من عناء المعوزين، ولكنّها كانت قِمَاراً كان أغنياء أهل الجاهليّة يأتونه تباهياً وتفاخُراً، وتعالياً وتكابراً، لا كرماً ولا سخاءً. وإلّا فما كان يمنعهم من أن يتصدّقوا على المحتاجين دون هذا التهويل الإعلاميّ؟**»[59].

أمّا أهمّ الإشارات في هذا المنحى، فقد وردت بالخصوص عند ممثّلي ما يسمّيه بعضهم «**مدرسة التفسير الأسطوريّ للشّعر الجاهليّ**» مثل عليّ البطل ونصرت عبد الرحمان وأحمد زكيّ ومصطفى الشورى وإبراهيم محمّد وغيرهم ممّن يُؤخذ عليهم بالخصوص إرادة حلّ مغاليق الدين الجاهلي بمفاتيح ظنّوا أنّها لا توجد إلّا في الشعر الجاهليّ. ومن هنا، كانت إشاراتهم إلى المَيْسِر عامّة وغير مركّزة[60] نشير إلى واحدة من بينها قد تغنينا عمّا سواها وجدناها عند أحمد كمال زكيّ حين ربط بين قيم الفروسيّة والبطولة من جِهة، وبين البُعْد الدينيّ للمَيْسِر من جِهة أخرى، لكن بصورة غامضة لا تشفي غليل الباحث الموضوعي، فهو يقول: «**[إنّ] بقايا الشعر الذي عرض للمَيْسِر قد اختصّ به الشعراء الفرسان الذين برزوا في مضمار البطولة، وكانت الناقة البَلِيَّة التي تُعْقَل عند قبر أحدهم لتموت هُزالاً، فهي إذن قُربان لمعبود، صورة لفضله، وربّما متمّمة لعمليّة ضرب القِداح في المياسرة من حيث هي طقس شعائريّ خاصّ**»[61]، دون أن يوضّح لِمَ

(59) مرتاض (عبد الملك)، **السبع المعلّقات: مقاربة سيمائية/أنثروبولوجية لنصوصها**، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 1998.

(60) يوجد عرض نقديّ، لكن من وجهة نظر تقليديّة محض، لبعض هذه الإشارات عند: البسيوني (محمّد أبو المجد عليّ)، "اتّجاه معاصر في دراسة الشعر العربيّ القديم، الاتّجاه الأسطوريّ: عرض وتقويم"، **حوليّات كليّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة**، الحوليّة 22، الرسالة 188، جامعة الكويت 2002.
وانظر نقداً للمنهج الأسطوريّ في الشعرالعربيّ القديم عند: روميّة (وهب أحمد)، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، عالم المعرفة العدد 207، الكويت 1996، الفصل الثاني: "رؤية تقويميّة لموقف المدرسة الأسطوريّة في نقد شعرنا القديم" (ص29-136).

(61) زكيّ (أحمد كمال)، "التفسير الأسطوريّ للشّعر القديم"، **فصول**، المجلّد الأوّل، العدد 3، القاهرة 1981، ص 160.

اختصّ الشعراء الفرسان بالتعرّض للمَيْسِر دون غيرهم، ونوعيّة العلاقة بين المَيْسِر وطقس البَلِيَّة، والأبعاد الطّقوسيّة الشعائريّة للمَيْسِر.

أمّا الدراسات الاستشراقيّة، فالظاهر أنّها لم تسلم هي الأخرى من نفس القصور حين أخذت بالرؤية الإسلاميّة التقليديّة للمَيْسِر واعتبرته «**أحد أشكال الرفد والضيافة وتعبيراً عن الكرم في بيئة فقيرة جدباء**» كما جاء عند المستشرق الألماني أنطون هوبر (*Anton Huber*) وهو من أوائل من خصّص بحثاً مستقلّاً للمَيْسِر (سنة 1883)[62]. ويبدو أنّه كان لموقف هوبر هذا من المَيْسِر أثر كبير في رؤية من أتى بعده من الدارسين نخصّ بالذكر منهم بِشْر فارس في دراسته السوسيولوجيّة عن **الشرف عند العرب قبل الإسلام** التي اعتبر فيها المَيْسِر «**وجهاً من وجوه التعبير عن الكرم العربي... وسبيلاً إلى اكتساب الشرف وحسن الصيت**» لا غير[63]، وكذلك المستشرق هنري لامنس (*Henri Lammens*) حين لم يَرَ في المَيْسِر إلّا احتكاراً للثّروات وسعياً فرديّاً محموماً نحو الربح[64]. كما لم يخرج يوسف شلحد عن هذا الإطار في دراسته المخصّصة للتّضحية عند العرب رغم تميّزها وطرافتها. فقد رأى في المَيْسِر، متأثّراً في ذلك بطروحات المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة، شكلاً من أشكال التبادُل الاقتصاديّ في المُجتمعات البدائيّة بوصفه بديلاً من الحرب. وعوض تطوير هذا الربط الطّريف بين المَيْسِر والحرب من زاوية تبرز وجهه السياسيّ، بقي شلحد سجين رؤيته الوظيفيّة واكتفى باعتبار المَيْسِر «**مجرّد طريقة مقنّعة لإغاثة المحتاجين من خلال طقس أضحويّ متّجه إلى الآلهة بهدف طلب مساعدتها**»، أي في المحصّلة مجرّد وسيلة للتّواصل بين الإلٰهيّ والبشريّ عن طريق الطّعام المشترك بين الطّرفين، وهو ما أدّى به إلى استنتاج كون الطّابع الوثنيّ للمَيْسِر هو السبب الوحيد والأوحد لتحريم الإسلام له[65]، وهو ما يمكن الردّ عليه، مبدئيّاً ولحين تفصيل ذلك لاحقاً، بالقول بأنّ

---

(62) Huber (Anton): *Über das Meisir genannte Spiel der heidnischen Araber*, Leipzig: Druck von Breitkopf & Härtel, 1883, 62 p.

(63) Farès (Bichr) : *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, pp.92-93.

(64) Lammens: *La Mecque à la veille de l'Hégire*, pp.154-158.

(65) Chelhod: *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 192-194.

وغنيّ عن البيان هنا أنّ بحثنا سيكون، في بعض جوانبه، ردّاً مباشراً على الطّروحات =

المَيْسِر أوسع وأثرى بنية ومقصداً من أن يكون مجرّد طقس دينيّ ذي طابع وثنيّ، ناهيك عن حصره في بُعده التَّضْحَوي(66).

أمّا توفيق فهد، فهو لم يَرَ في المَيْسِر إلّا جانبه الترفيهيّ والتَّرَفِيّ بوصفه «**لعبة ترفيهيّة للأغنياء**»(67). فرغم عُمق أطروحاته المتعلّقة بمبحث **الكهانة العربيّة**، فإنّنا نأخذ عليه عدم تعمّقه في مسألة المَيْسِر رغم ربطه بينها وبين الاستقسام بالأَزْلَام بوصفهما مظهرين لنفس الممارسة أي الكهانة. إلّا أنّ تمييز فهد بينهما واعتباره المَيْسِر الوجه الدنيوي للممارسة والاستقسام بالأَزْلَام وجهها الدينيّ، أدّى به إلى عزل المَيْسِر عن بقيّة الممارسات المرتبطة به والتي ذكرها القُرآن، وبالتالي إلى الابتعاد عن استكناه ماهيّة المَيْسِر الدينيّة في جوهرها(68). ولعلّ

= الّتي يرى أصحابها أنّ الإسلام في صميمه دين بدويّ حين اقتصر على تدمير اقتصاد البداوة دون أن يمسّ البنى السياسيّة القبليّة/البدويّة، ومن هنا محاربته المَيْسِر بوصفه مبدأً اقتصاديّاً فحسب. كما سيكون ردّاً على الطّروحات التي ترى أنّ الإسلام قد كان في أفضل الأحوال مبدأ اقتصاديّاً ذا طابع أخلاقيّ، وهو الموقف الذي يمثّله بالخصوص يوسف شلحد وقد تركّزت معظم أعماله على تحليل مقولة «**بداوة الإسلام**»، وهي المقولة التي نرى أنّها لا تعدو مجرّد مصادرة ذهنيّة ميتا- تاريخيّة متأثّرة بمنحى استشراقيّ تَغْلُب عليه النزعة المركزيّة الأوروبيّة، أكثر من كونها حقيقة علميّة مبرّرة تاريخيّاً.

(66) فإذا أضفنا إلى ذلك انعدام أيّ دليل قويّ ظاهريّاً على تخصيص جزء من الأضاحي المقدّمة في طقس المَيْسِر للآلهة، فإنّ أهمّ عنصر يبني عليه شلحد نظريّته في كون المَيْسِر أحد تنويعات ما يسمّى «**القُربان المشترك**» يغدو لاغياً، ولا عبرة بالتالي بكلّ النتائج المتولّدة عن محاولته بسط نظريّة إميل دوركهايم في القُربان على طقس المَيْسِر، ناهيك عن النتائج المرتبطة بتعميم تلك النظريّة على مسألة القُربان في الإسلام وخاصّة ما تعلّق منها بالهَدْي في الحجّ والعقيقة (الأُضحية عن المولود الجديد) على ما حاول بيانه في كتابه المشار إليه.
وقد شدّدت الدراسات الإناسيّة الحديثة على عدم وجود نموذج كونيّ واحد للتّضحية، وأكّدت ضرورة البحث عند كلّ جماعة بشريّة عن التماسك الرمزيّ بين الطّقوس التضحويّة التي تبدو متنافرة غالباً في الظاهر، وضرورة ربطها ببقيّة الطّقوس القريبة منها وبمجموع الفكر الرمزي للجماعة محلّ الدرس.
Cf. Muller (Jean-Claude): «Mythologie et Sacrifice », *l'Homme*, n° 104, 1987, p.78.

(67) Fahd: *La divination arabe*, p.205.

(68) وقد كرّر فهد في مقاله حول المَيْسِر ضمن **دائرة معارف الإسلام** قوله بأنّ المَيْسِر مجرّد =

تساؤلات فهد عن حقيقة المَيْسِر المبثوثة على امتداد الصفحات التسع التي خصّصها للمسألة في كتابه المهمّ، وإشارته إلى صعوبة الإجابة عنها، تلخّص شعوره بعدم الاهتداء إلى تلك الحقيقة، وهو ما نراه نتيجة منطقيّة لاعتماده مصادرات كلاسيكيّة بشأن طبيعة الدين الجاهلي بنى عليها أسئلته حول المَيْسِر[69]. ولعجزه عن إيجاد إجابات شافية عمّا طرحه من أسئلة، وهي أسئلة هامّة بلا شكّ لكنّها ليست ألغازاً مستحيلة الحلّ برأينا، فإنّ فهد يُقِرّ صراحة بحيرته تجاه ما أسماه **«السرّ وراء تحريم الإسلام المَيْسِر دون تحريم بقيّة الألعاب المعروفة في الجاهليّة»**[70].

أمّا الدراسات المخصّصة حصراً لمسألة المَيْسِر، فهي تقتصر على حدّ علمنا، على دراسة يتيمة للشّيخ عبد السلام محمّد هارون، نرى أنّه لم يخرج فيها عن الرؤية التقليديّة المتوارثة للمسألة رغم محاولته النظر إليها من زاوية اجتماعيّة نفسيّة نجحت جزئيّاً في إخراجها من الإطار الشائع بأنّها مجرّد قِمَار، إلّا أنّها لم تخرج بها عن إطار التفسير المعتمد على المقال الطّبيعي الذي يقول بشقاء الاقتصاد البدويّ/ البدائيّ. وقد لخّص الشيخ هارون نظرته تلك في قوله: **«ولم يكن المَيْسِر عند العرب لهواً يتلهّون به، أو لعبة يلعبونها، إنّما كان نظاماً**

= لعبة حظّ لا أبعاد أخرى فيها، بل وتسرّع في إرجاع تسمية المَيْسِر إلى استخدام الحُرَضَة يده اليسرى في استخراج القِداح حتّى أنّه ترجم لفظ المَيْسِر بعبارة (*le jeu du gaucher*). كما خلط فهد في هذا المقال بين حظوظ القِداح وأنصباء الجَزُور، فجعل حظوظ القِداح مرّة عشرة ومرّة ثمانية وعشرين.

Cf. Fahd: «Al-Maysir», in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, pp. 915 - 916

(69) من بين الأسئلة التي طرحها فهد معضلة أن يكون المَيْسِر على صيغة (مَفْعِل) من الفعل (يَسَرَ) التي قد تكون دالّة على ظرف زمان وظرف مكان في آن، والحال أنّ المنطق يستدعي أن يكون اللّفظ على صيغة (مِفْعَل) كما يقول، وذهابه بالتالي في تفسير سرّ التسمية مذهباً غريباً وشاذّاً إذ قرنها باستخدام المُشرف على المَيْسِر يده اليسرى في استخراج قداحه. وممّا يدلّ عن قصور منهجه عن فهم حقيقة المَيْسِر إشارته إلى عدم وجود ما يعين على معرفة الفترة التي كان يُلعب فيها المَيْسِر، وعدم قيام دليل على وجود علاقة بين المَيْسِر والتنجيم، وعدم الحسم في تعيين الطّابع الوثنيّ للمَيْسِر، وغُموض العلاقة بين المَيْسِر والخمر، إلخ...

(70) Fahd: *La divination arabe*, pp.204-214.=

اجتماعيّاً، دعتهم إليه ظروفهم المعيشيّة، وساقتهم إليه طباعهم البدويّة، فالباعث الحقيقيّ عليه كان الكرم وكان التباهي بالكرم... وكان من بواعثه أيضاً إعانة الفقراء»[71].

وهكذا يتبيّن أنّ الدراسات الحاليّة لمسألة المَيْسِر يمكن حصرها في إطار تصنيفيّ عامّ يتضمّن مقالاً استرجاعيّاً تقليديّاً، وهو ما تمثّله الدراسات الدينيّة الإسلاميّة والاستشراقيّة... ومقال نقديّ لكنّه ظرفيّ يدفع إليه تنامي الخطاب الدينيّ بِرُؤاه التقليديّة لمسألة المَيْسِر، وهو مقال تحرّكه **«إرادة أيديولوجيّة»** في مواجهة محاولات الخطاب الدينيّ **«السلفي»** المعاصر توسيع دائرة المَيْسِر المحرّم لتشمل ممارسات اجتماعيّة واقتصاديّة ممّا يدخل في إطار المستجدّات الحضاريّة **«الغربيّة»**[72]. وأخيراً مقال نقديّ جديد وليد يتوسّل العلميّة، لكنّه يلقى صُعوبات منهجيّة ومعرفيّة، هو ما يحاول بحثنا هذا الانخراط فيه.

5 ـ الإطار النظريّ العامّ للبحث

يثير استخدام مصطلح **«المُجتمعات البدائيّة»** *(Sociétés primitives)* للدّلالة على المُجتمعات القديمة التي لم تعرف ظاهرتَي الكتابة والدولة، التباساً وبلبلة في الأذهان. فالمصطلح يبدو، رغم شيوعه، قاصراً عن التوصيف الدقيق لتلك المُجتمعات الّتي يُشار عُموماً إلى أنّها لم تدخل **«التاريخ»** كما هو مفهوم من قبل الفكر التاريخي الأوروبيّ[73]. وبما أنّ هذا **«الفكر التاريخي»** من إفراز النزعة

= ويكرّر فهد حيرته مرّة ثالثة في مقاله حول الاستقسام بالأَزْلَام في **دائرة معارف الإسلام**. وهي حيرة يبدو أنّ سببها عدم ملاحظة البُعْد الدينيّ للمَيْسِر وقصره على الاستقسام بالأَزْلَام.

Cf. Fahd: «Istiḳsām», in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. iv, p. 275 (pp. 275-276).

(71) هارون (عبد السلام محمّد)، **المَيْسِر والأَزْلَام: دراسة تاريخيّة اجتماعيّة أدبيّة، ودعوة إلى إصلاح اجتماعيّ**، مكتبة السُّنّة، القاهرة 1987، ص 17.

(72) يُدخِل الخطاب الدينيّ السلفيّ المعاصر لعب الورق والرهان الرياضي واليانصيب والتأمين على الحوادث في باب المَيْسِر المحرّم شرعاً، إضافة إلى ما اعتبره السلف من هذا الباب كالشطرنج والنرْد والبيوعات الفاسدة (الغرر، المُلامسة، المُنابذة، بيع الغائب...)، والأمثلة على ذلك شائعة لا فائدة في ذكرها.

(73) قبيسي (حسن)، **رودنسون ونبيّ الإسلام**، ص 54.

المركزيّة الحضاريّة الأوروبيّة (*Eurocentrisme*)[74]، فهو يبين باعتماده مصطلح **«البدائيّة»** وتنويعاته المخفّفة من قبيل **«المُجتمعات ما قبل الحديثة»** أو **«التقليديّة»** أو **«المجزّأة»** أو **«دون دولة»** أو **«دون كتابة»** عن نظرة استعلائيّة تجاه تاريخ المُجتمعات غير الأوروبيّة بما فيها المُجتمع العربيّ قبل الإسلام، ويضعها بوصفها **«الآخر»** في خانة المُجتمعات اللّاتاريخية الجامدة الّتي لم تعرف تغيّراً.

ولعلّ وصم المُجتمع العربيّ للجزيرة قبل الإسلام خلال الفترة الإسلاميّة اللّاحقة بأنّه **«جاهليّ»**، ينمّ هو أيضاً عن نظرة دونيّة وإقصائيّة تصنّفه بمعنى من المعاني في خانة المُجتمعات **«البدائيّة»** بحكم عدم شهوده ظاهرة الدولة بالخصوص. فقد سبق للعلّامة عبد الرحمان بن خلدون أن رأى فيه **«مُجتمعاً ناقصاً»** معتبراً أنّ نقصه سياسيّ بالأساس، وأنّه دون السياسة يظلّ مُجتمعاً **«وحشيّاً»**[75]! كما رأى فيه الفقهاء المسلمون قديمهم وحديثهم مُجتمعاً **«دون الفطرة»**[76] لا يستقيم له وجود ولا اجتماع إلّا عن طريق الدين (الإسلاميّ طبعاً!)، وكأنّ ذاك المُجتمع لم يكن يتوفّر على دين في حين يشير القُرآن إلى العكس تماماً: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]. ولئن كان مثل هذا الأمر مبرّراً في المؤلّفات الكلاسيكيّة الإسلاميّة، لأسباب نظنّها موضوعيّة تطلّبتها طبيعة عصر التدوين بالخصوص، فإنّ وصمه بالبدائيّة من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين يغدو شططاً لا يبرّره سوى اتّباع ما ينتجه الغرب حول غيره من الشعوب من خطاب إقصائيّ ذي نزعة علمويّة، وهو ما يدعو إلى رؤية هذا الموقف بوصفه ينمّ عن رغبة في جلد الذات صادرة عن رؤية مركزيّة لا نجد توصيفاً لها سوى أنّها نَزْعة تابعة، وبالتالي نُسخة مشوّهة عن المركزيّة الأوروبيّة[77].

---

(74) دكروب (محمّد حسين)، "الأنثروبولوجيا والأنويّة الحضاريّة للغرب"، **الفكر العربيّ**، العدد 19، بيروت 1981، ص 60 (ص58-68).

(75) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج 1 (**المقدّمة**)، ص 126.

(76) قبيسي (حسن)، "عناصر منهجيّة لبحث إشكاليّة المعرفة والسلطة في تهامة والحجاز قبيل الإسلام"، في: **المعرفة والسلطة في المُجتمع العربيّ**، ص 177.

(77) انظر مثلاً على ذلك عند: عبد الرحمان (عبد الهادي)، **جُذور القوّة الإسلاميّة: قراءة نقديّة لتاريخ الدعوة الإسلاميّة**، دار الطّليعة، بيروت، 1988. =

ويبيّن الأنّاس الفرنسيّ كلود ليفي ستروس (*Claude Lévi-Strauss*) شطط

= يقول المؤلّف مثلاً بشأن مَكّة (ص 25): «**وإذا كانت مَكّة تقع في منطقة قاحلة جرداء، فقيرة بلا زراعة أو صناعة فإنّ ذلك جعل حياتها في البداية بدائيّة الطابع تعتمد على الرعي وبعض الأمطار الّتي قد تتساقط، وبالتالي كانت ديانتها بدائيّة أيضاً وبسيطة بحكم بساطة الحياة نفسها**». وسنرى لاحقاً تهافت مثل هذه النظرة.

أمّا موقف إلياس فرح من الجاهليّة العربيّة «**من منظور حضاريّ ثوريّ**» حسب زعمه، فهو أيديولوجيّ محض، فهو يقول (**مقدّمة في دراسة المُجتمع العربيّ والحضارة العربيّة**، ص 43): «**المُجتمع الجاهليّ كان يشكو من تناقضات أساسيّة تتمثل أوّلاً في التجزئة والانقسام والتناحر والتشتّت، وطغيان التناقضات الثانوية الّتي كان يغذّيها الصراع القبليّ، وتتمثل ثانياً بالتخلّف الفكريّ والروحيّ المتجلّي في الوثنية والتخلّف الحضاريّ تجاه الإمبراطوريات المجاورة، والتخلّف الاجتماعيّ الماثل في بعض العادات والتقاليد الاجتماعيّة**» (التشديد من عندنا).

ويرى مارون عبّود (**أدب العرب**، ص 17) أنّ «**البدويّ قليل الدين قلّما يكترث لما يعبد... وقد يعثر البدويّ في رحلة على حجر يمثّل مخلوقاً بعض التمثيل فيأتي به إلى الكَعْبَة حيث ينصبه إلهاً يتّقيه ويخشاه، ثمّ يستشيره في المهمّات**».

أمّا إبراهيم الفيّومي، فيقول عن عرب الجاهليّة (**في الفكر الدينيّ الجاهليّ قبل الإسلام**، ص 188): «**وإذا نظرنا إلى تقدّمهم العقليّ نجد أنّ أفكارهم الدينية شاذة وبسيطة، وإذا سلّطنا عليها أضواء التاريخ نجد لديهم نوعاً من أحطّ أنواع الوثنية**» (التشديد من عندنا).

كما يقول شاكر النابلسيّ (**المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصاديّة لظهور الإسلام**، ص42-43): «**وكانت الوثنية تشكّل دين الأكثرية، وكانت العقائد الدينية غير السماويّة بدائيّة وساذجة عُموماً... وكان العربيّ يعبد حجراً يوماً مّا، فإذا وجد أفضل منه في اليوم التالي رماه وعبد حجراً آخر جديداً... وكان بعض العرب القلّة يعبدون بعض النجوم والكواكب**». (التشديد من عندنا).

ونحن لا نريد مناقشة النابلسيّ في طرحه العامّ لمسألة ظهور الإسلام، رغم أنّ الأمر ليس بهذه البساطة حتّى يُختزل في دوافع اقتصاديّة محض، بل قد يكون جماع الأمر كلّه في ما يعتبره البعض من قبيل تلك «**التفاصيل**» التي أورد النابلسيّ نفسه بعضها مثل: من هم أولئك «**العرب القلّة**» الّذين كانوا «**يعبدون بعض النجوم**»؟ وما علاقتهم بالوثنيّة؟ وهل كانوا أفراداً متفرّقين في القبائل أم جماعات قبليّة؟ وما مدى تأثير عقائدهم في الإسلام الناشئ؟ وما هي العقائد الوثنيّة في الديانة العربيّة الّتي درسها النابلسيّ حتّى يحكم ببدائيّتها وسذاجتها؟ إلخ... أليست هذه «**تفاصيل**» مهمّة لا يمكن فهم ظهور الإسلام إلّا بالحسم فيها والحكم بشأنها من منطلق موضوعيّ يستلزم بلا شكّ تمحيصاً علميّاً رصيناً؟

على أنّ أهمّ باحث عربيّ يمكن أن نوجّه إليه النقد بهذا الخصوص هو يوسف شلحد =

هذه النظرة الاستنقاصيّة، ويؤكّد أنّ كلّ المُجتمعات المسمّاة «بدائيّة» قد طرأت عليها جميع أنواع التغيّرات ومرّت بفترات تأزّم وفترات ازدهار، ممّا يجعلها بالضرورة ضمن سياق التاريخ لا خارجه، لكنّها اختارت سُبُلاً مختلفة عمّا عرفته المُجتمعات الأوروبيّة يمكن تلخيص آليّتها العامّة بأنّها «**المقاومة اليائسة لكلّ تحوّل في بنيتها من شأنه أن يولّد تاريخاً في صلبها**»[78].

وبهذا المعنى، فإنّ مُجتمع وسط الجزيرة العربيّة قبيل الإسلام هو مُجتمع تاريخيّ من حيث شهود بناه تغيّرات كانت في أصل انبثاق الإسلام منه وفيه. إلّا أنّ مقاومته العنيفة والمستميتة للتّغيير المتمثّل في الحركة المحمّديّة، وضعته أيضاً في خانة المُجتمعات اللّاتاريخيّة؛ فهو في آن داخل التاريخ وخارجه. وبناء على هذه الخصوصيّة، فإنّ توصيف المُجتمع الجاهليّ بأنّه مُجتمع «**غابر**» بمعنى «**حضور الماضي المستدام في الحاضر**»، وجيه ومبرّر تماماً[79].

= في أوّل مؤلّفاته (**نحو نظريّة جديدة في علم الاجتماع الدينيّ**، ط 1، دار الفارابي، بيروت 2003). فرغم أهميّة هذا الكتاب في الدعوة لأوّل مرّة في تاريخ الفكر العربيّ الحديث إلى دراسة الظاهرة الدينيّة بمنظور علميّ، فإنّ شلحد ملأه بعبارات «**غير موضوعيّة**» تجاه المُجتمعات البدائيّة عموماً، فهي عنده: «**مُجتمعات متأخّرة**» (ص 89)، و«**شعوب منحطّة**» (ص 107)، «**تعاني الجمود الفكريّ**» (ص 110) و«**في حالة من التوحّش والبؤس لا تضاهيها حالة**» (ص 111) و«**عقليّتها رمزيّة غامضة معكّرة غير مرتّبة**» (ص 153) و«**البدائيّ كالطّفل لا يقيس الأمور إلاّ بالإضافة إلى نفسه وبالأوْلى إلى قبيلته، والعاطفة مالكة على حوّاسه**» (ص 155).

(78) Lévi-Strauss: *l'Anthropologie* structurale, p. 376.

(79) هذا ما يقترحه الأنّاس المأسوف عليه حسن قبيسي (ت 2007) اعتماداً على ابن منظور (**رودنسون ونبيّ الإسلام**، ص 54). فقد جاء في اللّسان (ج 5، ص 3، مادّة غبر): «**غبر الشيء يغبر غبوراً: مكث وذهب. . .والغابر الماضي، وهو من الأضداد. . . ويحتمل الغابر الوجهين، يعني الماضي والباقي**». ونلفت الانتباه هنا إلى أن استخدام وصف «**جاهليّة**» في هذا البحث لا ينمّ عن أيّ حكم قِيَميّ حفاظاً على الموضوعيّة العلميّة. وننوّه هنا إلى أنّ الرجوع إلى **لسان العرب** لابن منظور قد أغنانا في أحيان كثيرة عن النظر في معاجم لغويّة أخرى، لا باعتبار تأخّر مؤلّفه زمنيّاً فحسب، بل وبالخصوص لجمعه محتوى خمسة من أهمّ معاجم اللّغة العربيّة هي بحسب ما جاء في مقدّمة اللّسان: **النهاية في غريب الحديث والأثر** لابن الأثير الجَزْريّ **وتهذيب اللّغة** للأزهريّ **والمُحْكَم** لابن سِيدَه **وتاج اللّغة وصِحاح العربيّة** للجوهريّ وحاشية ابن برّي عليها: **التنبيه والإيضاح لما وقع في الصّحاح**.

على أنّ هذا المُجتمع الغابر، رغم ما أبداه من مقاومة مستميتة، كان سبيله أن يدخل التاريخ بفعل التغيير الاجتماعيّ الذي بشّرت به وباشرته الحركة المحمّديّة[80]. ومن هنا أهميّة دراسة آليّات التغيير الّتي اعتمدتها تلك الحركة وعلى رأسها مسألة تحريم بعض الممارسات الموسومة بالجاهليّة. ولئن كانت بعض تلك الممارسات ذات بُعْد دينيّ في المقام الأوّل، فهي لا تعدم أبعاداً اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة. ومن هذا الجانب، فإنّ حركة التحريم لم تكن تهدف إلى مجرّد منع ممارسات دينيّة بقدر ما كانت تهدف إلى إحداث تغييرات جذريّة في جملة تلك الأبعاد مُجتمعة. ونحن لا تعنينا مسألة التحريم هنا من حيث كونها فكرة دينيّة أو واقعة لاهوتيّة، بل باعتبارها واقعة اجتماعيّة في المقام الأوّل ذات علاقة وطيدة بوقائع اجتماعيّة أخرى سابقة عليها أو محايثة لها، فـ «**الأفكار الدينيّة لا تعني الأناس، سواء كانت صحيحة أو خاطئة... بل هو يرى أنّ المعتقدات عبارة عن وقائع اجتماعيّة لا وقائع لاهوتيّة، فلا يهتمّ إلاّ بالعلاقات الّتي تعقدها هذه الوقائع فيما بينها أو مع وقائع مُجتمعيّة أخرى. والمشكلات الّتي يدرسها مشكلات علميّة، لا ميتافيزيقيّة ولا كينونيّة**»[81].

وبما أنّ الظواهر الدينيّة ظواهر تاريخيّة «**ولا وجود لحدث دينيّ محض خارج نطاق التاريخ وخارج نطاق الزمان**»[82]، أي خارج المُجتمع؛ فإنّ التحريم بما هو منع، هو في معناه الأوّلي والمباشر تشريع، أي تقنين سلبيّ لقاعدة أخلاقيّة سلوكيّة يُراد تجريم ممارستها (بالمعنى القانونيّ) أو تأثيمها (بالمعنى الدينيّ)، ولا نخال أيّ تشريع جديد إلّا مستهدِفاً جَبَّ وفسخ تشريع سابق له يساويه على الأقلّ في الأسباب المُجتمعيّة الموجبة لوجوده، كما يساويه أيضاً من جهة أخرى في أهميّة النتائج المتولّدة عن تكريسه أو فسخه. وبهذا المعنى، فإنّ تحريم ممارسة مّا لا يُقصَد به في الحقيقة مجرّد ضرب وفسخ للممارسة في حدّ

---

(80) هذا هو موقف المستشرق الفرنسيّ غودفروا- ديمومبين مثلاً الذي يرى أنّه «**لا يمكننا فهم نشأة الإسلام ونجاحه إلاّ بوضعهما ضمن السياق العامّ للظّروف الاجتماعيّة، علاوة عن التطوّر الدينيّ في شبه الجزيرة العربيّة في بداية القرن السابع الميلاديّ**».
Cf. Gaudefroy-Demombynes (Maurice), *Mahomet*, Albin Michel, Paris, 1969, p.32.

(81) بريتشارد (إدوارد إيفانس)، **ديانة البدائيين في نظريّات الأناسين**، ص 170.

(82) إلياد (ميرسيا)، **صُوَر ورُمُوز**، ص 38.

ذاتها، إذ أنّ انغراسها في المُجتمع الذي أنشأها لتأدية وظائف معيّنة من شأنه أن يحميها، وإنّما يُقصد به أساساً ضرب البُنى الاجتماعيّة الّتي أنتجت الممارسة وما نشأ عن تلك الممارسة من أفكار ومعتقدات كرّستها، وذلك عبر ضرب وظائف تلك الممارسة، ووسائطها، ونتائجها، بما في ذلك التصوّرات الذهنيّة والمعتقدات الدينيّة المحيطة والمرتبطة بها.

وانطلاقاً من هذا المنظور، فإنّنا نرى أنّ التحريم الإسلاميّ لبعض الممارسات الجاهليّة كان يرمي أساساً إلى تحقيق هدفين متكاملين في نفس الوقت:

1 - هدم أركان عقيدة وثنيّة نرى أنّها كانت من القوّة بحيث تمكّنت نسبيّاً من التصدّي للإسلام الناشئ وممانعة انتشاره وتجييش أنصارها لمحاربته عسكريّاً ومنعه من بناء منظومة عَقَدِيّة جديدة بديلة.

2 - هدم بنية اجتماعيّة قبليّة لا مكان لسلطة تنظيميّة بشريّة مركزيّة فيها، وبناء إطار اجتماعيّ بديل تتولّى تنظيمه سلطة مركزيّة بشريّة هي الدولة.

ومن هنا، رأينا أنّ تناول مسألة التحريم الإسلاميّ يقتضي:

1 - اعتماد إطار نظريّ نرى فيه الدين، على إطلاقه، شأناً سياسيّاً في المقام الأوّل يهدف إلى ممانعة نشوء نصاب مستقلّ عن المُجتمع قد يتحوّل إلى متحكِّم فيه، ونرى فيه الشأن السياسيّ أمراً دينيّاً من حيث جوهر كينونته المرتبطة بحصول انقلاب في التصوّرات الدينيّة بما يسمح بنقل السلطة من داخل المُجتمع إلى نصاب مستقلّ وخارج عنه: الدولة.

2 - اعتماد مقاربة تفهميّة للدين الجاهليّ بوصفه منظومة شاملة تتكامل فيها الجوانب العَقَدِيّة والاجتماعيّة والسياسيّة بما يضمن حسن اشتغال المُجتمع القبليّ «**المفتّت**»، مع اعتبار هذا التفتّت شرطاً ضروريّاً لمنع تكوّن أيّ تكتّلات اجتماعيّة سياسيّة قد تمثّل في لحظة مّا خطراً على الوجود القبليّ ذاته من حيث إنّها تمثّل فرصة للاندماج، وبالتالي فسح المجال لإمكانيّة ظهور الدولة الموحِّدة[83]. وهو

(83) قد يكون الأنّاس الفرنسيّ بيار كلاستر أوّل من طرح بجدّيّة مسألة تداعيات التزايد =

ما يقتضي في جملة ما يقتضيه تحليلاً مقارناً للدين الجاهليّ مع الأديان التي كانت منتشرة في المنطقة العربيّة لحظة ظهور الإسلام وما سبقه من أديان شهدتها تلك المنطقة وتأثُّر الدين الجاهلي بها، وذلك في محاولة لفهم الأبعاد العَقَدِيّة

= الديمغرافيّ على المُجتمعات البدائيّة بوصفه «تدفّقاً» يعمل ضمن قوانين طبيعيّة ولا يمكن للمُجتمع البدائيّ التحكّم فيه إلّا نسبيّاً على أساس تقنين مؤسّس على قواعد ثقافيّة (الإجهاض، قتل المواليد الجدد، محرّمات جنسيّة، . . .). ودون إرادة استبدال الحتميّة الاقتصاديّة الّتي يرفضها كلاستر بشدّة بحتميّة ديمغرافيّة، فهو يستنتج من خلال دراساته المتعدّدة للعالم «البدائيّ» في أمريكا أنّ ضعف حجم السكّان قد يكون الشرط الأساسيّ لوجود المُجتمعات البدائيّة، «**إذ إنّ الأشياء لا يمكن لها أن تعمل إلاّ إذا كان عدد الناس ضئيلاً جداً. . . وتفتّت الأوطان والقبائل الّتي تسهر بعناية فائقة على الحفاظ على استقلالها وسط المجموع الذي تمثّل جزءاً منه، هو الوسيلة الفعّالة لمنع تكوّن كتل اجتماعية سياسيّة تنخرط فيها الجماعات المحليّة، وبالتالي منع ظهور الدولة الموحّدة**» (**مُجتمع اللاّدولة**، ص208-209).

& Cf. Clastres: «Eléments de la démographie améridienne», *L'Homme*, fasc. 8 (1-2), EHES, Paris, 1989.

ونحن نشير من ناحيتنا إلى أنّ دراسة التمفصل بين الديمغرافيّ والسياسيّ في المُجتمع العربيّ الجاهليّ قد يكون أحد المداخل المهمّة لتحليل التأثيرات الّتي مارسها الأوّل على الثاني بواسطة الاجتماعيّ، وفهم التحوّلات الاجتماعيّة الّتي قد يكون التزايد السكّانيّ لحظة انبثاق الإسلام أحد أسبابها المباشرة. إلّا أنّ هذا الاهتمام لا يعني تبنّي النظرة الاستشراقيّة الكلاسيكيّة التي عبّر عنها بالخصوص المستشرق دوبلر (Dubler) حين اعتبر أنّ أحد عناصر قوّة الإسلام قدرته على إعطاء هدف للانفجار الديمغرافيّ الذي كانت تشهده الجزيرة العربيّة مع انبلاج الإسلام وتحويل «**التناحر القبليّ الداخليّ**» إلى «**جهاد ضدّ الخارج**».

Cf.Dubler (César E.): «Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam», *Studia Islamica*, n° VII, Librairie Larose, Paris, 1957, p. 48.

ودون الخوض في مناقشة هذا الطّرح وخاصّة اعتباره الاقتصاد في ظلّ التزايد السكّاني السبب الرئيسيّ في الحروب القبليّة، وهو ما ستناوله حين الحديث عن علاقة المَيْسِر بالحرب عند العرب، نكتفي هنا بالقول بأنّ تحريم الإسلام قتل المواليد والوَأْد والإجهاض وحضّه بالمقابل على التزاوج والتزايد، ثمّ محاربته التبدّي وحضّه على التمدّن، أمور قد تشير من بعض جوانبها إلى أهميّة اقتراحنا دراسة المسألة الديمغرافيّة وتداعياتها على مسألة أصل انبثاق مبدأ الدولة ونشأتها في العُموم، وأهميّتها من جانب ثان في تحليل وفهم مسألة تكوّن الدولة العربيّة الإسلاميّة الأولى الّتي انبثقت في المُجتمع العربيّ الجاهليّ مع ولادة الإسلام.

الخفيّة الّتي دفعت الإسلام الناشئ إلى تحريم ممارسات بعينها دون أخرى، ومحاولة استشفاف الدوافع المسكوت عنها وغير المصرّح بها - نحن نرى أنّها سياسيّة في جوهرها- لتحريم الممارسات الّتي كانت تؤكّد «**التفتّت**» في مواجهة «**التوحيد**» في مختلف أبعاده: التوحيد الدينيّ والاجتماعيّ، وبالأخصّ السياسيّ...

وبما أنّ تناول مسألة التحريم هذه في عُمومها أمر يتجاوز قدراتنا البحثيّة، فإنّنا نطرح تناول مسألة تحريم الإسلام لممارسة «**جاهليّة**» محدّدة نرى أنّها قد تكون مدخلاً مناسباً لفهم جملة «**الممارسات الجاهليّة**» الأخرى، وهي المَيْسِر. وقد رأينا أن نعتمد منظوراً إناسيّاً تحليليّاً مستأنساً بما أنتجه تيّار «**المُجتمع المُضادّ للدّولة**» الذي افتتحه في الإناسة الحديثة الفرنسيّان بيار كلاستر (*Pierre Clastres*) ومارسيل غوشيه (*Marcel Gauchet*) وهو يعتمد، في مواجهة النزعة المركزيّة الأوروبيّة، فكرة محوريّة أساسها أنّ «**المُجتمعات البدائيّة**» ليست «**مُجتمعات دون دولة**» بسبب عجزها الهيكليّ عن إفراز تنظيم يتّخذ شكل دولة، بل لأنّها في الحقيقة «**مُجتمعات ضدّ الدولة**»[84]. فأصحاب هذا التيّار يرون أنّ غياب الدولة في المُجتمعات الموصوفة/الموصومة بالبدائيّة لم يكن نتيجة عجز أو تأخّر تاريخيّ فيها، بل نتيجة قرارٍ واعٍ اتّخذته تلك المُجتمعات من أجل منع الدولة من الظهور[85].

---

(84) سنتكلّم عن الدولة طوال بحثنا في مفهومها الفيبريّ (نسبة إلى عالم الاجتماع الألمانيّ ماكس فيبر Max Weber) بوصفها إحدى «**التجليات التاريخيّة للشأن السياسيّ**»، فهي «**تجمّع للسّيطرة السياسيّة ذو طابع مؤسّسي يحتكر فيه الحاكمون القوّة المادية الشرعيّة**».

Cf.Collectif (Sous la direction de Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui & Bernard-Pierre Lécuyer): *Dictionnaire de la Sociologie*, Librairie Larousse, Paris 1990, article: Etat, p.82.

وعلى خُطى فيبر، نحاول دراسة مسألة الدولة من خلال تحليل التأثير المتبادل بين أنماط الاعتقادات وأشكال التنظيم الاجتماعيّ والأنساق الاقتصاديّة.

(85) انظر بالخصوص: كلاستر، **مُجتمع اللاّدولة**؛ وتقديمه لكتاب مارشل ساهلينز:

Sahlins (Marshall): *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, 1976.

Cf. Gauchet (Marcel): *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Cérès Editions, Tunis, 1995.

وتوجد تفاصيل كثيرة وهامّة حول طُرُوحات هذين المفكّرين في التقديم والتعليق =

وسعياً إلى ضبط المنظومة المؤتلفة لإواليّات المدافعة الّتي اعتمدها المُجتمع العربيّ الغابر ضد انبثاق أيّ نصاب مستقلّ عنه قد يتحوّل إلى بُؤرة سلطويّة سياسيّة تتحكّم فيه، عُدنا إلى كتب الإخباريّين ودواوين الشعر العربيّ وخاصّة منه المتعلّق بالفترة السابقة على الإسلام[86]. وقد اتّضح من هذا التقصّي أنّ نزعة رفض الارتهان للآخر البشريّ كانت متجذّرة عند العرب الغابرة بكيفيّة بارزة في ثقافتهم سلوكاً وأقوالاً. وقد أحسن ابن حزم الأندلسيّ التعبير عن تلك النزعة: «**وكانت العرب بلا خلاف قوماً لَقَاحاً لا يملكهم أحد كمُضَر وربيعة وإياد وقُضاعة**»[87]، فقد اختصر في هذه العبارة ما يمكن أن نسمّيه «**مبدأ اللَّقَاحِيَّة العربيّة**» بمفهوم رفض الانقياد لأيّ سلطة سياسيّة، وهو ما سيؤكّده مرّة أخرى حين الحديث عن هذه النزعة المميّزة للعرب لحظة انبثاق الإسلام بما يختزل كلّ معانيها المُضادّة للدّولة، إذ وضعها مقابل الرضى بجري الأحكام عليهم ودفع الزكاة، أي القبول بسيادة سلطة مستقلّة عنهم والاعتراف بها من خلال دفع جزء من فائض الإنتاج لفائدتها[88].

= المتميّزين لعليّ حرب عند تعريبه مقالتين رائدتين لكلّ من كلاستر وغوشيه: كلاستر (بيار)، "أثريّات العنف أو الحرب في المُجتمعات البدائيّة"؛ غوشيه (مارسيل)، "دَيْنُ المعنى وجذور الدولة (سياسة الدين البدائيّ)"، في: **حول أصل العنف والدولة**، تعريب وتقديم: عليّ حرب، دار الحداثة، بيروت 1985.

وتأصيلاً لمشروعيّة تطبيق مثل هذه الرؤية على المُجتمع العربيّ الجاهليّ، انظر: الزواري (رضا)، "ملاحظات حول نظريّة المُجتمع ضدّ الدولة"، **الفكر العربيّ المعاصر**، العدد 56/ 57، 1988.

(86) يزخر الشعر الجاهليّ بمعلومات إناسيّة حول الفترة الجاهليّة لم تُوفَّ حقّها من البحث والتقصّي، وسنرى لاحقاً تهافت الادّعاء بأنّ معظم ذلك الشعر منحول خلال فترة التدوين. وتكفينا هنا مبدئيّاً إشارة أبي هلال العسكريّ (**كتاب الصناعتين**، ص266) إلى أنّنا «**لا نعرف أنساب العرب وتواريخها وأيّامها ووقائعها إلاّ من جملة أشعارها، فالشعر ديوان العرب، وخزانة حكمتها ومستنبط آدابها، ومستودع علومها**».

(87) ابن حزم الأندلسيّ، **الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، ج2، ص 85.

(88) يقول ابن حزم: «**وأمّا محمّد ﷺ، فلا يختلف أحد في مشرق الأرض وغربها أنّه عليه السلام أتى إلى قوم لَقَاح لا يقرّون بملِك ولا يطيعون لأحد ولا ينقادون لرئيس، نشأ على هذا آباؤهم وأجدادهم وأسلافهم منذ ألوف من الأعوام... وهم أعداد عظيمة قد ملؤوا جزيرة العرب وهي نحو شهرين في شهرين، قد صارت طباعهم طباع السباع وهم ألوف الألوف قبائل وعشائر يتعصّب بعضهم لبعض أبداً، فدعاهم بلا مال ولا أتباع، بل خذله قومه، إلى أن** =

وإذا ما كانت بعض القبائل العربيّة الواقعة على أطراف الجزيرة العربيّة وتُخومها قد خضعت في بعض الفترات السابقة على الإسلام لحكم الأجنبيّ أو للسّيطرة السياسيّة للدّول أو الامبراطوريّات المجاورة (كخضوع الغساسنة في الشام للرّوم في بيزنطة، واللّخميين في العراق للسّاسانيين في فارس، وقبائل عربيّة من اليَمَن للحبشة أو لفارس)، فإنّه من الثابت تاريخيّاً أنّ قبائل وسط الجزيرة في الحجاز ونَجْد وتِهَامَة لم تخضع طوال وجودها قبل انبثاق الدولة الإسلاميّة لأيّ سلطان سياسيّ أجنبيّ مباشر، فقد تواترت الأخبار بأنّ بني حنيفة سُكّان اليمامة كانوا «**قوماً لَقَاحاً لا يدينون بالطّاعة للملوك**»[89] وكذلك كان بنو تميم أكبر القبائل العربيّة في سواد العراق وشرق الجزيرة ووسطها[90]، وعدد كبير من القبائل العربيّة في بادية الشام كقبيلة بَهْراء مثلاً[91].

كما يصدق نفس الأمر على قبيلة قُرَيْش أيضاً مركز انبثاق الدعوة المحمّدية، فقد حاول بعض وجوهها التحكّم في أمر مَكَّة وإعلان نفسه ملكاً عليها، ولكنّه لم يفلح، كالذي ذكروه عن عُثْمَان بن الحُوَيْرِث بن أَسَد بن عَبْد العُزَّى، المعروف بالبطريق، من أنّه طمع في مُلك مَكَّة، فلمّا عجز عن ذلك خرج إلى قَيْصَر سائلاً أن يملّكه على قُرَيْش وأن يحملها على دِينه فتدخل في طاعته، «**فتوّج عثمانَ وولّاه أمرَ مَكَّة، فلَمّا جاءهم بذلك أَنِفوا من أن يَدينُوا لمَلِكٍ وصاح الأَسْوَد بن أَسَد بن عَبْدِ العُزَّى: ألا إنّ مَكَّة حَيٌّ لَقَاحٌ لا تَدِينُ لِمَلِكٍ، فلم يَتِمّ له مراده**»[92].

= **ينحطّوا من ذلك العزّ إلى غُرْم الزكاة، ومن الحرّية والظلم إلى جري الأحكام عليهم**» (**الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل**، ج 2، ص247).

(89) **لسان العرب**، ج2، ص409 (مادّة برح).

(90) تذكر المصادر أنّ المتنبّئ مُسَيْلِمَة الحَنَفِيّ (الكذّاب حسب المأثور الإسلاميّ) رفع صلوات الغداة والظهر والعشاء عن بني تميم بعد زواجه من نبيّتهم سَجَاح معلناً: «**إنّ بني تميم لَقَاح لا إتَاوَة عليهم، يعني الخَراج، فعامّة بني تميم لا يصلّون هذه الصلوات إلى اليوم**» (العسكريّ، **الأوائل**، ص 630).

(91) «**فإذا جُزت جبل عاملة تريد قصد دمشق وحمص وما يليها فهي ديار غسّان من آل جفنة وغيرهم، فإن تياسرتَ من حمص عن البحر الكبير وهو بحر الروم وقعت في أرض بَهرَاء حيّ لَقَاح لا يدينون وهم أهل سؤدد وعزّ**» (الهَمْدانيّ، **صفة جزيرة العرب**، ص 274).

(92) السهَيليّ، **الروض الأُنُف**، ج1، ص112. ويذهب ابن سعيد الأندلسيّ (**نشوة الطّرب في** =

ويبدو أنّ محاولة الروم السيطرة على بعض القبائل العربيّة اللّقاح عن طريق الدين لم تكن الوحيدة، فقد سبقتها أو على الأقلّ تزامنت معها محاولات فارسيّة من نفس القبيل كان مصيرها الفشل أيضاً[93]. كما كانت المحاولات أيضاً من جانب الحبشة، فقد أراد أَبْرَهَة الأَشْرَم قبل قيادته «**حملة الفيل**» على مَكَّة أن يُتوّج محمّداً بن خُزاعي ملكاً على قبائل مُضَر، فاصطدم برفض قبيلة هُذَيْل لهذا المشروع بل وتكفّل أحد رجالها وهو عُرْوَة بن حِيَاض المِلَاصِيّ بقتل ابن خُزاعي[94].

وتبنّياً لاقتراح الفقيد هادي العلوي[95]، فإنّنا نعتمد مصطلح «**اللَّقَاحِيَّة**»

= **تاريخ جاهليّة العرب**، ص 350) إلى أنّ قُرَيْش كانت وراء مقتل ابن الحُوَيْرِث إذ «**دسّت إلى عَمْرو بن جَفْنَة ملك عرب الشام أن يريحهم منه، فوضع له مَنْ سَمَّه**».

(93) يورد ابن سعيد الأندلسيّ (**نشوة الطّرب**، ص327) رفض عَبْد مَنَاف بن قُصَيّ أحد أجداد النبيّ استلحاق الفُرْس قبائل نَجْد وتِهَامَة: «**في زمن قُبَاذ سلطان الفُرْس الذي تزندق واتّبع مَذْهَبَ مَزْدَك وعزل بني نصر عن الحيرة لأنّهم أنفوا من ذلك المذهب، وولّى الحارث الكِنديّ جدّ امْرِئ القَيْس الشاعر. وأمر الحارث أن يأخذ العرب المعديّة من أهل نجد وتِهَامَة بذلك. فلمّا انتهى إلى مَكَّة راسل قُرَيْشاً في الزَنْدَقَة، فمنهم من تَزَنْدَق... ومنهم من امتنع، وكان رأس الممتنعين عبد مَنَاف، جمع قومه وقال: صارت الأديان بالمُلك، وأُذهِبت نواميس الأنبياء والشرائع! أنا لا أتّبع دِيناً بالسّيف وأترك دين إسماعيل وإبراهيم. فبلغ ذلك الحارث فكتب به إلى قُبَاذ، فأمره أن ينهض إلى مَكَّة ويهدم البيت وينحر عبد مناف عنده ويزيل رياسة بني قُصَيّ. فكره ذلك الحارث، وداخلته حميّة العرب فداری عنهم، وشُغِل قُبَاذ بغيرهم**».

(94) الطّبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، ج1، ص551 وما بعدها.

(95) اقترح الفقيد هادي العلوي إطلاق مصطلح «**اللَّقَاحِيَّة**» المشتقّ من الفعل (لَقَحَ) على رفض العرب الغابرة الواعي الإذعان لأيّ سلطة سياسيّة تحكمهم، إذ هو واضح في الثقافة من خلال الشعر والكلام اليوميّ. ورأى أنّ مفردة لَقَاح تداولتها المعاجم والدواوين وكتب التاريخ بنفس المعنى المشار إليه في العبارة المتداولة: «**حَيٌّ لَقَاحٌ**» أو «**قَوْمٌ لَقَاحٌ**»، دون أيّ تفسير ضافٍ لها خاصّة في غياب جذر لها في اللّغة العربيّة يفسّر معناها، قبل أن ينبّهه أحد تلاميذه إلى أنّ الكلمة «**مأخوذة من كلمة (لَقحا) السرْيَانِيَة الّتي تعني: ما وراء المدينة من ضواح وأرياف، وسكّان هذه المطارح بعيدون عن مركز السلطة، وهم في العموم فلّاحون يحكمون أنفسهم بأنفسهم**». انظر: العلوي (هادي)، "من اللّقاحيّة إلى الشورى: مشروع الديمقراطيّة العربيّة في بواكيره"، **النهج**، العدد 8، السنة 12، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربيّ، دمشق 1996. =

للإشارة إلى نزعة رفض الارتهان للبشر الأحياء عند قبائل وسط الجزيرة العربيّة خلال الفترة السابقة مباشرة للبعثة المحمّدية، دون أن ندّعي الإلمام بجميع تفاصيل تلك النزعة الّتي تستحقّ بلا شكّ دراسة أعمق ممّا نحن بصدده.

6 ـ الفرضيّة الأساسيّة للبحث: المَيْسِر إحدى إواليّات اللَّقَاحِيَّة العربيّة؟

ترتكز الأطروحة الأساسيّة لعمل بيار كلاستر في الإناسة السياسيّة على القول بأنّ كينونة الدولة لا يمكن أن توجد إلّا من خلال وجود تقسيم في المُجتمع بين مهيمِنين وخاضعين، وأنّ انعدام تلك الكينونة المخصوصة إنّما هو تعبير عن انعدام حصول أيّ نصاب سلطويّ مستقلّ عن المُجتمع. وفي هذه السبيل، جهدت المُجتمعات الغابرة في استنباط إواليّات تمكّنها من إجهاض كلّ

= وقد أثبتت عودتنا إلى معاجم اللّغة السرْيَانِيَّة صحّة ما قاله العلويّ، حيث وجدنا لفظ ܠܩܚܐ (لقحا) السريانيّ بمعنى «**ضواحي المدينة**» (*confines of/environs d'une ville* (*the city*).

Cf.Costaz (Louis): *Dictionnaire Syriaque-Français-Syriac-English Dictionary-* قاموس سريانيّ عربيّ، p.174.

أمّا في معاجم اللّغة العربيّة، فلم نعثر إلّا على تعريفات فضفاضة لا تشير إلى أيّ علاقة بين معنى اللّفظ ومعنى جذره. ونورد كنموذج لذلك ما جاء في **لسان العرب** (ج 2، ص 583، مادّة لقح): «**اللِّقَاحُ: اسْمُ مَاءِ الفَحْلِ مِنَ الإِبِلِ وَالخَيْلِ... يقال: أَلْقَح الفحل الناقة إلقاحاً ولَقاحاً، فالإلقاح مصدر حقيقي، واللِّقَاحُ: اسم لما يقوم مقام المصدر... وأَصل اللِّقاح للإبل ثمَ استعير في النسَاء، فيقال: لَقِحَت إذا حَمَلَتْ... وقد أَلقَح الفحلُ الناقةَ، ولَقِحَتْ هي لَقاحاً ولَقْحاً ولَقَحاً: قبلته. وهي لاقِحٌ من إبل لوَاقِح ولُقَّح، ولَقُوحٌ من إبل لُقُح... وريح لاقح أي ذات لقاح... لأنّها تحمل الماء والسحاب وتقلّبه وتصرّفه ثم تستَدرّه، فالرياح لواقح أي حوامل على هذا المعنى... وقوم لَقَاح وحيّ لَقَاح: لم يدينوا للملوك ولم يُملكوا ولم يصبهم في الجاهلية سباء. أنشد ابن الأعرابي [الوافر]:**

لَـعَـمْـرُ أَبِـيـكَ وَالأَنْـبَـاءُ تَـنْـمِـي ... لَـنِـعْـمَ الـحَـيِّ فِـي الـجُـلَّـى رِيَـاحُ

أَبَـوْا دِيـنَ الـمُـلُـوكِ فَـهُـمْ لَـقَـاحٌ ... إِذَا نُـدِبُـوا إِلَـى حَـرْبٍ أَشَـاحُـوا

وقال ثعلب: الحيّ اللَّقَاح مشتقّ من لَقَاح الناقة لأنّ الناقة إذا لَقِحَت لم تطاوع الفَحْل، وليس بقويّ».

ورغم هذا الغموض المريب، فإنّ المصادر العربيّة استخدمت المفردة «**لَقَاح**» بكثرة لوصف النزعة الاستقلاليّة عند العرب الغابرة. ولولا خشية التطويل لأوردنا عشرات الأخبار المبثوثة حول هذا الأمر في كُتُب التراث العربيّ.

محاولة تهدف إلى قيام الدولة، وذلك بأن عملت على إفراغ أيّ سلطة سياسيّة حادثة فيها من محتواها، وعدم السماح مطلقاً بأن ينفصل السياسيّ عن الاجتماعيّ في صلبها[96]. إلّا أنّ تلك المُجتمعات قد قامت، بهدف تحقيق وحدتها الداخليّة ومنع إمكانيّة الارتهان لأيّ كان داخلها، باستخراج مبرّر وجودها وجعله خارجها، أي في عالم الآلهة والأسلاف[97]. فهؤلاء هم المشرّعون والمدين لهم بكلّ ما يوجد في المُجتمع، بما لا يدعُ مجالاً للاعتراف لبشر حيّ بأنّه قد يكون مُشَرِّعاً بدلاً منهم[98]. فمن خلال الدِّيْن

(96) Clastres: *La société contre l'Etat* , p.136.

(97) يرى ريجيس دوبريه (Régis Debray) أنّ كينونة أيّ جماعة لا تتحقق إلّا بانغلاقها على ذاتها بهدف تحقيق استقلالها بوصفه العامل الحاسم في ذلك، وهو ما لا يتمّ إلّا برجوع الجماعة إلى أمر متعالٍ. انظر: دوبريه، **كي لانستسلم**، ص 38.

(98) Clastres: *La société contre l'Etat* , p.151.

وقد كان الأنّاس الفقيد حسن قبيسي أوّل من نبّهنا إلى مسألة رفض المُجتمع العربيّ الغابر إسناد السلطة إلى بشر حيّ (**رودنسون ونبيّ الإسلام**، ص 79)، وذلك في قراءته الإناسيّة لما يورده القُرآن حول «**المقاومة الّتي لا هوادة فيها من قبل الجاهليّين وأسلافهم الأوّلين ضدّ أن يكون الرُسُل المبشّرون بالدين التوحيديّ بشراً مثلهم**... [وهي مقاومة] **من فرط حدّتها تكاد تشكّل محوراً يخترق القُرآن من بدايته إلى نهايته**... **حتّى ينتهي الأمر إلى استخلاص عُموميّة هذه الظاهرة وشُموليّتها فيقول**: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف، 23]».

وقد أثّر كتاب قبيسي هذا بعُمق في توجيه بحثنا من خلال نقد خطاب الاستشراق الماركسيّ ممثّلا بماكسيم رودنسون، وخاصّة طرحه المتميّز الذي يعتبر أنّ رفض المُجتمعات الغابرة الخضوع لبشر حيّ هو في جوهره رفض لمبدأ الدولة المتجسّدة في بشر حتّى وإن كانوا أنبياء، وهو اختيار ثقافيّ من قبل «**مجتمعات ما قبل الدولة**» لدين الآباء الأموات الغائبين. ويركّز قبيسي طرحه على انطواء دين الآباء على جرثومة الدولة بالأصل منذ أن ناط المُجتمع مسألة تنظيمه بالآخر وإن يَكُ غائباً، ومن هنا فإنّ صاحب الدولة إنّما يقوم باستغلال هذا الشرخ بتقديم وجه جديد لمبدإٍ قديم كان قد استخرج عن المُجتمع أسباب وجوده ومعنى هذا الوجود عندما اعتقد أنّه يدين بهما للغائب (الآلهة والأجداد، وهو جوهر الدين الجاهلي الذي يسميّه قبيسي متأثّراً في ذلك بالجَاحِظ «**دِين الخَوَافِي**»). فالحضرة الإلٰهيّة تغدو مع صاحب الدولة حاضرة في المُجتمع بوصفه ناطقاً باسمها، وبهذا لن يعود الانقسام بين المُجتمع ومبدئه الخارجيّ، بل يغدو في صُلْبه.

=

(*La dette*)[99] للخارج وللآخر اللّامرئيّ، تسعى الجماعة الغابرة إلى مجابهة

= وقد تعدّدت الآيات القُرآنيّة المشيرة إلى تمسّك العرب بسنن آبائهم، ممّا يشير في آنٍ إلى فكرة رفض الدولة كما طرحها الأنّاسان بيار كلاستر ومارسيل غوشيه بالنّسبة للمُجتمعات الهنديّة الأمريكيّة وأوضحها حسن قبيسي بالنّسبة للعرب الغابرة، وفكرة **«العقيدة الدهْرِيَّة الجاهليّة»** كما قدّمناها. ومن تلك الآيات على سبيل الذكر لا الحصر: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [البقرة: 170]؛ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ * قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: 104]؛ ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾ [الأعراف: 28]؛ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ * قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [لقمان: 21].

(99) كان الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه أوّل من أشار إلى فكرة (**الدَّيْن**) الذي يشعر به البدائيّون تجاه الأجداد الذين ضحّوا في حياتهم في سبيل الجماعة وكذلك بعد موتهم برعايتهم لها، ومن هنا يأتي «ردّ **الدَّين**» إليهم من خلال تقديسهم وتبجيلهم والتوجّه إليهم بالشعائر والأضحيات وطاعة ما سنّوه من أعراف، أي باختصار فكرة (**الألوهيّة**) ذاتها. وهذا «**الشعور بالدَّيْن تجاه الألوهيّة لم يَنِ يتعاظم عبر آلاف السنين، وذلك دائماً بنفس النسبة التي تعاظمت بها ونمت فكرة الله والشعور بالألوهيّة على الأرض**».

Cf. Nietzsche (Friedrich): *Généalogie de la morale*, p. 127.

وحول إشارة نيشته إلى الأصل المشترك لكلمتي (**إدانة**) بمعنى الذنب أو الشعور به و(**دَيْن**) بمعنى الوجوب أو الموجب والمعبّر عنهما في اللّغة الألمانيّة بلفظ واحد هو (*Schuld*)، يعلّق قبيسي بالقول: «**ما لم يجد له نيتشه في حفريّات اللّغة الألمانيّة، وهي ذات طبقات حديثة التكوين، إلاّ تطابقاً تقريبيّاً، قد يجد له آخر في لغة بعيدة الغور تطابقاً واضحاً. إنّه التطابق بين الدين والدَّيْن. فالدين هو المصدر والدَّيْن هو الاسم كما يقول ابن منظور. يقال تديّن الرجل إذا استدان (الديون)، ولكن يقال تدين إذا دان بكذا ديانة، فهو إذن دَيِّنٌ ومُتَدَيِّن**» (**رودنسون ونبيّ الإسلام**، ص84-85). كما يشير أيضاً إلى وجود صلة مشتركة بين (**الدين**) و(**الدَّيْن**) أيضاً في اللّغة الفرنسيّة إذ نجد فيها (**الدائن**) وكذلك (**الديّان**) *Le créancier* بمعنى الإله الخالق (*Le créateur*) من حيث الأصل المشترك في الجَذْر (*créer*). وبهذا، فإنّ المُجتمع الغابر يَدِين في آنٍ بوجوده وبمعنى ذاك الوجود للآباء والأسلاف، وبالتالي فلا سلطان عليه إلّا للآلهة والآباء الأوّلين.

ويشير ابن منظور (**لسان العرب**، ج13، ص167-170، مادّة دين) إلى هذه المعاني المتشابكة بين (**الدين**) و(**الدَّيْن**) وما يرتبط بهما من معاني الألوهة والسياسة: «**الدَّيّان: من أسماء الله عزّ وجلّ، معناه: الحَكَمُ القَاضِي... القهّار... من دان الناس أي قهرهم على الطّاعة... ودِنْتُ الرجل: أقرضته فهو مَدِينٌ ومَدْيُونٌ... وقيل: الدِّينُ: المَصْدَرُ، وَالدَّيْنُ: الاسْمُ... ويوم الدين: يوم الجزاء... والدين: الحساب... والدين: الطّاعة... والدين: العادة والشأن... ودانه دِيناً أي أذلّه واستعبده. وَدِنْتُهُ أَدِينُهُ دَيْناً: سُسْتُهُ. ودِنْتُهُ: مَلَكْتُهُ. ودُيِّنْتُهُ أي مُلِّكْتُهُ. ودَيَّنْتُهُ القومَ: وليته سياستهم... وناس يقولون**: =

الانقسام الذي يتهدّدها، وإيجاد حلّ «**سياسيّ**» لمسألة انفصال نصاب سُلْطويّ مميّز داخلها يحتمل أن يستغلّه من يدّعي «**الكلام**» باسم المتعالي لبناء سلطة سياسيّة خاصّة منفصلة عن الجماعة، ومن ثمّ فرض سلطته تلك عليها.

ومنعاً لارتهان الإنسان للإنسان، وبالتالي «**طلب المساواة**» ولو من خلال «**الارتهان للغيب**»، عملت المُجتمعات الغابرة على إيجاد شكل دينيّ يمكّنها من مجابهة الانفصال الذي يتهدّدها، وهو الانفصال الذي يتضمّن إمكانيّة الظهور في صورة سلطة سياسيّة قد تتّخذ شكل دولة «**تمثّل حيّزاً لتجمّع المهيمنين، مستقلّاً ومنفصلاً عن سائر الفضاء الاجتماعيّ**»[100]، وذلك بالعمل على تحييد هذه الإمكانيّة بابتداع إواليّات تمكّن من إفراغ أيّ سلطة محتملة مستقلّة عن الكيان الاجتماعيّ من محتواها.

إلّا أنّ الارتهان للغائب من خلال الدين، إنّما هو في الحقيقة استخراج للانقسام الداخليّ والقذف به إلى خارج المُجتمع بهدف منع حدوثه، وهو ما يمكن اعتباره مفارقة من حيث أنّه رضى في نهاية المطاف بوجود انقسام، حتّى ولو كان مطروداً خارج المُجتمع. وهذه المفارقة هي الّتي تجعل من قيام الدولة احتمالاً قائماً، بل وشرط وجودها أيضاً. فما دام ادّعاء بعض البشر التكلّم باسم الآخر المتعالي (النبوّة)، وبالتالي احتكار التحدّث باسمه عن تنظيم الشأن الجماعيّ، احتمالاً قائماً؛ فإنّ إمكانيّة تحقّق الدولة تغدو متأكّدة حين يغدو الارتهان للآخر المتعالي الغائب ارتهاناً في الواقع للآخر البشريّ الحاضر (النبيّ).

وعلى خُطى مارسيل غوشيه، نرى أنّ مفتاح مسألة الدولة ينبغي أن يُبحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينيّة[101]، «**ذلك أنّ فهم السبب الذي أراد به**

= **ومنه سُمّي المصر مدينة. والديّان: السائس... والدين: ما يتديّن به الرجل. والدين: السلطان. والدين: الوَرَع. والدين: القهر**».

(100) Terray: «Une Nouvelle anthropologie politique?», *L'Homme*, n° 110, Fasc. 29 [2], Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1989, pp. 5-29, p.6.

(101) تختلف رؤية مارسيل غوشيه هذه تماماً عمّا يراه رائد المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة إميل دوركهايم من أنّ «**تدين البدائيين تمليه ضرورة بدائيّتهم**» وعمّا يراه رائد المدرسة البنيويّة =

البشر بأجمعهم أن يكونوا مدينين لإرادة اللّامرئيّ، والسبب الذي جعل المُجتمعات تصرّ على أن تعقل أنّ عِلّة وجودها تتعلّق بشيء مغاير لها، معناه فهم السبب الذي جعل قيام الدولة أمراً ممكناً في لحظة من لحظات الصيرورة الإنسانيّة الاجتماعيّة»[102]، أي بعبارة أخرى، فهم سبب الانقسام الناشئ عن اقتناع جازم وعميق عند البشر بأنّهم مدينون بنظام عالمهم إلى تدخّل قوى غيبيّة لامرئيّة وبرّانية من خارج المُجتمع، تحتكر عمليّة إضفاء المعنى على الوجود وعلى كينونة الأشياء وعلى المُجتمع. إلّا أنّ هذا الارتهان للقوى المفارقة هو من نمط مختلف كلّ الاختلاف عن آليّة الخضوع للدّولة وقدرتها على الإخضاع القسريّ باستخدام القوّة (بأشكالها الصلدة واللّيّنة)، أو التهديد باستخدامها. فالانفصال الذي تنبثق بموجبه الدولة، يحدث بين بشر أحياء حاضرين ومتساوين (بصفة مبدئيّة)، ثمّ تعمل الدولة على تعميق الفوارق بينهم، وهو ما يمثّل الشرط الضروري لانبثاق الدولة ذاتها، وبالتالي شرط ديمومتها. أمّا انفصال الآلهة والأسلاف عن البشر، فيتميّز بكون الآلهة والأسلاف هم «**أسياد المعنى**» وأسياد البشر الحاضرين، ومن هنا تَساوي جميع البشر الأحياء أمام عبوديّتهم للّامرئيّ. إلّا أنّ هذا الانفصال والانقسام الأصليّ يغدو جرثومة انبثاق الدولة نفسها حين يغدو التمايُز بين البشر لا يُعقل إلّا تبعاً لانقسامهم بين آمر ومطيع. فوجود الدولة تاريخيّاً لم يصبح ممكناً إلّا لأنّه كان احتمالاً قائماً في أصل ذاك الأمر الخفيّ الذي أوجب على المُجتمع أن يقرأ نفسه في مرآة أمر مغاير ومفارق له، دون أن يعني هذا أنّه كان محتّماً أن تظهر تلك الخارجيّة في يوم من الأيّام في شكل دولة[103].

إنّ المُجتمع العربيّ الجاهليّ لوسط الجزيرة العربيّة لم يعرف الدولة، إلّا أنّه لم يكن يجهلها أو يجهل إمكان انبثاقها بقدر ما جهد في الحيلولة دون ظهورها. إلّا أنّ الدرس التاريخيّ يفيدنا أنّ جهده ذاك باء في النهاية بالفشل بسبب أنّ مبدأ الدولة ذاته كان مضمراً و مكبوتاً في تكوينه الأصليّ مذ ارتضى

= في الإناسة كلود ليفي ستروس من أنّ الفكر الأسطوريّ «**ضرب من الفكر الأوّلي المفروض على البدائيين بحكم وضعهم الماديّ**».

(102) سركيس (إحسان)، **الآداب القديمة وعلاقتها بتطوّر المُجتمعات**، ص34.

(103) نفسه، ص35.

جعل مبدأ وجوده خارجه، والخضوع لذلك المبدأ الخارجيّ، وهو ما سيستغلّه المقال الدينيّ الذي سيبشّر به نبيّ الإسلام. فلئن كان هذا المقال الجديد قدّم النبيّ بوصفه بشراً حيّاً متساوياً مع البشر الآخرين في بشريّتهم، فإنّه قدّمه أيضاً بوصفه «**نبيّا**» متعالياً عليهم حين اعتبره الناطق الشرعيّ الوحيد باسم الواحد الأحد الذي يجب التوجّه إليه عوضاً عن الآلهة المتعدّدة. كما قدّمه أيضاً بوصفه مشرّعاً حيّاً ناطقاً باسم الله، يُضفي على الأشياء والإنسان والمُجتمع معاني جديدة بديلا من المعاني الموروثة والجامدة التي خلّفها الأسلاف الأموات.

وبما أنّ «**انقسام المُجتمع على ذاته وما ينجم عنه لا يوجد بصفة نظريّة تتيح لنا البحث فيه نظريّا**،[. . .إذ هو] **ممارسة دائمة تقع على علاقات معاشة وفي واقع محدّد**»(104)، فإنّنا نجازف في هذا الإطار النظريّ العامّ بطرح فرضيّة نبغي أن تكون أساساً لبحثنا مفادها أنّ :

«**المَيْسِر الجاهليّ إواليّة أساسيّة وشاملة**(105) **من إواليّات دفاع المُجتمع العربيّ الغابر ضدّ انبثاق نصاب سلطويّ صُلْبه مستقلّ عنه، أي الدولة**».

ومن هنا، فإنّ عملنا الأساسيّ يستهدف في المقام الأوّل إثبات كلّية ظاهرة «**المَيْسِر الجاهليّ**» في العموم، وغائيّتها السياسيّة الخافية على وجه الخصوص؛ ومن ثمّة اختبار فرضيّتنا الزاعمة بأنّ المَيْسِر كان «**إواليّة لقاحيّة**» تتكامل فيها جملة أبعاد دينيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وتتضافر، للعمل بفعاليّة على منع تركّز سلطة سياسيّة و«**انبثاق نصاب سلطويّ منفصل عن المُجتمع**» هو «**الدولة**». وهو ما نرجو أن يمثّل إضاءة جديدة لمسألة تكوّن الدولة الإسلاميّة في المجال العربيّ من خلال عملها على تحطيم بعض الإواليّات التي كانت ممانعة لانبثاقها والتي يمثّل

---

(104) هنا (غانم)، "من أيديولوجيا السلطة إلى الدولة"، في: **المعرفة والسلطة في المُجتمع العربيّ**، معهد الإنماء العربيّ، بيروت 1988، ص185.

(105) تتعدّد الإواليّات الّتي ابتدعتها المُجتمعات البدائيّة لمنع الارتهان للآخر البشريّ، وهي في ما يخصّ المُجتمع العربيّ الغابر: الحرب الدائمة ضدّ جماعات أخرى، مؤسّسة الثأر، المنافرة، الكرم المبالغ فيه، الوصايا، الدّيات (مؤسّسة العقل)، التحكيم، . . . وإن كنّا وطّنّا العزم على دراسة هذه الأشكال من الإواليّات وغيرها من منظور إناسيّ وجعلنا من ذلك مشروع العُمْر، فإنّ غرض هذا البحث أن يسعى للكشف عن أن المَيْسِر هو أيضاً أحد تلك الأشكال.

المَيْسِر إحداها، وسعي الدولة الجديدة إلى استبدال تلك الإواليّات بأخرى تخدم هدفها في التوحيد الدينيّ لكن وبالخصوص هدفها في التوحيد السياسيّ.

7 ـ المنهج والمَظانّ: الإناسة المنفتحة والنصوص المغيّبة

ولئن كان منهجنا في هذا البحث المختصّ بحقل الإناسة السياسيّة معتمداً بالأساس على طروحات المدرسة الفوضويّة في الإناسة السياسيّة ويمثّلها الأنّاسان مارسيل غوشيه وبيار كلاستر بالخصوص[106]، فإنّه سيفيد أيضاً من طروحات المدرسة الفرنسيّة في الإناسة الثقافيّة وعلى رأسها الأنّاس جورج بَالَانْدِييه (*Georges Balandier*)، كما أنّه لن يتنكّر لفتوحات الإناسة الدلاليّة التي تعتبر أنّ كلّ تجربة تاريخيّة لشعب من الشعوب مسجّلة في طبقات متتالية من نسيج لغة ذاك الشعب إذ «**اللّغة هي الرَّحِم التي تتمخّض عنها جميع الوسائل الذهنيّة أو الماديّة التي صنعتها الأجيال المتعاقبَة لذلك الشعب**»[107]. ومن هنا، تُمثّل الإناسة الدلاليّة وسيلة للكشف عن ثقافة الإنسان العربيّ في فترتَي الجاهليّة وصدر الإسلام عن طريق لسانه مستندة في ذلك إلى تحليل جملة المعطيات التي

---

(106) مثّل استخدام المنهج الإناسيّ المُقارَن أحد المطالب الملحّة والمتكرّرة في كتابات محمّد أركون رغم عدم تناوله إلى حدّ الآن، على حدّ اطّلاعنا، تطبيقاً مباشراً لهذا المنهج على الإشكاليّات التي يثيرها بخصوص بنية الفكر الإسلاميّ ومناهجه، مقتصراً على تناولها من زاوية نظريّة تنظيريّة فحسب، رغم أنّ أعماله تفتح مجالات واسعة للتّفكير في اللّامفكّر فيه في تراثنا. ويبرّر أركون دعوته لاتّباع المنهجيّة الإناسيّة بكونها ضروريّة «**لإضاءة تلك المواجهة التاريخيّة بين سياق غياب الله، وسياق عودته، أو بين سياق انحسار التقديس وسياق عودة التقديس. فالتقديس يعود الآن إلى أوروبّا، وهناك فراغ روحيّ هائل، وذلك لأنّ المنهجيّة الأنثروبولوجيّة لا تهتمّ فقط بالوقائع والأسماء والأحداث التي تحصل في وضح النهار، وإنّما تهتمّ أيضاً بالجوانب الغامضة والمخفيّة من التاريخ المقارن للأديان والثقافات والحضارات. إنّها تهتمّ بالوظائف الرمزيّة، وعمليّات الإبداع المجازيّ، والأسطرة، والمخاتلة، والأدلجة، والتقديس، والتعالي. وكلّ هذه الآليات مرتبطة بالخيال أو بالمتخيَّل أكثر ممّا هي مرتبطة بالعقل أو بالفعليّة العقليّة. وهي موجودة في جميع الثقافات وإن اختلفت أديانها ولغاتها. ولذلك قلنا بأنّ المنهجيّة الأنثروبولوجيّة هي الأصلح للاستخدام، وذلك لأنّها تدرس جميع الثقافات البشريّة وتقارن بينها رافضة تفضيل إحداها على الأخرى بشكل مسبق**» (**قضايا في نقد العقل الدينيّ**، ص214).

(107) دياني (باتيه)، "اللّغات والتاريخ الأفريقي"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، ص257.

تمدّنا بها اللّغة العربيّة عبر مصطلحاتها الجاهليّة (الأوابد) ثمّ الإسلاميّة (الاصطلاحيّة والشرعيّة)، كي نُظهِر في آنٍ جملة التحوّلات الحادثة في أنماط السلوك الثقافي العربيّ وأساليب التفكير المتباينة بين الفترتين، ومن ثمّ نعاين **«ميدانيّاً»** بعض حلقات التحوّل التاريخيّ الكبير، ونقصد به نشأة الدولة الإسلاميّة.

وقد بدا لنا أنّه لا مندوحةَ في استخدامنا جملة هذه المناهج من تجاوز جمع المأثور والأدب المكتوب أو المنقول نحو تحليل الرموز الأدبيّة الخاصّة بموضوع بحثنا (المَيْسِر) من أساطير وأمثال وقصص، ومن ثمّ محاولة إعادة بناء كامل للأفكار التي تحملها اللّغة بشأنه، وخاصّة تلك التي لا ترجع إلى أثر معيّن أو إلى خطاب منظّم، وهو ما يستدعي تفكيك الرموز انطلاقاً من المفردات ومن تقسيم الفكرة ومن وسائل التقعيد ومن البحث عن بنية اللّغة سعياً نحو تحديد نماذج المعرفة التي تبلورت فيها نظرة عرب الجاهليّة إلى العالم وإلى تاريخهم، ممّا قد يسمح بالكشف عن مجموعة النُّظُم التي كانت تتحكّم في اجتماعهم، أي التصوّر الميتافيزيقيّ والأخلاق والمعارف المتعلّقة بعلم الكائنات والجماليّات والدين والتقنيات، إلخ[108]... وهو ما يستلزم كخطوة أولى بسط رؤيتنا لطبيعة الدين الجاهلي نفسه بوصفه الإطار العامّ والشامل للرّؤية الجاهليّة للوجود والإنسان، إذ أنّ الصبغة الدينيّة لموضوع بحثنا تدفع دفعاً إلى تحديد طبيعة ذلك الدين، ناهيك أنّ منهجنا ذاته يتطلّبه كما سنرى.

ومن هنا، فإنّنا لن نستبعد التاريخ والأثريّات وعلم الأديان المقارن وسائر العلوم الإنسانيّة الأخرى الّتي يمكن أن تضيء بعض جوانب موضوع البحث، مع اعتمادنا النّص القُرآنيّ مرجعاً أساسيّاً بوصفه **«ثمرة للتّفاعل مع الواقع الحيّ التاريخيّ»**[109] الذي جاء القُرآن معبّراً بالدرجة الأولى عن حالته وحاجاته

(108) تحوّل اللّغويّون في عصر التدوين مدفوعين بإرادة فهم النّص القُرآني ودون وعي منهم إلى أنّاسين. فقد اتّصلوا مباشرة بالعرب البدو الذين لم تفسد الحضارة لسانهم لأخذ أصول معاني الألفاظ المذكورة في القُرآن، وأنجزوا بذلك مدوّنة بالعادات الجاهليّة المتّصلة ببعض الألفاظ القُرآنيّة التي دثرت معانيها بفعل التحوّل الكبير في المعتقد والسلوك. وبذلك فإنّ معاجم اللّغة، ومن ورائها تفاسير القُرآن، تمثّل منجماً للمعلومات الإناسيّة الخاصّة بالفترة الجاهليّة.

(109) أبو زيد (نصر حامد)، **مفهوم النّص: دراسة في علوم القُرآن**، ص24 وما يليها.

وتطلّعاته، وهو النّص الذي سيتمّ الانطلاق منه نحو رحاب المدوّنة التراثية العربيّة الّتي تراءى لنا أنّها حافلة ببيانات تمسّ موضوعنا بصفة مباشرة في أحيان قليلة وبصفة غير مباشرة في معظم الأحيان، ممّا يجعلها بحقّ «**نصّاً جامعاً**» (*architexte*) تتوزّع أجزاؤه كالفسيفساء في المعاجم اللّغويّة وفي الأسماء والرموز التي تتضمّنها الأشعار والأخبار والمرويّات والأمثال والأساطير وكتب تفسير الأحلام، وقد تؤدّي قراءتُه من منظور جديد إلى استخلاص «**نصّ شامل**» (*hypertexte*) كامن يخصّ ما نروم الغوص في مجاهيله، ألا وهو «**المَيْسِر الجاهليّ**»[110].

وبما أنّ لكلّ ظاهرة أو مؤسّسة اجتماعيّة، ولكلّ جماعة بشريّة أيضاً، هويّة خاصّة يتبعها ماضٍ مسجّل في التمثيلات الجماعيّة لتقليد يفسّرها ويبرّرها، فإنّ المأثور هو ما يتكفّل بإدامة ذلك التقليد حيّاً في الذاكرة الجَمْعيّة، وإدامة تجليّاته على السطح الاجتماعيّ للممارسة. وبما أنّ «**لكلّ مأثور سطحه الاجتماعيّ**» الذي لولاه «**لانقطع المأثور عن الانتقال، وأصبح غير ذي وظيفة، فيفقد مبرّر وجوده وتهمله المؤسّسة التي تشدّه**»[111]، فإنّ ما ترويه المصادر من شتات حول المَيْسِر هو في نهاية الأمر مأثور يُعبّر عن واقع اجتماعيّ قد يكون تمّ تجاوزه عياناً، إلّا أنّه لا يزال محفوظاً في تلافيف الذاكرة الجمعيّة وفي ثنايا اللّغة. وبالتالي، فإنّ المأثور لا يني عن التأثير في الواقع الحيّ المباشر الراهن حتّى وإن كان هذا الواقع منقطعاً عن جذوره الأولى. فالمأثور لم ينقطع تأثيره عبر التاريخ العربيّ الإسلاميّ إلّا على المستوى الاعتقاديّ وبسبب الرغبة في القطع مع جذوره الجاهليّة، أمّا لغويّاً فهو لا يزال حيّاً يفعل فعله، حتّى بعد أن حرّفت أو شوّهت اللّغة بعض صور الواقع الذي وُلد فيه، أي السطح الاجتماعيّ الذي عبّر عنه. ولعلّه من حسن حظّنا أن كانت اللّغة العربيّة بمثل هذه الفعاليّة في تأمين التواصل

(110) وهذا رغم عدم تدوين جميع الآداب العربيّة الجاهليّة بحسب شهادة أبي عَمْرو بن العلاء الذي ينقل عنه محمّد بن سلّام الجُمَحِيّ (ت 232 هـ) قوله (**طبقات فحول الشعراء**، ص22): «**ما انتهى إليكم ممّا قالت العرب إلاّ أقلّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علم وشعر كثير**».

(111) فانسينا (جان)، "المأثور والمنقول ومنهجيّته"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، ص161.

مع الجذور بخصوص مسألة المَيْسِر، حتّى وإن كان ذاك التواصل في صورة شتات متفرّق في دواوين الشعر القديم وبُطُون كتب اللّغة والأدب والسِّيَر والأخبار والحديث والفقه والتفسير، وحتّى وإن كان حفظه قد تمّ في بُطُون كتب دينيّة المنزع كان هدفها في الغالب مجرّد بيان فساد الاعتقادات الحافّة بالمسألة، أو في ثنايا كُتُب اللّغة والأدب لأسباب محض لغويّة، وإن لم نعدم في جميع تلك الحالات وجود دوافع تمجيديّة للعنصر العربيّ قد تكون مثّلت في إحدى لحظات التاريخ ردّة فعل على ما يسمّى «**النزعة الشعوبيّة**».

ومع تنامي الوعي باحتواء تلك المصادر عشرات الألفاظ والمصطلحات والرموز والإشارات التي قد تكون ذات دلالات قيّمة بخصوص مسألة «**المَيْسِر الجاهليّ**»(112) وأسباب تحريم الإسلام له، تنامى الوعي لدينا أيضاً بأنّ فهم الدلالات الحقيقيّة لتلك الألفاظ والرموز يتطلّب إطاراً نظريّاً شاملاً يسمح

(112) يمثّل كتاب ابن قُتَيْبَة الدينَوَريّ أحد أهمّ المصادر الّتي تناولت مسألة المَيْسِر رغم أنّه لم يعتمد فيه، حسب ما جاء في خطبة الكتاب، سوى ما جاء من شذرات في بعض الشعر الجاهليّ (خاصّة شعر تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل) وشعر الحقبة الأمويّة (خاصّة الطِّرِمَّاح)، ذلك أنّ «**المَيْسِر أمر من أمور الجاهليّة قطعه الله بالإسلام، فلم يبقَ عند الأعراب إلا النَّبْذ منه اليسير، وعند علمائنا إلاّ ما أدّى إليه الشعر القديم، من غير أن يجدوا فيه أخباراً تؤثر أو روايات تحفظ.. .إنّما يعرض في شعر المكثرين من ذكره البيتان والثلاثة... ولم أجد السبب إلى ما التمسته إلاّ جمع الأبيات في المَيْسِر وتدبّرها، والاستدلال على كيفيته باعتبارها، ففعلت ذلك، وأودعت كتابي هذا منه ما أدّى إليه النظر ودلّ عليه الاستخراج**». ولنا في صدق ابن قُتَيْبَة وموضوعيّته العلميّة ما يغني عن كلّ تعليق. ويبدو كتاب ابن قتيبة الوحيد الذي وصلنا من الكتب العربيّة القديمة المخصّصة للمَيْسِر، وقد ذكر ابن النديم (**الفهرست**، ص82) أنّ للأصمعيّ (أبو سعيد، عبد الملك ابن قُرَيْب الباهليّ) [ت 215 هـ] (**كتاب المَيْسِر والقِداح**)، لكنّه يبدو مفقوداً في الوقت الحاضر. كما ذكر خير الدين الزركليّ (**الأعلام**، ج6، ص147) (**كتاب المَيْسِر والقِداح**) لابن حَيُّوس (الأمير أبو الفتيان، مصطفى الدولة، محمّد بن سلطان بن حيُّوس الغَنَوِيّ) [394-473 هـ]، وهو مفقود على غِرار كتاب الأصمعيّ على ما يبدو. وفي نهاية القرن 18 م ألّف العلاّمة مرتضى الزَّبِيديّ (أبو الفيض، محمّد بن محمّد الحسينيّ) [1145-1205 هـ] صاحب (**تاج العروس**) كتاب (**نشوة الارتياح في بيان حقيقة المَيْسِر والقِداح**)، وهو مجرّد تعليق على بعض الألفاظ المتعلّقة بالمَيْسِر ممّا جاء في تفسير البُرهان البقاعي المسمّى (**المناسبات**)، جمعه من بعض كتب اللّغة كـ **لسان العرب** وتهذيب **اللّغة** وغيرها. وقد نشره المستشرق السويدي الكونت كارلو لندبرج =

بالخصوص بإعادة فهم ما حواه ديوان العرب من عشرات المقاطع الشعريّة التي تناولت المَيْسِر وأساء الأسلاف فهمها أو أرادوا لها أن تبقى مُبهمة مستعصية على فهم معاصريهم ومن يأتي بعدهم.

وقد بدا لنا أنّ هذا الإطار لن يكون كافياً بذاته لتحقيق ما يُنتظر منه من نتائج، وأنّه لا بدّ من ديمومة حضور الوعي بأنّ بعضاً من تلك الدلالات قد يكون خافياً عنّا راهناً بفعل ما أُسدِل عليه خلال مختلف أطوار المرحلة الإسلاميّة من إهمال وتغييب استنقاصاً من الفترة الجاهليّة. ذلك أنّ الشؤون الجاهليّة في معظمها قد أعيد تشكيلها خلال الفترة الإسلاميّة الكلاسيكيّة في ضوء معايير الرؤية الدينيّة، وتحت ضغط إكراهات عصر التدوين بسياقاته وملابساته ورهاناته الثقافيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وبمنظوره الخاصّ المغاير لما كانت عليه الطّبيعة الثقافيّة للحقبة الجاهليّة[113].

ومن هنا، ارتأينا أن يتركّز الاهتمام والبحث في مسألة العلاقة، من حيث التفاعل أو الانقطاع، بين الإسلام كحدث قرآني، كحيّز مقدّس، والإسلام في تجلّياته وأشكاله التاريخيّة التي أُسبغت عليها صفتا القداسة والتعالي بصورة اعتباطيّة، و«**بهذا لا تعود الظاهرة الدينيّة تُتناول على صعيد كلاميّ فقط، بل على الأرض الصُّلبة للتّاريخ والاجتماع**»[114]. وهو ما يعني أن تكون قراءتنا للمصادر قراءة جديدة تعتمد تفكيك الصورة المركّبة للمَيْسِر خلال عصر التدوين حتّى نتعرّف على ماهيّته، خاصّة ونحن نرى أنّ تلك المصادر أوضحت بقدر ما حجبت، ممّا يدعونا إلى استعادة النصوص المغيّبة بفعل المصالح والأهواء،

= (Carlo Landberg) المعروف باسم عمر السويدي [ت 1924 م] ضمن: **طُرَف عربيّة**، مطبعة بريل، ليدن، 1203 هـ، الكرّاس الأوّل، ص39-55.

(113) من المفيد قراءة الدلالات السوسيولوجيّة للتّفاعلات النّصية في المدوّنة الإخباريّة العربيّة، فهي معبّرة بلا شكّ عمّا يسمّيه ميشيل فوكو «**الممارسات غير النصيّة**» (*pratiques non textuelles*) أي جملة المعايير الجماليّة والدينيّة والسياسيّة والأيديولوجيّة المُحايِثة للنّصوص والمتحاورة معها عند إعادة إنتاجها، وهي تشي بالتالي عن موقف مّا حيال المُجتمع والتاريخ «**الجاهليّين**» موضوع النصوص.
Cf. Foucault (Michel): *L'Archéologie du savoir*, p.61.

(114) Arkoun (Mohamed) & Guardet (Louis): *L'Islam hier et demain*, p.146.

تفسيراً وتأويلاً وشرحاً، أي تفكيك تلك النصوص بقسميها (الحاضر المهيمن والغائب المُهمّش) بهدف «**تحويلها إلى نصّ اجتماعيّ تاريخيّ قابل للبحث العلميّ**»[115]، وهو ما يتطلّب إسنادها إلى تجربة اجتماعيّة وتاريخيّة هي تجربة «**الجاهليّة المتأخرّة**» التي تحتاج بصفة مُلِحّة أجوبة نظريّة جديدة قد تكون برأينا مفتاح فهم التجربة الاجتماعيّة والتاريخيّة لـ«**الإسلام الأوّل**». أي باختصار قراءة اللّامَقُول في النّصوص أكثر من المَقُول، والتركيز على المغيَّب فيها، لكن وبالأخصّ قراءة متّسِمة بروح «**هرطقيّة**» من حيث الجرأة على طرح الفرضيّات «**غير المعقولة**» لإبراز معقوليّة ما تريد تلك النصوص إعلانه أو تغييبه.

8 ـ أقسام البحث:

وسعياً لإنجاز مثل هذا العمل، سيتمّ تناول المسألة من خلال أربعة أبواب يتضمّن كلّ باب منها أربعة فصول. ويختصّ الباب الأوّل بما اعتبرناه تجلية لحقيقة المَيْسِر الضائعة إذ سيتمّ في أوّل فصوله تصحيح الصورة المشوّهة التي وصلتنا عن المَيْسِر من حيث مُماهاته عند معظم المصادر الكلاسيكيّة الإسلاميّة بالقِمَار، لنحاول في الفصل الثاني بيان الإطار القُرآنيّ لتحريمه بوصفه عنصراً في منظومة طقوس وثنيّة هي المقصودة بالهدم، وذلك قبل تناول كيفيّة لعب المَيْسِر وشروطها الإجرائيّة وجملة اللّوازم والتقنيات المستخدمة فيه في الفصل الثالث، وأخيراً نقد ما وصلنا من المصادر حول المَيْسِر وتقديم رؤية جديدة بشأنه لسدّ بعض ما تراءى لنا فيها من أمور إجرائيّة سكتت عنها، وبيان أهميّة ذلك في الكشف عن بعض الأبعاد المغيّبة في المَيْسِر، وهي الأبعاد التي سيتمّ تناولها بالتحليل في الأبواب المُوالية من البحث.

أمّا الباب الثاني، فسنركّز فيه على بيان البُعديْن الاجتماعيّ والدينيّ للمَيْسِر بحيث نشير في فصله الأوّل إلى دوره الهامّ من الناحيتين الاجتماعيّة والاقتصاديّة، لنتناول في الفصل الثاني المَيْسِر بوصفه طقساً سِحْريّاً من طقوس الاستمطار، وهو ما يمهّد لتناول بُعده الدينيّ وعلاقته الوثيقة بمسألة الأنواء وبيان

(115) نبي (سربست)، "البحث في الإسلام المحمّدي محاصراً"، **النهج**، العدد 8، السنة 12، دمشق 1996، ص191.

أنّه كان أحد طقوس الديانة الجاهليّة النجوميّة، وهو ما سيكون محور الفصل الرابع المُمَهِّد بدوره للباب الثالث الذي سنفصّل فيه الحديث عن علاقة المَيْسِر بالجنس المقدّس في ارتباطه بمسألة الاستمطار.

وينقسم الباب الثالث أيضاً إلى أربعة فصول ندرس في أوّلها علاقة المَيْسِر بعبادة القَمَر بوصفه إلٰهاً للجنس، لنتطرّق في الفصل الثاني إلى علاقة النساء بالمَيْسِر وبيان أنّه كان طقساً للجنس الرمزيّ، وذلك تمهيداً للحديث في الفصل الثالث عن علاقته بالبِغاء المقدّس، ومن ثمّ الحديث في الفصل الرابع عمّا نفترضه من أنّ المَيْسِر كان بديلاً من طقس وأد البنات عند العرب.

وبوصولنا إلى هذه المرحلة من البحث، نكون قد أرسينا الأُسس التي تمكّن من بيان البُعْد السياسيّ للمَيْسِر بوصفه «**إواليّة مُضادّة لانبثاق الدولة**»، وبيان أنّ الإسلام إنّما قصد بتحريمه ضرب الجوانب الوثنيّة فيه، لكن وبالأخصّ ضرب إحدى الإواليّات القبليّة المُمانِعة لانطلاق دولته نحو رحاب التوحيد السياسيّ للعرب، وهو ما سيكون محور الباب الرابع وموضوع فصله الأوّل بيان أنّ المَيْسِر كان آليّة ضامنة لعدم انبثاق دولة في الوسط القبليّ المفتّت بفعل ما يسيطر عليه من عنف بنيويّ، وهو ما يمهّد لتناول مسألة ذاك العنف وبيان دوافعه وأساليبه وأهدافه مع بيان أنّ المَيْسِر كان «**إواليّة لاشكلية**» له، وهذا هو محور الفصل الثاني. أمّا في الفصل الثالث، فسنحاول بيان أنّ المَيْسِر كان وجهاً عربيّاً لإواليّة كونيّة مانعة لانبثاق الدولة عرفتها أغلبيّة الشعوب القديمة، وهو ما يمهّد للفصل الرابع والأخير ونعود فيه إلى بيان الظروف والملابسات التي تمّ فيها تحريم المَيْسِر وتعويضه مع الإسلام بمؤسّسة جديدة ستحتفظ بنفس أبعاده الاجتماعيّة والاقتصاديّة لكن مع اختلاف اللّبوس الدينيّ، وهي مؤسّسة الزكاة على ما نفترض، وهو ما سيسبّب انقلاب الوظيفة السياسيّة للمَيْسِر إلى نقيضها، إذ ستغدو مؤسّسة الزكاة دعامة للدّولة الإسلاميّة الناشئة في حين كان المَيْسِر إواليّة مانعة لانبثاق مثل ذلك الكيان.

فصل تمهيديّ

مُلاحظات أوّليّة في طبيعة الدين الجاهليّ

ذهبت الخطابات التي تناولت الدين العربيّ الجاهليّ مذاهب شتّى. فمنها من أسرف في بيان «**فساد عقائده**» من حيث هو دين «**شِرْك بالله**» و«**عبادة أوثان وحجارة**»، وهذا دَيْدَن الخطاب الإسلاميّ بالخصوص الذي ما زال تأثيره ظاهراً في عُموم الدراسات المعاصرة. ومنها من قصر جهده على بيان أنّه كان «**ديناً طوطميّاً**»، وهو ما لا يتماشى مع طبيعة ذلك الدين كما نرى، وكما سنحاول البرهنة عليه لاحقاً. ومنها من خيّر القول بتضمّنه «**أطواراً دينيّة مختلفة ومتراكبة**» بما في ذلك عبادة الحيوان والأشجار ومنابع الماء وعبادة الجنّ والنجوم والأوثان[1]، إلى جانب عقيدة دهريّة، مع اختلاط كلّ ذلك بمظاهر سطحيّة من

(1) ممّن يرى هذا التراكب المؤرّخ هشام جعيْط حين يقول: «**إنّا نلمس عنصراً خارجيّاً استُجلب من الشمال أو من الجنوب، وهي الآلهة التي تمثّل نمطاً جديداً من التديّن لدى عرب الشمال المتحضّرين أو في وسط الجزيرة عند أبناء معدّ، وعنصراً قديما ذاتيّاً أتى من الغياهب متمثّلاً في التبرّك بالحجارة والأشجار المحرّمة وفي مؤسّسة الحرم...**». إلّا أنّ جعيط لا يبيّن دوافع استيراد العرب الآلهة ولا كيفيّة تعايشها وظيفيّاً وبنيويّاً مع طقوس «التبرّك» بالأحجار والأشجار. وإن كان جعيط ينكر القول بعبادة العرب الأحجار، فهو يقول بتقديسها لأنّها مستقرّ الآلهة. ولا ندري هنا هل سبق تقديس الأحجار استيراد الآلهة أم أنّه حدث بعدها؟

يقول جعيط (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص 96): «**من الغلط أن يقال إنّ العرب كانوا من عبدة الأحجار، فالحجر إنّما هو رمز لمقرّ الإله... وسنرى أنّ الكَعْبَة... هي البيت لاحتوائها على بيت إيل، الحجر الأسود، فاتّسعت قداسة الحجر إلى فضاء الكَعْبَة، إنّما بقيت مع هذا قداسة الحجر من دون أيّة ذاكرة لأصلها ومعناها لكونه كان أصلاً لمقرّ الإله من دون أن يُعرف أيّ إله**» (التشديد من عندنا). =

ديانات أخرى كالمسيحيّة واليهوديّة والزرادشتيّة والمانويّة، إلخ... إلّا أنّ هذا النمط من الدراسات يكتفي عُموماً بالإشارة إلى «تشوّش» تلك الأطوار متعجّباً من «**تعايشها في تناغم غريب**»(2)، دون أن يتوّلى تفسير ذاك الخليط والحضور «**المتزامن**» لمركّباته المتنافرة وأسباب «**تعايشها**».

ولن ندخل هنا في نقاش مع هذه الرؤى، إنّما سبيلنا أن نشير فحسب إلى بعض الملاحظات التي تبدو لنا أساسيّة باعتبارها مدخلاً مناسباً لفهم العقيدة

= إنّ كلام جعيط حول مقرّ الإله «**المجهول**» مُلتبس، إلّا أنّه يعترف بتأثّره في هذا بطُروحات جاكلين الشابي في أوّل الفصل المخصّص للوثنيّة في كتابه، وهي الطّروحات التي سنعود إليها لاحقاً. وهذا الالتباس هو ما نلاحظه أيضاً في الصفحة 100 من كتابه حيث يقول: «**إنّ تفرّد الآلهة يمثّل مرحلة متقدّمة من التعبّد بالنّسبة للمانا والطوطمية والطّقوس المرتبطة بقوى الطّبيعة. وهذه الآلهة موجودة في شعائر الكَعْبَة وفي وقفة عرفات ومن دون شكّ في مِنَى. الكعبة مقام الإله ومسكنه، وليس هذا الإله الله ولا هُبَل كما يرتئي ذلك فلهاوزن، ومقرّ الإله في الحجر الأسود، في بيت إيل أو آل، إنّما لم يعد يعرف العرب اسمه**» (التشديد من عندنا).

فما الذي يريد جعيط قوله بنسيان العرب اسم إلٰههم وقد كرَّسُوا له حَرَماً مركزه الكعبة أو الحجر الأسود وحَبَوْه بطقوس تعبُّد خلال العُمْرة (كما يقول جعيط لأنّه على هدى الشابي لا يرى أنّ الحجّ كان يتمّ إلى الكعبة!) إن لم يكن ذاك الإله هو نفسه إلٰه يعقوب/إسرائيل (**إيل**)؟ إنّنا نؤجّل الردّ على هذا الطّرح إلى حين استيفاء بيان عناصر الديانة الجاهليّة في نهاية هذا الفصل.

لكن من الواضح أنّ جعيط يقول بالطّابع الأحيائيّ للدّيانة العربيّة الجاهليّة، وهو طرح عديد المستشرقين على غِرار جب (H.A.R Gibb). إلّا أنّ طرح هذا المُستشرق يتميّز برؤية تقول باستيعاب الإسلام للأبعاد الأحيائيّة في الدين الجاهلي في إطار توحيديّة صارمة، بينما يرى جعيط أنّ تلك الأبعاد قد واصلت الحضور في الإسلام بقوّة بوصفها «**ترسّبات**» استعصت عليه.

انظر: جب (هـ.أ.ر)، **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، الفصل الأوّل: العامل الأحيائي، ص87-104.

(2) كان أستاذنا محمّد عجينة المشرف على هذا البحث من بين من نبّه إلى ضرورة تناول هذه المسألة في أطروحته لدكتوراه الدولة حول أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها، وقد كان لملاحظاته في هذا الصدد دور كبير في إعادة النظر في طبيعة الدين الجاهلي ودراستها دراسة علميّة على ما نروم القيام به.

انظر بالخصوص: عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، وخاصّة ص225.

الجاهليّة ودورها المركزيّ في نُشوء تلك الطّائفة المتداخلة من المعتقدات والطّقوس الموصوفة عُموماً بأنّها **«جاهليّة»**. وتتّصل الملاحظة الأولى بخصوصيّة الديانة الجاهليّة التي نرى أنّها كانت بالأساس **«نُجُوميّة»**، وهو ما تنتج عنه الملاحظة الثانية المختصّة بالعقيدة الجاهليّة ونرى أنّها كانت **«دهريّة»** أساسها المماثلة الرمزيّة بين كلّ ما هو سماويّ وما هو أرضيّ، ومن هنا نقضُ ما ارتآه البعض من أنّ تلك الديانة كانت فقيرة من حيث افتقادها للطّقوس والأساطير[3]، وهو ما يمهّد للملاحظة الثالثة وتتعلّق ببيان أهميّة دراسة الخطابين الشعري والأسطوريّ **«الجاهليَّيْن»** لا بوصفهما حاملين للعقيدة الدهْرِيَّة ومعبّرَيْن عن **«منظومة التماثل الرمزيّ»** المنوّه بها فحسب، بل باعتبارهما متضمّنين أيضاً لكثير من الشذرات المتعلّقة بجملة كبيرة ومتنوّعة من الطّقوس والأساطير التي كان عرب الجاهليّة يؤمنون بها أيّما إيمان، وهو ما ينمّ عن نزعة تديّن قويّة وعميقة لديهم، كما سنحاول بيانه لاحقاً.

أمّا بخصوص **«نُجُوميّة الديانة العربيّة الجاهليّة»**، فنشير أوّلاً إلى خَطَل الفكرة السائدة عن الدين العربيّ الجاهليّ باعتباره ديناً وثنيّاً مختصّاً بعبادة الأصنام والحجارة، كما نشير ثانياً إلى أنّه لم يكن البتّة ديناً طوطميّاً كما قد توحي به بعض الأخبار ويفترضه بعض الباحثين، نافين ثالثاً أنّه كان يحوي طبقات متعايشة رغم تنافرها البيّن من حيث مرجعيّتها الفلسفيّة والميتافيزيقيّة. فعندنا أنّ الدين العربيّ الجاهليّ، وهذا ما نرجو أن نُبرهن عليه، كان ينبني على **«عقيدة أحيائيّة فلكيّة»** *(astrobiologie)* بالمعنى الذي يسنده إليها رينيه بارتيلو

(3) هذا مثلاً موقف كلّ من ألفرد غيوم وهنري لامنس:

- Guillaume (Alfred): *Prophétie et divination chez les Sémites*, p.65.
- Lammens: *L'Islam, Croyances et Institutions*, p.24.

وقد تابع عدد من الدارسين العرب هذا الرأي المنطلق من تعريف معياريّ للأسطورة يقيسها بالأسطورة اليونانيّة. وعلى سبيل المثال، نشير إلى ما يقوله وهب أحمد روميّة في نفي وجود منظومة أسطوريّة عربيّة (**شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص 104): **«كان للإغريق منظومة أسطورية متكاملة تشمل الحياة والموت جميعاً. . . ولم يكن للعرب مثل هذه المنظومة ولا ما يشبهها. . .وجلّ ما كان لدى العرب الجاهليين آلهة مُبعثرة لا تقوم بينها صِلات، ولا تنشب بينها حروب، ولا تكشف عن تفكير أسطوريّ متماسك أو شامل»**.

(René Barthelot) ويصفها بأنّها **«منظومة واسعة من الأفكار والرموز المرتبطة بالدورة النباتيّة القَمَريّة»**[4]، وهي منظومة رمزيّة عالميّة شاملة تنتظم عدداً كبيراً من الثقافات المتباعدة من ثقافات عوالم الهُنُود ما قبل عصر الدخول الأوروبيّ إلى أمريكا إلى الثقافات الصينيّة والهندوسيّة والمسيحيّة اليهوديّة...

ولئن كان المظهر الأساسيّ الأوّل لهذه العقيدة أنّها قائمة على عبادة النجوم أو تقديسها، فإنّ البرهنة على أنّها كانت العقيدة السائدة عند معظم عرب الجاهليّة[5] من شأنه تفسير احتوائها على ما يُوصف عادة بأنّه **«بقايا من الطوطميّة»**[6] وتقديس المنابع والأشجار والاعتقاد في الجنّ وبعض المظاهر السطحيّة التي يُظَنّ غالباً أنّها مقتبسة أو منقولة عن الديانات الكتابيّة كاليهوديّة والمسيحيّة والمانويّة[7]، إذ أنّ التنقيب في ما تحويه تلك العقيدة من معتقدات

---

(4) Barthelot (René): *La Pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, p.46.

(5) ربّما اعتنقت بعض القبائل العربيّة (أو أفراد منها) اليهوديّة أو النصرانيّة أو حتّى المجوسيّة على ما تشير الأخبار. إلّا أنّنا نرى أنّ النزعة التوحيديّة عند شعراء تلك القبائل، وهي التي غالباً ما عزاها الباحثون إلى تأثير تلك الديانات، إنّما تعود بالأساس إلى ثراء العقيدة النجوميّة العربيّة الأقدم زمنيّاً وتضمّنها التوحيد في جوهرها وإن بصفة جنينيّة، وهو ما قد يجعل المسار الحقيقيّ لتلك التأثيرات معكوساً في الواقع، بمعنى تأثّر تلك الديانات بالديانة العربيّة النجوميّة لا العكس.

(6) يرى بعض الباحثين في تسمّي بعض القبائل بأسماء حيوانات، وتقديس بعضها مثل الحيّة والجمل، والخوف من أخرى مثل الجَراد والغُراب، والرمز للآلهة بصور حيوانيّة؛ أسباباً كافية للقول بوجود طوطميّة عند العرب.
انظر مثلاً: كبّة (نجاح هادي)، "آثار من طوطميّة الحيوان عند العرب"، **التراث الشعبي**، العدد 12، السنة 8، بغداد 1977.
ويتسرّع البعض في رأينا في استنتاج وجود الطوطميّة عند العرب بناء على هذا الأمر فحسب، فالمستشرق الهولندي ج. فيلكن (G. Wilken) مثلاً في دراسته عن **المُجتمع الأموميّ عند العرب** التي نقلها بندلي الجَوزيّ إلى العربيّة (**دراسات في اللّغة والتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ عند العرب**، ص130) يجزم بكلّ ثقة: **«ولا بدّ أنّ الحمامة كانت طوطماً عند بعض القبائل السامية، وكذلك الغُراب. ويمكن استنتاج ذلك من اسم القبيلة العربيّة بني حمامة، وذلك على غِرار قبيلة أسد وكلب وظبيان وأوْس وثَوْر وعُقَاب وقُضَاعَة وغيرها»** (التشديد من عندنا).

(7) Kister (Michael): *Studies in Jâhiliyya and early Islam*, Aldershot, 1980; *Society and Religion from Jâhiliyya to Islam*, Aldershot, 1990.

وطقوس ورموز وأساطير من شأنه بيان أنّ تلك «**البقايا**» و«**المظاهر السطحيّة**» ما هي إلّا صور لنفس «**المبدأ الفلكيّ الأحيائيّ**» العالميّ الذي سيطبعه العرب بلا شكّ بطابعهم الخاصّ الحامل بالخصوص بصمات بيئتهم الصحراويّة.

ونحن نرى أنّ بيان اعتماد عرب الجاهليّة لهذا المبدأ الفلكيّ الأحيائيّ من شأنه أن يفسّر، في جملة ما يفسّر، ما يبدو اختلافاً بين المصادر الإسلاميّة حين يشير بعضها مثلاً إلى أنّ المعبودة (العُزَّى) كانت شيطانة[8]، فيما يشير بعض آخر إلى أنّها كانت صَنَماً[9]، وآخر إلى أنّها كانت شجرة[10] أو ثلاث شجرات[11] أو صخرة بيضاء[12] أو ثلاثة أحجار مسنودة إلى شجرة[13]، فعوض التشكيك في صدق تلك المصادر ورميها بالتخبّط والخلط، فإنّ ما نطرحه هنا من شأنه إعادة الثقة في تلك المصادر، لا بل اعتبارها مصدراً غنيّاً بما توفّره من دلالات قد تؤسّس لرؤية جديدة لطبيعة الدين الجاهلي المدموغ بطابع «**وثنيّ**» يختزله في «**عبادة أحجار صمّاء لا تنفع ولا تضرّ**»، وتعيد النظر في كثير من «**أوابد الجاهليّة**» التي استقرّت صورتها البلهاء والمُجافية لكلّ منطق سليم في الأذهان كما أُريدَ لها أن تكون منذ قرون.

كما من شأن ما نطرحه أيضاً احتواء ما يقول به بعض الباحثين المعاصرين الذين يحسبون أنّهم يقدّمون جديداً حين يعلنون «**اكتشافاتهم**» الخاصّةُ بتأليه العرب الأجرام السماويّة، من قبيل أنّ المعبودة (اللّات) كانت تمثّل الشمْس وتمّ

(8) «**كانت العُزَّى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلة**» (ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص25).

(9) «**العُزَّى: صنم قُرَيْش وبني كِنَانَة**» (الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج5، ص108).

(10) «**والعُزَّى سَمُرة كانت لغطفان يعبدونها... وكانت بنَخْلَةَ عندها وثن تعبده غَطَفَان**» (ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص117).

(11) «**عن ابن عبّاس قال: كانت العُزَّى شيطانة تأتي ثلاث سَمُرات ببطن نخلةَ**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص99).

(12) «**وقال سعيد بن جُبَير: العُزَّى حجر أبيض كانوا يعبدونه**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص99؛ الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج5، ص108).

(13) «**والعُزَّى... هي صنم لغَطَفان وضعها لهم سعد بن ظالم الغَطَفانيّ... أخذ ثلاثة أحجار فأسندها إلى شجرة فقال: هذا ربّكم. فجعلوا يطوفون بين الحجرين ويعبدون الحجارة حتّى افتتح رسول الله ﷺ مَكّة فأمر برفع الحجارة وبعث خالد بن الوليد إلى العُزَّى فقطعها**» (الفرّاء البغوي، **معالم التنزيل**، ج17، ص99).

التعبير عنها في الشعر بالمَهاة والغزالة والفرس والنخلة، أو أنّ المعبود (وَدّ) كان يمثّل القَمَر وتمّ التعبير عنه بالثور والأسد والنسر.. فنحن نرى أنّ تلك «**الاكتشافات**» مُبعثرة وتفتقد إلى رؤية شموليّة تربط بينها أوّلاً، وبينها وبين ما ترويه المصادر ثانياً، ثمّ بين جميع ذلك والرؤية القُرآنيّة اللّاحقة التي أكّدت الارتباط المتين بين «**أوابد الجاهليّة**» والعقيدة النجوميّة، وهو ما ندّعي أنّ هذا البحث سيسير على نهجه.

وقد نتج عن إيمان عرب الجاهليّة بعقيدتهم النجوميّة أمران على غاية من الأهميّة، هما الاعتقاد بوحدة الوجود والتعبير عن ذلك بواسطة منظومة تماثل رمزيّ شاملة، والاعتقاد بوحدة الزمان أو الدهْرِيَّة. ذلك أنّ العرب الغابرة تمثّلوا عالَماً أسطوريّاً بإنسانه وحيوانه ونباته وتماثيله يتأسّس على شعور قويّ وإيمان فطريّ بوحدة الثالوث الكوسمولوجيّ: الكون، الطّبيعة، الإنسان(14). فما يحدث في أحد هذه العوالم الثلاثة يحدث ما يماثله في العالمين الآخرين، بمعنى أنّه من شأن أيّ خلل يصيب أحدها أن يصيب أيضاً بصفة آليّة العالميْن الآخرين(15). فالعوالم الثلاثة متداخلة وبعضها متضمّن لبعض في تراتب هرميّ نجد فيه أنّ «**الكون يحتوي الطّبيعة، والطّبيعة تحتوي الإنسان، والكون يحتوي كلّاً من الطّبيعة والإنسان**»(16).

---

(14) Durand (Gilbert): *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.57.

(15) وهذا ما قد يكون في أصل الكِهانة التي تعتمد فيما تعتمد النظر في النجوم المنهيّ عنه إسلاميّاً لعلاقته بالعقيدة الدهْرِيَّة على ما نرى. ففي الحديث «**عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي خَصْلَتَيْنِ: تَكْذِيباً بِالقَدَرِ وَتَصْدِيقاً بِالنجُومِ»، وفي لفظ: وحذقاً بالنجوم... وعن ميمون بن مهران قال: قلت لابن عبّاس أوصني، قال: أوصيك بتقوى الله وإيّاك وعلم النجوم فإنّه يدعو إلى الكِهانة**» (السيوطيّ، **الدرّ المنثور**، ج3، ص330).

(16) كاسيرر (إرنست)، **الدولة والأسطورة**، ص30. وقد تعين رؤية «**الأشياء الجاهلية**» أو «**الأوابد**» عبر هذا التصنيف على فهم أفضل لما يبدو تداخلاً بين الاعتقاد في الجنّ مثلاً بوصفها مخلوقات ماورائيّة وبين الاعتقاد في ذات الوقت في الآبار والأحجار والحيوانات والنباتات. كما قد تعين أيضاً على فهم ما يبدو خلطاً بين النزعة التوحيديّة تجاه المُتعالي التي نلحظها في الشعر الجاهليّ مثلاً، والقول بتعدّد الآلهة. كما أنّها قد تعين أخيراً على فهم أفضل للطّقوس الجاهليّة من حيث انتماء بعض القبائل إلى حيوان =

ومن البديهيّ أن يكون هذا التقسيم من فعل الإنسان نفسه، فالنزعة التصنيفيّة للأشياء أمر غريزيّ لدى الإنسان إذ «**نشعر بالدهشة عندما نرى إلى أيّ حدّ يشعر البدائيّ بالرغبة والحاجة إلى تمييز جوانب بيئته وتقسيمها وتنظيمها وتصنيفها... والأمر ليس مقصوراً على قسمة المُجتمع الإنسانيّ إلى طبقات وقبائل وعشائر مختلفة تختلف في وظائفها وعاداتها وواجباتها الاجتماعيّة، إذ يظهر تقسيم مُماثل في شتّى جوانب الطّبيعة، فيعدّ عالم الطّبيعة صورة مناظرة ومطابقة للعالم الاجتماعيّ، وتخضع النباتات والحيوانات والكائنات العضويّة وموضوعات الطّبيعة اللّاعضويّة والجواهر والكيفيّات بالمثل لهذا التصنيف، فتنتمي مثلاً إلى فئة معيّنة كلّ من الجهات الأصليّة الأربع والألوان المختلفة والأجرام السماويّة...**»[17].

إلّا أنّ هذا التقسيم وهذا التصنيف الإنسانيّين يتمّان عادة في إطار شموليّ جامع، هو إطار «**اللّغة الرمزيّة الشاملة والفطريّة التي ترمي بجذورها في خصائص الجسد البشريّ نفسها، خصائص الحسّ والذهن، وهي خصائص مشتركة بين**

= معيّن أو الاعتقاد فيه، وما يقابل ذاك الحيوان من نبات على نفس صعيد التصنيف الذي ينتمي إليه الحيوان، ثمّ ما يقابل ذاك الحيوان وذاك النبات في عالم النجوم وفي عالم الأرواح السفلى، وما يقابل كلّ ذلك من أداء طقسيّ مخصوص بتلك الوحدة التي يكوّنها ذاك الحيوان وذاك النبات وذاك النجم وذاك الجنّ، سواء كان الأداء كلاماً (سجعاً أو شعراً) أو رقصاً أو إيماءات تنتمي هي أيضاً لنفس الفئة التي تنتمي إليها تلك الوحدة. فالبحث عن الوحدة وراء الكثرة قد يمكّن مثلاً من القول بأنّ طقس التسليع الجاهليّ الذي يقوم على طلب السُّقيا زمن القَحْط بحرق شجر السَّلَع المربوط في ذيل ثور يصعّد إلى قمّة جبل باتّجاه الغرب يقتضي أن تكون هناك رابطة سببيّة مّا علينا البحث عنها بين كلّ من القحط وجهة الغرب والماء والجبل والثور وشجر السَّلَع والنار أو الدخان، وهو ما سيساعد حتماً لا على مزيد فهم هذا الطّقس فحسب، بل ولملمة شتات اعتقادات الجاهليّين في كلّ تلك الأشياء المتنافرة ظاهريّاً في وحدة اعتقاديّة واحدة بعد أن دأب الباحثون على القول بأنّها مجرّد «**بقايا**» اعتقادات قديمة مختلفة المصادر أو من أحقاب دينيّة مختلفة لا رابط بينها مادام بعضها يعود إلى «**فترة عبادة الحيوان**» وبعضها إلى «**فترة تقديس الأحجار**» وأخرى إلى «**فترة عبادة النار**»... أو القول بأنّها مقتبسة من ديانات أقوام كانوا مجاورين للعرب كعُبّاد البقر أو النار أو الحجارة...

(17) نفسه.

جميع البشر»[18]. وتلعب الرموز (*les symboles*) بوصفها محور الحياة المتخيّلة دوراً هامّاً في تشكيل السلوكيّات البشريّة، ذلك أنّها تكسب الرغبات الإنسانيّة وجهها وتدعو إلى انتهاج مسالك فعل دون أخرى، فهي موجودة في الخطاب والحركات وحتّى في الأحلام سواء بصفة واعية أو غير واعية[19]. ويمكن تشبيه الرموز بأنّها صور محرّكة (*eidolo-moteurs*)[20] للحياة النفسيّة، وهي تتبلور في

---

(18) Fromm (Eric): *Le language oublié*, p.20.

(19) ويتميّز الرمز (*symbole*) عن الإشارة (*signal*) بمعناها الاصطلاحيّ في علم الدلائل (*sémiologie*). فلئن كانت الإشارة جزءًا من العالم الطّبيعيّ شأن السحاب في إيذانه بقرب نزول المطر، فإنّ الرمز جزءٌ من العالم البشريّ يفترض النيّة والقصد. كما يختلف الرمز عن الدليل اللّغويّ (*signe*) من حيث علاقة الدالّ بالمدلول أي علاقة المتصوّر بسلسلة الأصوات الممثّلة له في اللّغة، فهي في الدليل اللّغويّ علاقة اعتباطيّة تقوم على المواضعة وتترك بالتالي الدال والمدلول (الشيء أو الموضوع) غريبين عن بعضهما، بينما يقتضي الرمز توحّدهما. فلئن كان كلّ شيء قابلاً لأن يكون رمزاً، فإنّه لا يمكن أن نحلّ محلّ صورة الهلال رمز الإسلام مثلاً أيّة صورة أخرى كما اتّفق، مثلما هو الشأن في اللّغة. انظر لمزيد تبيّن الفرق بين الرمز والإشارة والدليل اللّغويّ:

- Durand: *L'imagination symbolique*, p. 9.
- *Dictionnaire des symboles*, (L'introduction).

ونحن وإن استشهدنا بالرأي الشائع لرائد علم الدلائل فردينان دي سوسير (*Ferdinand de Saussure*) بخصوص اعتباطيّة العلاقة بين الدالّ والمدلول في الدليل اللّغويّ، إلّا أنّنا نرى أنّه لا ينطبق تمام الانطباق على اللّغة العربيّة. ودون الدخول في نقاش طويل بخصوص هذه المسألة، نشير فحسب إلى أنّ أحمد بيضون مثلاً (**كَلَمُن: من مفردات اللّغة إلى مركّبات الثقافة**، ص54)، يرى في اعتباطيّة الدليل اللّغويّ مجرّد افتراض منهجيّ هدفه حصر الأسئلة التي تبيحها طاقة الوضع الراهن للنّظر العلميّ في اللّغة، أي مجرّد وسيلة يدافع بها اللّغويّ عن نفسه في مواجهة السؤال الماورائيّ عن العلاقة بين الفكر والعالم. أمّا عن مبدأ دي سوسير الثاني المتعلّق بخطيّة الدالّ أي انبساطه سمعيّاً في الزمن وحده، فيقبله أحمد بيضون لكن شريطة أمرين: الأوّل أن لا تعني وحدة البُعْد وحدة الوجهة، أي أن لا يمتنع تقليب الكلام لتحليله (نموذج الاشتقاق الأكبر). والثاني أن لا يردّنا اعتبار الدالّ سمعيّاً إلى اعتباطيّة الدليل اللّغويّ، أي أن يبقى محتملاً وَهْمُ الوحدة فيه بين الدالّ والمدلول. وسنرى على امتداد بحثنا مدى عدم انطباق مبدأي دي سوسير على جملة من الألفاظ العربيّة المتعلّقة بالمَيْسِر، وهو ما يسقط أيضاً اعتبار اللّغة انبثاقاً مباشراً من الطّبيعة الماديّة أو من طبيعة الغريزة.

(20) *eidolo-moteurs* من اللّفظ اليونانيّ *eidolon* بمعنى التمثّل على مستوى الصورة والخيال =

ترسيمات أوّليّة بانية ومنشئة لعالم الصور والمعاني الأولى. ولعلّ أفضل مثال لهذه الترسيمات الصوريّة المحركّة (*schèmes eidolo-moteurs*) ما يسمّيه كارل غوستاف يونغ (*Carl Gustav Jung*) النماذج الأوّليّة (*archétypes*)[21] أي تلك البُنى الجماعيّة اللّاواعية المتوارثة والمنظّمة للصّور والشبيهة بالقوالب الفارغة في اللّاوعي الجمعيّ قبل أن يجسّمها الوعي ويجعلها قابلة للإدراك من خلال الرموز، وهي بُنى ديناميكيّة بمعنى التلوّن في صور رمزيّة مخصوصة لكنّها مختلفة إلى درجة قد تصل التضادّ، وهي تتجلّى بالخصوص في الأحلام والأساطير والإبداع الفنّي. فنموذج الصراع بين الخير والشرّ هو كونيّ، لكنّه قد يتبدّى في صور رمزيّة مختلفة بحسب البشر وظروفهم ووضعيّاتهم، فهو حيناً صراع بين بطل ووحش وحيناً بين ملاك وحيّة وأحياناً بين الظلام والنور.. وقُل الأمر نفسه في صور الرمز (الأسد، القَمَر، الماء، ...)، فهي قد تكون كونيّة ولازمنيّة بما هي منغرسة في بنية الخيال الإنسانيّ، إلّا أنّ معانيها قد تختلف بحسب البشر واختلاف ظروف عيشهم[22].

ولم يشذّ العرب «**الجاهليّون**» عن هذا المبدإ الإنسانيّ الكونيّ، فبنوا عالماً رمزيّاً في إطار رؤية شموليّة للكون والإنسان والطّبيعة أدمجوا فيها جملة إشكالات نظريّة وأخلاقيّة ورمزيّة على مرّ العصور، حدّدوا بها مواقف كبرى من الإنسان والوجود والعالم هي ما نطلق عليه اسم «العقيدة الجاهليّة»، بما تتضمّنه هذه العبارة من بُعد دينيّ كان محور الوجود الجاهليّ بِرُمّته[23]. وقد صدرت هذه

= لا من اللّفظ اليونانيّ *eidos* بمعنى التمثّل على المستوى الذهنيّ (تصوّر ذهنيّ= *idée = eidos*).

(21) تجاوز يونغ بنظريّته هذه في رأينا نظريّة أستاذه فرويد في «**اللّاشعور الفرديّ**» حين عبر بها إلى «**اللّاشعور الجماعيّ**»، فتمّ تجاوز الرؤية الفرويديّة للرّموز في الأحلام والأساطير بوصفها تعويضاً عن رغبات شبقيّة فرديّة مكبوتة، أي أعراضاً مَرَضيّة، نحو اعتبارها صوراً جماعيّة مجسدّة لنماذج أوّليّة لاواعية.

Cf. Durand: *L'imagination symbolique*, p.61.

(22) *Dictionnaire des symboles*, (L'introduction).

(23) وهو ما تفصح عنه اللّغة بوصفها «**مسكن الوجود**» كما يقول مارتن هيدغر (Martin Heidegger)، فقد كانت اللّغة العربيّة بالنسبة للعرب «**نمط وجودهم وهويتهم على الحقيقة**» كما يقول عليّ حرب في ردّه على ما يطرحه محمّد عابد الجابريّ بشأن =

العقيدة عمّا يمكن تسميته **«المنظومة الخياليّة الرمزيّة»** وهي **«منظومة الوَعْي الأولى في كلّ ثقافة»**(24). وهذه المنظومة هي مصدر الدلالات الأعمّ والأشمل والأقرب إلى الواقع اليوميّ الجاهليّ المَعِيش، وهي مصدر الحقائق اليوميّة الحيّة المباشرة في تعاطيها مع خصوصيّات بيئة العرب الصحراويّة المتميّزة وما فرضته من اقتصاد رعويّ كان سبيله التكيّف في آن مع تلك الرؤية وتلك البيئة بقدر ما كيّفهما. فقد

= **«حسّية»** اللّغة العربيّة و**«لا تاريخيتها»**. وقد انتقد حرب ما رآه أحكاماً قِيَميّة مسبقة وقاسية عند الجابريّ بخصوص عرب الجاهليّة حين ذهب إلى أنّهم كانوا يعيشون في **«عالم الفطرة والطّبع»** وهو **«عالم حسّي لا تاريخيّ»** يعتمد **«التكرار والرتابة»**، وهو بذلك **«عالم ناقص فقير ضحل جافّ»** نتج عنه أن لا يحتمل البدو العُمق في التفكير وأن تتّسم رؤاهم **«بالحسّية»**. وقد تساءل حرب كيف يمكن للغة لا تستجيب للتطوّر أن تصنع العقل العربيّ الذي نما وازدهر على مدى قرون طوال، وكيف يمكن للغة حسّية أن تكوّن مجالا تفصح من خلاله هويّة ثقافيّة كبرى عن وجودها، وكيف أمكن لذلك الأعرابيّ ذي التفكير المحدود والزمن الرتيب والعالم الضحل أن يصنع حضارة برمّتها، ناهيك عن حقيقة وجود **«لغة حسّية»** أصلاً. انظر: الجابريّ، **تكوين العقل العربيّ**، ص86-93؛ حرب (عليّ)، **نقد العقل العربيّ عند محمّد عابد الجابريّ: انفتاح العقل أم انغلاقه؟** في: **مداخلات**، ص45.

ورغم إقرارنا بالطّابع الدهريّ اللّاتاريخيّ للوجود العربيّ **«الجاهليّ»**، إلّا أنّنا نرى أنّ ذلك الوجود لم يكن ضحلاً وأنّه كان يصدر عن رؤية فلسفيّة عميقة للذّات وللعالم عبّرت عنها اللّغة العربيّة آنذاك وخاصّة الشعر الجاهليّ، وهو شعر يحتاج منّا، في سبيل الإحاطة بالكينونة العربيّة الجاهليّة من خلاله، أن نتجاوز في تحليل ما يتضمّنه من رؤى المستوى الإبستمولوجيّ المعتمِد مقولات المنطق الصوري (صواب/خطأ- صحيح/فاسد...) نحو مستوى أكثر عُمقاً، وذلك بتجديد طرائق بحثنا واجتراح مفاهيم جديدة من خلال الحفر في البُنى التي سمحت لما يحتويه من معارف بوصفه **«ديوان العرب»** بالانبثاق والتكوّن، والغوص في الأصول اللّامعقولة التي منحت تلك البُنى معقوليّتها حتّى يمكن استعادة البدايات التي انبثقت منها، أي باختصار: محاولة عقل اللّامعقول وما لم يعقل بعد في الخطاب الشعريّ الجاهليّ من جديد ما دام اللّامعقول هو أصل العقل وشرط إمكانه، إذ بذلك فقط يمكن عقل ما لم يعقل بعد في ثقافتنا العربيّة والإحاطة بالأرحام التوليديّة/التأويليّة لعقلنا العربيّ الراهن بوصف ذلك أحد الشروط الأكيدة والأساسيّة لتجدّده.

(24) يطلق جيلبير دوران على هذه المنظومة اسم **«الحوض الدلاليّ»** (*Le bassin sémantique*).

Cf. Durand: *Beaux arts et archétypes: la religion de l'art*, p.21.

كانت «العقيدة الجاهليّة» الوسيط الرمزي بين البيئة الصحراويّة والإنسان العربي الجاهليّ، بينما كان الاقتصاد - الرعَوِيّ أساساً - الوسيط الأداتيّ بينهما.

ومن هنا، فإنّ تلك «**العقيدة الجاهليّة**» كانت تتّصف بالامتداد والديمومة وكانت مبدعة ومنظّمة لحقل الدلالات الحسيّة المباشرة وموجّهة بدرجة أولى للتّجربة الشعوريّة والانفعاليّة للجماعة الجاهليّة، ذلك أنّها كانت «**تقدّم للفرد فرصة تنظيم تجربته الشعوريّة الخاصّة في إطار المجموع بتقريبها بين أفراد الجماعة بغضّ النظر عن اختلافاتهم الشخصيّة، وتجعلهم يخضعون لنفس المؤثّرات ويستجيبون لها بطرائق واحدة، ويشتركون في نفس الآمال والآلام ويعيشون نفس الصراعات والتحديّات المعيشيّة، ويميلون إلى تقديم حلول متشابهة لها**»[25]. ورغم تبلور تلك الدلالات في «**ترسيمات أوّليّة**» (*schèmes*) بانِية ومُنشئة لعالم الصور والمعاني الأولى، وهي بهذا المعنى ثابتة ومتكرّرة وصالحة لحِقَب طويلة، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم تعرّضها للتغيّر والتبدّل. فتجاه وضعيّات إكراهيّة سواء كانت جوّانيّة تتعلّق بتوازن عناصر تلك «**البُنى الدلاليّة**» أو برّانيّة مفروضة من خارجها، فإنّ الجماعة تعيد شحن تلك البُنى وتغيّر من طرائق توظيفها بحسب استراتيجيّات ترسمها تجاه ما يستجدّ من وضعيّات إكراهيّة بما يسمح بتفادي انكسار توازنها وتوازن مؤسّساتها، أي بعبارة موجزة التكيّف مع كلّ تغيير مفروض، جوّانيّاً كان أم برّانيّاً، بأقلّ ثمن ممكن. وهذا ما يمكن ملاحظته عُموماً بشأن ما يُوصف عادة باستدماج الإسلام لبُنى «**جاهليّة متكيّفة**» كانت من القوّة، من الناحية الوظيفيّة، بحيث لم يَسَعِ الإسلامَ إلّا استدماجُها وأسلمتها على غِرار «**الحجّ الجاهليّ**» الذي فُكّ ارتباطه بالعقيدة الجاهليّة وأُعيدَ شحنُه بدلالات جديدة، ومن ثمّ استلحاقه بالعقيدة التوحيديّة الناهضة[26].

---

(25) غليون (برهان)، **اغتيال العقل**، ص87.

(26) يفترض القول بـ «**أسلمة**» مؤسّسة الحجّ الجاهليّ القول بوجود بُنى «**جاهليّة**» أخرى كانت لحظة انبثاق الإسلام فاقدة لفعاليّتها الوظيفيّة أو أنّ تلك الفعاليّة كانت مُضادّة لروح الإسلام بوصفه حركة تغيير شامل، وهو ما استدعى دمغها بالتحريم على غِرار ما استقرّ في الأذهان أنّه فُعِل بـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**». لكن هل حطّم الإسلام بالفعل مؤسّسة المَيْسِر أم قام، على غِرار ما فعله بمؤسّسة الحجّ، باستدماجها وشحنها بدلالات جديدة؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه لاحقاً في الفصل الأخير من بحثنا.

إنّ المُعطى المعيشيّ لجماعة إنسانيّة مّا هو تعبير عن مفهوم أوّليّ يشكّله عقل داخليّ للجماعة (في مقابل العقل الأداتيّ الوظيفيّ المستخدم غالباً في الدورات الاجتماعيّة) في تفاعله مع المعطى المجاليّ الخاصّ بها[27]. وبهذا المعنى، فإنّ المُعطى المعيشيّ تتحكّم فيه بنى إناسيّة حاوية لنماذج أوّليّة (*archétypes*) مشكّلة بدورها لما يمكن تسميته «**ذاكرة جمعيّة**»[28] هي المصدر الأوّل وأساس كلّ سلوك اجتماعيّ داخل المعطى المجاليّ الذي يمثّل «**الشكل المسبق للوظيفة الخياليّة**»[29]، بمعنى أنّ «**الذاكرة المجاليّة هي التي تشكّل بطريقة إكراهيّة المُعطى المعيشيّ وما يحمله من العادات والتقاليد اليوميّة التي تسمح بدورها للجماعة بالتهيكل**»[30]، وهو ما «**لا ينفي تهيكل المجال ذاته من قبل الجماعة**»[31].

وبهذا الاعتبار، يمكن القول بأنّ المجال العربيّ (الجزيرة العربيّة) كان «**كوّاناً**»[32] أي مهيكِلاً لوضعيّات الجماعات العربيّة الجاهليّة وكان يستوعبها بقدر ما كانت تلك الوضعيّات تهيكله. فالمجال في المحصّلة النهائيّة ليس إلّا نِتاجاً اجتماعيّاً منظّماً بكيفيّة تؤمّن إعادة إنتاج المُجتمع الذي يعيد تشكيل نفسه[33]

---

(27) تكتسي دراسة الفضاء الحيويّ (*Biosphère*) لعرب الجاهليّة أهميّة بالغة في تعيين فضائهم المعرفيّ، فهذان الفضاءان «**يتلابسان ويتغالفان ويتفاعلان في المعيُوش... والحوادث تقع في نطاق المجال الحيويّ/ المعرفيّ المتفاعل دائماً وأبداً**». انظر: خليل (خليل، أحمد)، **العقل في الإسلام**، ص12.

(28) يُطلق ميشال مافيزّولي على «**الذاكرة الجمعيّة**» اسم «**القوّة التخيليّة للمُجتمع**»، كما ينعتها أيضاً بأنّها «**المجال الحضاريّ للمُجتمع**».
Cf. Maffesoli: *La transfiguration du politique*, p.133.

(29) Durand: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.246.

(30) Maffesoli: «L'espace de la socialité», In: *Espaces et Imaginaires*, p.15.

(31) الحاج سالم (محمّد)، **الحراك المجاليّ والتغير الاجتماعيّ الثقافيّ**، ص34.

(32) بمعنى أنّه يتكوّن ويكوّن. وهذه المفردة من وضع وليد خليل في مراجعته **معجم الفلاسفة** الذي أعدّه جورج طرابيشي.
انظر: خليل (وليد)، "معجم الفلاسفة"، **دراسات عربيّة**، السنة 24 العدد 12، بيروت 1988.

(33) هذا لا يعني عدم أهميّة العلاقة بين مسألتي «**التركزّ المجاليّ**» (*concentration spatiale*) و«**الجَيَشَان الاجتماعيّ**» (*effervescence sociale*)، فقد سبق لرائد المدرسة الفرنسيّة في =

بحسب العوائق التي يخلقها المجال[34]، وفي هذا أبلغ ردّ على أصحاب المقال الطّبيعي ممّن يزعم «بؤس» الاقتصاد العربيّ الجاهليّ (أليس هو بدائيّاً؟) وانحطاط العرب الحضاريّ قبيل الإسلام الناتج كما يُزعم عن «**البيئة الصحراويّة القاحلة الشحيحة**».

ونخلص من هذا كلّه إلى أنّ «**المجال الجاهليّ**» لم يكن البتّة عائقاً أمام انبثاق التاريخ، وإلّا لما أمكن للإسلام بوصفه ديناً عالميّاً أن ينبجس في مثل تلك الشروط المانعة[35]. وما تشديدنا على مسألة «المجال الجاهليّ» هنا إلّا لتأكيد أهميّة استحضاره في بحثنا بوصفه كان مُنْشِئاً، إن لم يكن حاملاً في ذاته، لتصوّرات تحكّمت أيضاً في تشكيلها «**ذاكرة جماعيّة مجاليّة جاهليّة**» سابقة عليه ساهم في صُنعها «**لاوعي جمعيّ عربيّ**» هو في الصميم «**قوام الحسّ المشترك**

= علم الاجتماع إميل دوركهايم (*Emile Durkheim*) أن بحث نظريّاً تأثير متغيّرات التوزّع المجاليّ للسكّان وأنشطتهم ونمط تركيبتهم وكثافتهم الفيزيائيّة على الحركيّة الاجتماعيّة واستخلص أنّ سبب الانتقال من «**التضامن الآليّ**» (*solidarité mécanique*) إلى «**التضامن العضويّ**» (*solidarité organique*) هو التغيّرات التي تشهدها «**الوحدة المجاليّة**» (*l'unité spatiale*) التي تستدعي ردود أفعال بشريّة متّجهة نحو «**الفردنة**» (*l'individualisation*) اللّازمة لانبثاق تضامن عضويّ.

Cf. Durkheim (Emile): *De la division du travail social*, pp.319-342.

(34) Santos (M): «Espace et domination: Une approche marxiste», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 2, UNESCO, Paris, 1975.

(35) هذا لا ينفي أن يكون تحليل الكيفيّة التي انتظم بها المجال العربيّ الذي شهد ولادة الإسلام أحد الشروط الأوّليّة لدراسة عمليّة تهيكل الاجتماع الإسلاميّ في بداياته، فمثل هذا التحليل هو السبيل الوحيدة لمعرفة الكيفيّة التي أعادت بها الأشكال الاجتماعيّة إنتاج نفسها (أو التي انتقلت بها من الشكل الجاهليّ إلى الشكل الإسلاميّ) في تفاعلها مع مجالها الذي سيولّد نِتاجاً اجتماعيّاً مُعبّراً عن النسق الاجتماعيّ بكلّ أبعاده السوسيولوجيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، إلخ... في نفس الوقت الذي يشكّل فيه بنيته الأساسيّة. ومن هذا المنظور، تكتسي دراسة مسألة «**الحراك المجالي**» (*la mobilité spatiale*) للمُجتمع العربيّ عشيّة ولادة الإسلام أهميّة بالغة، إذ هي الوحيدة التي تسمح، على ما نرى، بتعميق معرفتنا بأمرين ما زالا غائبين عن الدراسات الإسلاميّة وهما: «**الشروط المجالية**» التي سمحت بالتغيّر (انبثاق الإسلام)، وما تفرّع عن ذلك من «**شروط ديمغرافية**» (الحراك السكّاني) التي قد تكون أحد الأسباب المهمّة في «**التغيّر**» (هجرات القبائل) أو ناتجة عنه (الفتوحات).

الذي يُعطي بنماذجه الأوّليّة الشرط المُسبق الضروريّ للإمساك بالمعنى»[36]. ومن هنا، فإنّ أيّ عمل يروم الغوص في خفايا الدين الجاهلي وغوامض طُقُوسه وخفايا عادات الإنسان العربيّ الجاهليّ في حياته اليوميّة، لا بدّ له من مراعاة الصيغ الذهنيّة لتلك الظواهر كما كان يتمثّلها ذاك الإنسان، وهو ما يستلزم إعادة الاعتبار إلى مختلف تعبيرات «**اللّاوعي الجمعيّ العربيّ الجاهليّ**» بوصفها مُؤسِّسة على صعيد الواقع الحيّ لما سيتولّد من حراك اجتماعيّ (*mobilité sociale*) كان المخاض لما نسميّه الإسلام. إلّا أنّ الأخذ بهذه الاعتبارات لا يمكن أن يعني بأيّ حال إهمال التفسيرات السببيّة أو عدم إيلائها ما تستحقّ من أهميّة، إذ نبقى دوماً في حاجة إلى «**إيجاد تفسيرات سببيّة للأشياء الإنسانيّة التي من الضروريّ جدّاً فهمها في مرحلة أولى**»[37] قبل محاولة النفاذ إلى منطقها الداخلي الذي يتحكّم بها ويشكّلها كما هي.

ومن هنا، يمكن القول بأنّ العالم الأسطوريّ العربيّ في ذلك العصر قد اتّخذ من خلال التصوّر الدينيّ الهرميّ المذكور أعلاه، ثلاثة مستويات منفصلة ماديّاً ومتّصلة اتّصالاً وثيقاً من الناحية العقديّة سواء الروحيّة أو الأسطوريّة. الأوّل ماديّ، هو عالم النجوم البعيدة حيث تعيش الآلهة. والثاني، رمزيّ إشاريّ، هو تلك العلاقات الروحيّة الّتي كان الإنسان الجاهليّ يقيمها أو يراها بين الطّبيعة والكون، بين الحيوانات والنباتات وغيرها من الموجودات على الأرض وبين عالم النجوم والسماء[38]. وأمّا الثالث، فهو تعبيريّ، هو ذلك الوجود الأدبيّ

---

(36) Jung (Carl Gustav): *Mesterium conjectionis*, p. 100.

(37) Maffesoli: *Eloge de la raison sensible*, p. 246.

(38) يرى جيلبير دوران أنّ الأحيائيّة الفلكيّة تمثّل منهجاً عالميّاً واسعاً وموحّداً لتفسير الوجود سواء على المستوى الفرديّ أو الاجتماعيّ أو على صعيد تفسير الظواهر الكونيّة، وهو ما يفترض وجود منظومة رمزيّة تماثل بين العِدَادَة الفلكيّة (الأرقام المرتبطة بالكواكب) وحركات النجوم وحركة الحياة في الإنسان والحيوان والنبات وتتابع الفصول.

Cf. Durand: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.274.

أمّا جورج غوسدورف (Georges Gusdorf)، فيرى أنّ «**هذه المنظومة الرمزيّة هي الرحم التي وُلدت فيها فكرة القانون وأنّها شكّلت الفكرة ما قبل العلميّة للكون وهيّأت لبداية إدراك العقل المنظّم للكون**»، ومن ثمّ نشوء المفهوم العلميّ له.

Cf.Gusdorf: *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, p.71.

الذي نجده خاصّة في شعر الجاهليّين ذي النزعة التصويريّة الغالبة[39].

وبهذا، فإنّه يمكن وصف رؤية الإنسان العربيّ الجاهليّ للوجود بأنّها كانت معبّرة عن «**وحدة الوجود بأفق طبيعي مادّي بمعنى وظيفيّ نفعيّ مباشر**»[40]، وأنّها قائمة على تصوّرَي «**الخِصْب**» و«**العُقْم**» اللذين فرضهما المعطى المجاليّ. فوحدة الوجود بين الكون والطّبيعة والإنسان هي وحدة للخِصْب، أي وحدة «**عالَم الخِصْب**» مقابل «**عالَم العُقْم**» الذي يعارضه ويناقضه. ومن ثمّ «**فقيمة العَالَمَيْن** [الخِصْب والعُقْم] **تكتسب دلالاتها من موقعي الخِصْب والعُقْم الزراعيّ والجنسيّ**»[41].

أمّا بخصوص وحدة الزمان، فقد اعتقد بها العرب على غِرار اعتقادهم بوحدة الوجود، فأصبح الزمان واحداً أبديّاً سرمديّاً يدور في دورات متعاقبة دوران اللّيل والنهار ودوران الكواكب المسبّب لدورة الفصول الطبيعيّة الأزليّة، وهو ما سمّاه العرب «**الدهر**» أو «**القدَر**» الذي كان «**مركز أفكار العرب، والمحور الذي تدور حوله رحى التصوّرات الجاهليّة، ولقّبه الشعراء بأسماء مختلفة مثل (المنون) و(المنيّة) و(الدهر) و(الزمان) وأشباه ذلك**»[42].

فإذا ما كان القدَر مرتبطاً بالزمان، وهذا الأخير مرتبط أساساً بحركات

---

(39) محمّد (إبراهيم عبد الرحمان)، "التفسير الأسطوريّ للشّعر الجاهليّ"، **فصول**، المجلّد 1، العدد 3، القاهرة 1981، ص127-140.
على أنّه جدير بالذكر هنا أمران على غاية من الأهميّة: «**عدم وصول كلّ ما قيل في الجاهليّة من شعر**»، و«**تناسي المسلمين للشّعر الذي يحوي إشارات دينيّة متعارضة مع الإسلام**». انظر: الجُبُوريّ (يحيى وهيب)، **المستشرقون والشعر الجاهليّ: بين الشكّ والتوثيق**، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت 1997.

(40) تيزيني، **الفكر العربيّ في بواكيره وآفاقه الأولى**، ص450.

(41) «**فالخِصْب هو خِصْب الكون مجسّداً بقواه المتعدّدة، تلك الّتي يتصدّرها الماء أو الأرض (التراب) أو الجنس أو هذه جميعها. والعُقْم على الطّرف المقابل المناقض، هو عُقْم ذلك الكون ممثّلاً بانحباس الأمطار وجفاف الأنهار والعُقْر الجنسيّ**» (نفسه، ص172). إلّا أنّ موافقتنا على هذا التمشّي لا تعني موافقة تيزيني على استنتاجه بأنّ ذلك يترجم عن طوطميّة يعتبرها، على غِرار فرويد في كتابه **الطّوطم والتابو**، الصيغة الأولى للدين في تاريخ البشريّة.

(42) خان (محمّد عبد المعيد)، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص134.

النجوم بوصفها أسهل وسيلة لقياس الزمن، فإنّه من باب أولى أن يرتبط القدَرُ بالنجوم وحركاتها فتضحي هي المتحكّمة في أقدار الكائنات بحسب تحرّكاتها في الأفلاك(43)، وهذا هو جوهر ما يمكن تسميته "**العقيدة الدهْريَّة**» عند العرب الجاهليّين وهي التي أشار إليها القُرآن حكاية عنهم في قوله: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]، وأشار إليه عَبِيد بن الأَبْرَص في قوله [الطويل]:

فَنَيْتُ وَأَفْنَانِي الزمَانُ وَأَصْبَحَتْ لِدَاتِي بَنُو نَعْشٍ وَزُهْرُ الفَرَاقِدِ(44)

وقد ذهب الطّبريّ ومعظم أهل التأويل إلى أنّ «**هذه الآية نزلت من أجل أنّ أهل الشرك كانوا يقولون: الذي يُهلكنا ويُفنينا الدهرُ والزمانُ، ثمّ يسبّون ما يفنيهم ويهلكهم، وهم يرون أنّهم يسبّون بذلك الدهر والزمان، فقال الله عزّ وجلّ لهم: أنا الذي أفنيكم وأهلككم، لا الدهر والزمان... بيدي اللّيل والنهار**»، بمعنى أنّ الله هو الفاعل لا «**مرّ اللّيالي والأيّام**» بمعنى تأثير حركة النجوم في الفلك، إذ «**لولا اللّيل والنهار والشمْس والقَمَر لم يدرك أحد كيف يحسب الدهر والزمان**»(45).

ورغم معقوليّة هذا التفسير الذي يذهب إلى بيان اعتقاد العرب في تأثير حركة النجوم في الفلك، فإنّه يمكن تأويل هذه الآية بأنّ الجاهليّين ربّما مَاهَوا بين «**الدهر**» والقوّة الإلٰهيّة العُظْمى أي «**اللّه**» بوصفه الناظم لحركة النجوم المتحكّمة في المصائر، وهو على ما يبدو مناط الحديث النبويّ المعروف: «**لا تسبّوا الدهر فإنّ الدهر هو اللّه**»(46)، وهو على كلّ حال ما فهمه بعض المحدثين

(43) يلاحظ لطفي عبد البديع أنّ «**السماوات عند العرب يقال لها الأفلاك من هذه الجهة التي تتضمّن مصير البشر على الأرض، والعرب في ذلك كالكلدانيين وغيرهم ممّن ذهبوا إلى تأثير العالم العُلويّ في العالم السُّفليّ**» (**عبقريّة العربيّة في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب**، ص129).

(44) السِّجِسْتانيّ، **المعمّرون والوصايا**، ص71.

(45) الطّبريّ، **جامع البيان عن تأويل آي القُرآن**، ج25، ص 152؛ ج27، ص115.

(46) عن أبي هُرَيْرة عن النبيّ قال: «**لاَ تَسُبُّوا الدهْرَ فَإِنَّ الدهْرَ هُوَ اللهُ**» (**صحيح مسلم**، ج 4، ص 1762، الحديث رقم 2246). وعن أبي هُرَيْرة أيضاً أنّ النبيّ قال: «**لَا تَقُولُوا خَيْبَةَ الدهْرِ، فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدهْرُ**» (**صحيح البُخارِيّ**، ج5، ص2286، الحديث رقم 5828).

مثل مصطفى جياووك وقد ذهب إلى أنّ الجاهليّين كانوا يعبدون الدهر[47]، أو عليّ البطل حين يقرّر نفس الفكرة مستخلصاً أنّ «**الزمن من أقدم الآلهة التي تعبّد لها الإنسان**»[48]. ورغم الشطط الظاهريّ لهذا التأويل فإنّه يمكن العثور في الشعر الجاهليّ على ما يبرّره، ومن ذلك على سبيل المثال قول زُهَيْر بن أبي سُلمى مُماهياً بين الله والدهر [الطويل]:

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ يَرَى الناسُ مَا أَرَى ... مِنَ الأَمْرِ أَوْ يَبْدُو لَهُمْ مَا بَدَا لِيَا

بَدَا لِيَ أَنَّ اللهَ حَقٌّ فَزَادَنِي ... إِلَى الحَقِّ تَقْوَى اللّهِ مَا كَانَ بَادِيَا

بَدَا لِيَ أَنَّ الناسَ تَفْنَى نُفُوسُهُمْ ... وَأَمْوَالُهُمْ وَلَا أَرَى الدهْرَ فَانِيَا[49]

أو قول حاتم الطّائيّ [الطويل]:

هَلِ الدهْرُ إِلَّا اليَوْمُ أَوْ أَمْسِ أَوْ غَدُ ... كَذَاكَ الزمَانُ بَيْنَنَا يَتَرَدَّدُ

يَرُدُّ عَلَيْنَا لَيْلَةً بَعْدَ يَوْمِهَا ... فَلَا نَحْنُ مَا نَبْقَى وَ لَا الدهْرُ يَنْفَدُ[50]

ونحن نجد مثل هذا التأويل لهذه «**العقيدة الدهْرِيَّة الجاهليّة**» المتمحورة حول فكرة «**القدَر**» أيضاً عند أحد القُدماء، وهو أبو عليّ المرزوقيّ. فقد انْفَرد هذا العلّامة، على ما نرى، بتأويل عجيب لتلك العقيدة من شأنه أن يسهم في تأصيل رؤية جديدة لها تدفع عنها ما شابها من رُؤى تصمُها بأنّها كانت عقيدة وثنيّة جهلاء بلهاء تقدّس الأحجار دون وجود أيّ بُعْد فلسفي راقٍ لديها يسوّغ وجودها[51]. فقد ربط المرزوقيّ تلك العقيدة برُؤية وجوديّة كونيّة للحياة ترتقي بها

---

(47) في الواقع يرى مصطفى جياووك (**الحياة والموت في الشعر الجاهليّ**، ص 91) أنّه «**كان للجاهليّين موقفان من الدهر: الأوّل ويتجلّى في أنّ بعضهم قد عبده، أمّا الثاني فيتجلّى في أنّ الجاهليين، على اختلاف نزعاتهم وميولهم وأهوائهم ومعتقداتهم، كانوا يُرجعون كلّ ما يصيبهم إلى الدهر وكانوا في توجّعهم منه ينسبون إليه ما يكرهون من فرقة أو فقر أو موت**».

(48) البطل (عليّ)، **الصورة في الشعر العربيّ حتّى آخر القرن الثاني الهجري**، ص132.

(49) **ديوان زُهير بن أبي سُلمى**، ص285.

(50) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص13.

(51) سبق لمحمّد توفيق أبو عليّ التأكيد على أنّ الجاهليّين «**كانوا يؤمنون بخلود الجبال والنجوم**»، واستشهد في كتابه (**الأمثال العربيّة والعصر الجاهليّ**، ص239-240) على =

إلى مصاف العقائد الإنسانيّة الّتي تستحقّ أن يُتوقّف عندها لتُدرَس وتُمحّص، فرأى ببصيرة نافذة أنّه لا يمكن تناول مسألة الاعتقاد في الدهر، أو ما تصحّ

= الدلالة الأولى بمثلين هما: «**أثقل من شَمَام**»، و«**أطول صحبة من ابْنَيْ شَمَام**»، وشَمَام جبل بأرض الحجاز له رأسان يسمّيان ابْنَيْ شَمَام، وشواهده من الشعر الجاهليّ قول لَبِيد بن ربيعة العامريّ [الوافر]:

فَهَلْ نُبِّئْتَ عَنْ أَخَوَيْنِ دَامَا عَلَى الأَيَّامِ إِلَّا ابْنَيْ شَمَامِ

وكذلك قوله [الخفيف]:

عِشْتُ دَهْراً وَلَا يَدُومُ عَلَى الأَيْـ ـيَامِ إِلَّا يَرَمْرَمٌ وَتِعَارُ

وَكُلَافٌ وَضَلْفَعٌ وَبَضِيعٌ وَالَّذِي فَوْقَ خُبَّةٍ، تِيمَارُ

وَالنُّجُومُ الَّتِي تَتَابَعُ بِاللَّيْـ ـلِ وَفِيهَا ذَاتَ اليَمِينِ ازْوِرَارُ

يَرَمْرم وتِعار وكُلاف وضَلْفَع وبَضِيع وتِيمار: أسماء جبال. خُبّة: موضع.

وقوله أيضاً [الطويل]:

بَلِينَا وَمَا تَبْلَى النُّجُومُ الطَّوَالِعُ وَتَبْقَى الجِبَالُ بَعْدَنَا وَالمَصَانِعُ

وقول زُهير بن أبي سُلمى [الطويل]:

أَلَا لَا أَرَى عَلَى الحَوَادِثِ بَاقِيَا وَلَا خَالِداً إِلَّا الجِبَالَ الرَّوَاسِيَا

وَإِلَّا السَّمَاءَ وَالبِلَادَ وَرَبَّنَا وَأَيَّامُنَا مَعْدُودَةً وَاللَّيَالِيَا

أمّا دلالة خلود النجوم فمستقاة من المثل العربيّ: «**أَطْوَلُ صُحْبَةً مِنَ الفَرْقَدَيْنِ**»، والشاهد بيت الشاعر المُخَضْرم حَضْرَميّ بن عامر [الوافر]:

وَكُلُّ أَخٍ مُفَارِقُهُ أَخُوهُ لَعَمْرُ أَبِيكَ إِلَّا الفَرْقَدَانِ

ويستخلص أبو عليّ أنّ «**إيمان الجاهليّ بعدم زوال الجبال والنجوم هو أحد الدوافع الأساسيّة لعبادة الأصنام والنجوم، فهو يراها أقوى من الموت، ولعلّ الصورة هذه تبدو أكثر سطوعاً في تلك الأصنام المنحوتة التي تشعر الجاهليّ أنّه يبدع آلهة تهيمن على الفناء**». ورغم ربط هذا الباحث بين فكرة الدهْرِيَّة وعبادة النجوم والأصنام، إلّا أنّه غلّب الرؤية التقليديّة المماثلة بين (الدهْرِيَّة) و(الزَنْدَقَة) بمعنى مذهب الثنويّة الفارسيّ. كما أنّ استشهاده ببيت لَبِيد حول خلود الجبال ناقص وكان الأحرى سوق البيت الموالي له أيضاً فهو يدلّ على فكرة خلود النجوم، فالبيتان مكمّلان لبعضهما (**ديوان لبيد بن ربيعة**، ص260) [الوافر]:

فَهَلْ نُبِّئْتَ عَنْ أَخَوَيْنِ دَامَا عَلَى الأَيَّامِ إِلَّا ابْنَيْ شَمَامِ

وَإِلَّا الفَرْقَدَيْنِ وَآلَ نَعْشٍ خَوَالِدَ مَا تَحَدَّثُ بِانْهِدَامِ

ولَلَبِيد أبيات آخرى تدلّ على الإيمان بخلود الجبال (نفسه، ص 42) [الطويل]: =

تسميته بحسب المفسّرين «**العقيدة الدهْرِيَّة**»، بمعزل عن اعتقادات العرب في النجوم، أو ما نزعم أنّه عقيدة صابئيّة. ومن هنا، فهو يُماثل بين العقيدتين حين يقول عن العرب في جاهليّتها: «**فمنهم من اعتقد أنّ تلك الحوادث من أفعال الكواكب، وأنّها هي المدبّرة لها والآتية بها حتّى صارت كالعلل فيها والأسباب، وأنّ للأزمنة تأثيراً في أهلها كما أنّ للأمكنة تأثيراً في أهلها، ولذلك أخذ قرنٌ عن قرنٍ: الناسُ بزمانهم أشبه منهم بآبائهم. قالوا: فتصاريف الأزمان تؤثّر في الخلق والأخلاق والصور والألوان والمتاجر والمكاسب والهمم والمآرب والدواعي والطّبائع والألْسن والبلاغات والحِكَم والآداب، فذمّ الله تعالى طرائقهم ونعى عليهم عقائدهم، وقال حاكياً عنهم:** ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]، وهذا تجهيل من الله تعالى لهم ... [و] **قال النبيّ ﷺ: لا تسبّوا الدهرَ فإنّ الله هو الدهرُ، لأنّه رآهم يقولون لذلك الاعتقاد الفاسد: أباد بني فلان وأفناهم اللّيالي... ومعنى قوله ﷺ: لا تسبّوا الدهر، أي لا تسبّوا الذي يفعل هذه الأشياء فإنّكم إذا سببتم فاعلها فإنّما يقع السبّ على الله تعالى. ومنهم من اعتقد أنّ تلك الحوادث من فعله تعالى، لكنّه أجرى العادة بأن يفعلها عند طُلُوع تلك النجوم أو أُفُولها»**[52].

فإذا أخذنا بتأويل المرزوقيّ هذا، أمكن اعتبار «**العقيدة الدهْرِيَّة الجاهليّة**» ذات أساس فلسفيّ وجوديّ، وأنّها كانت صادرة عن رؤية للوجود وللحياة وللكون تُرجع كلّ الحوادث على الأرض إلى تأثيرات الكواكب في سيرها الدوري المتعاقب، وهو ما يساعد على فهم اعتقادات عرب الجاهليّة في الدهر

= فَـأَيَّ أَوَانٍ لَا تَـجِـئْـنِـي مَـنِـيَّـتِـي ... بِـقَـصْـدٍ مِـنَ الـمَـعْـرُوفِ لَا أَتَـعَـجَّـبِ

فَـلَـسْـتُ بِـرُكْـنٍ مِـنْ أَبَـانٍ وَصـاحَـةٍ ... وَلَا الـخَـالِـدَاتِ مِـنْ سُـوَاجٍ وَغُـرَّبِ

قَـضَـيْـتُ لُـبَـانَـاتٍ وَسَـلَّـيْـتُ حَـاجَـةً ... وَنَـفْـسُ الـفَـتَـى رَهْـنٌ بِـقَـمْـرَةِ مُـؤْرِبِ

يقول: لست من هذه الجبال فأبقى بقاءها، ولكنّي بشر أموت ولا بدّ أن أقمر كما يأخذ صاحب القِمَار قِمَاره. أبان وسُواج وغُرَّب: أسماء جبال. صاحة: هضبة. المُؤْرِب: الواجب من القِمَار.

(52) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص69-70 (والطّبعة المتوفّرة غير محقّقة وكثيرة الأخطاء النسخيّة والمطبعيّة).

بوصفه دورة زمنيّة ثابتة ومتكرّرة، ويفسّر بالتالي رفضهم الدائم والمستميت لأيّ تغيّر قد يخرجهم من الدهر، بوصفه قَدَراً محتوماً لا مجال للتهرّب منه، إلى التاريخ بوصفه فعلاً إراديّاً إنسانيّاً. ونظنّ أنّ «**عقيدة العرب الدهْرِيَّة**» هذه كانت من جملة ما كانوا يشتركون فيه مع غيرهم من الأُمم القريبة منهم والبعيدة، وأنّها لا تعدو أن تكون «**النسخة العربيّة الخُصُوصيّة من الأحيائيّة الفلكيّة**» التي كانت سائدة في عُموم ديانات المنطقة العربيّة القديمة وبالخصوص في الديانة البابليّة التي ندّعي أنّها الأصل في منظومة التماثل الرمزيّ بين ما هو أرضيّ وما هو سماويّ عند العرب[53]. ففهم هذه العقيدة ومنظومة التماثل الرمزيّ المتولّدة

---

(53) وهذا ما توصّل إليه مؤرّخان عربيّان بشأن انتشار عبادة النجوم في المنطقة العربيّة في العصور الكلاسيكيّة: «**بذلت بابل جهداً محموماً لتطوير إحدى العبادات على المستوى العالميّ وهي عبادة النجوم والتي كان يطلق عليها البعض اسم (التنجيم). وهي عبادة أدّت بخبراتها المتراكمة إلى اعتماد مذهب في العلاقة الحتمية والثابتة بين الكواكب والأرض والإنسان، وهو مذهب (القضاء المحتوم) الذي يتحكّم في مصائر جميع الكائنات الحيّة بقوّة باقية لا تتبدّل، وهي قوّة لا علاقة لها بالأخلاق ولا تعرف الحبّ أو الكراهية وتواظب على مسارها بشكل لا هوادة فيه يماثل مواظبة الكواكب في مسارها عبر الفضاء الخارجيّ. ورغم غرابة هذا المذهب... إلا أنّ سرعة انتشاره بلغت مبلغاً لا سبيل إلى مقاومته في عالم البحر المتوسّط... ومع إطلالة القرن الأوّل الميلاديّ، أصبحت عقيدة القضاء والقدر المحتوم فيصلاً في حيوات الناس والمُجتمعات في العالم المعروف وقتئذٍ. وتمكّنت هذه من مناهضة عقيدة (الحظّ) الأوسع رحمة.. .ونشبت كما هو متوقّع معركة حامية الوطيس بين العقيدتين الشرقيّتين (الحظّ) و(القضاء المحتوم) أساساً، واستخدم المتحاورون من أنصارهما كلّ فنون المناطقة والفلسفة وحتى السوفسطائيّة...**».
انظر: العابد (مفيد) وقبيسي (محمّد بهجت)، **دراسة في ملامح الصفات الحضاريّة للوطن العربيّ في العصور الكلاسيكيّة (333–284 ق.م)**، في: **الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثريّة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001، ص394.
ويقول محمّد الجزائريّ عن العقيدة البابليّة في النجوم (**المندائيّون الصابئة**، ص240): «**إنّ غريزة السببيّة لدى أبناء الرافِدَيْن، آنذاك، تجمع عين الأسباب إلى عين النتائج، وما الشوّاذ التي بوسعها أن تَحْدُث في العالم السماوي سوى علامات لما قد يحدث من إزعاجات مستقبليّة في نظام الأمور**».
انظر حول تأثّر الوثنيّة العربيّة الشماليّة بالوثنيّة البابليّة: عوض الله (أحمد أبو الفضل)، **مَكّة في عصر ما قبل الإسلام**، ص73؛ سالم (السيّد عبد العزيز)، **تاريخ العرب في عصر الجاهليّة**، ص463.

عنها[54] قد يكون هو المِفتاح لفهم ما استغلق علينا إلى حدّ الآن من «**أَوابد الجاهليّة**» التي تبدو مُتنافرة بل ومُتناقضة لا يجمع بينها منطق دينيّ واحد ولا رُؤية وجوديّة موحّدة، وهو ما يدعو بإلحاح إلى أن تُدرَس كافّة مجالات الحياة العربيّة الجاهليّة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة وشتّى مناحي الإبداع العربيّ الجاهليّ بحسب منهج تقارن فيه «**العقيدة الدهْرِيَّة الجاهليّة**» مع غيرها من العقائد الّتي كانت موجودة قبيل الإسلام وسط جزيرة العرب أو على تُخومها، والتي قد تكون ما زالت حيّة إلى اليوم[55]، وهو ما يدخل هذا البحث، بوجه من الوجوه، في إطاره.

وينتج عن القول بوجود مثل هذا التصوّر الأسطوريّ للعالم رؤية جديدة لمسألتين على غاية من الأهميّة في سبيل إنجاز بحثنا، بل في سبيل إنجاز أيّ عمل يمتح من النصوص الجاهليّة أو من المرويّات التي نقلها الإخباريّون العرب والتي زهد فيها الباحثون المعاصرون حين اعتبروها مجرّد تَهْويمات وخُرافات لا قيمة تاريخيّة لها، وهما «**الخطاب الشعريّ**» و«**الخطاب الأسطوريّ**» عند العرب.

إنّ لهذين الخطابين أهميّة بالغة في ما نحن بصدده، لا من حيث أنّهما السبيلان الوحيدان المتوفّران حاليّاً لرسم صورة أقرب ما تكون من تصوّرات

---

(54) قارن بمنظومة التماثل بين السماويّ والأرضيّ عند بعض القبائل الأفريقيّة (خصوصاً قبائل **الزوني والدوغُون والبَامْبَارَا**):

Cf. Ndaw (Allassane): *La pensée africaine*, p.139; Bastide (Roger): *L'homme africain à travers sa Religion traditionnelle*, p.62; Griaule (M.): *Le renard pâle*, t.I: *Le mythe cosmogonique*, p.544.

(55) على عكس ما توخّاه بعض من رام السُّبُل المُمهّدة بضروب من الأقوال المرسلة المفتقدة لأدلّة مباشرة أو حتّى قرائن على غِرار المستشرق أندريه ميكيل (*André Miquel*) مثلاً حين اعتبر أنّ الوثنيّة العربيّة «**قد تغيّرت باتّصالها بالديانتين التوحيديّتين القائمتين آنذاك**» (**الإسلام وحضارته**، ص51)، أو ما يذهب إليه حسن إبراهيم حسن (**تاريخ الإسلام**، ج1، ص27) من أنّ «**اليهود عندما نشروا تعاليم التوراة بين عرب الجزيرة كان لذلك أثره في الوثنيّة الحجازيّة**». فنحن لا نعرف ما كانت عليه الوثنيّة العربيّة بعد اتّصالها بالديانتين اليهوديّة والمسيحيّة، ناهيك عمّا كانت عليه قبله. ثمّ إنّ هناك دلائل أثريّة موثوقة على أنّ التوحيد كان أصيلاً في عُموم المنطقة العربيّة وأنّ اليهود مجرّد نَقَلة في هذا الخُصوص لِما كان منتشراً في الحجاز واليَمَن وأوغاريت (كنعان) وبابل ومِصْر منذ أقدم العُصُور.

عرب الجاهليّة حول اجتماعهم وسلوكهم العامّ الاقتصاديّ والدينيّ والسياسيّ، بل خاصّة لأنّ كليهما من وجهة نظر بُنيويّة هو خطاب لغويّ رمزيّ غير مباشر، أي خطاب من درجة ثانية يمتح من نظام سيميائيّ ثان فوق نظام اللّغة الطبيعيّ باعتباره النظام الأوّل، وذا صلة بالمقدّس. كما أنّ كليهما من وجهة نظر وظيفيّة «**يهدف إلى المصالحة بين سلسلة من المتناقضات: بين الإنسان وواقعه، بين الإنسان والمُتعالي، وبين إرادة الحياة لدى الإنسان وحتميّة الموت**»[56]، أي باختصار الخطابان المخوّلان التعبير كما ينبغي على مستوى إشاريّ رمزيّ عن الوحدة العميقة بين الإنسان والطّبيعة والكون.

ويتّخذ التعبير عن «**منظومة التماثل الرمزيّ**» بين السماويّ والأرضيّ عدّة سُبُل، إذ يتمّ عبر الحكايات السرديّة التي يقوم عليها خطاب الحقيقة الأزليّة المقدّسة أو الخطاب التأصيلي، أي الأسطورة، كما يتمّ أيضاً عبر الشعر. فالأسطورة شأنها شأن الشعر «**توفّر الوحدة والاستمراريّة الثقافيّتين، وذلك بجعلها أعضاء الجماعة يؤمنون بمفاهيم متشابهة، ويتّخذون مواقف متشابهة، ويتصرّفون بطرق متشابهة، ويمتلكون توقّعات متشابهة. وبهذه الطّريقة، تنقل الأسطورة القِيَم في الموروث عبر الخطاب الرمزي ونماذج الفعل**»[57]. وسواء نظرنا إلى هذين الخطابين بوصفهما منبثقين عن مصدر واحد غائب ومُتعالٍ وإن اتّخذ البشر طرائق له (الشِّعْر من الجنّ والأساطير من الأسلاف)، أو نظرنا إليهما بوصفهما من مصدر واحد هو «**المتخيَّل الجماعيّ**» (*L'imaginaire collectif*)؛ فإنّ توحّد وظيفتهما التعبيريّة ربّما ساعد على تَفَهُّمِ تداخلهما والحضور الدائم لأحدهما في الآخر، وهو ما نلحظه في كثافة حضور الأسطورة في الشعر الجاهليّ، وقد كان الشعراء مبدعي أساطير في جميع الثقافات[58]، وفي ما تضمّنته أساطير تلك الحقبة من حضور للشّعر. بل إنّنا ندّعي أنّ هذه السبيل ربّما قدّمت، في حدّها

---

(56) عجينة (محمّد)، **الشعريّ والأسطوريّ في ديوان أبي نواس: الخمر وأسماؤها الحسنى**، في: **قراءات في النّص الشعريّ القديم**، ندوة منّوبة أفريل 2003، دار المُعلّمين العُليا، تونس 2004، ص196.

(57) ويتمر (باربرا)، **الأنماط الثقافية للعنف**، ص93.

(58) عجينة (محمّد)، «حفريّات أدبيّة في شعر محمود درويش: مشروع قراءة في قصيدة الهدهد»، **ألف**، العدد 24، لسنة 2004، ص24.

الأقصى، مبرّراً للقول بتوحّد هذين الخطابين بنية ووظيفة[59]، وهو ما يسمح بالقول مع يوسف شِلْحُد إنّ «**الشاعر الجاهليّ، باستثناء حالات نادرة، لم يكن يمتلك إلّا الشكل فحسب في قصيدته، وأنّ المضمون لم يكن إلّا مضمون الوعي الجمعيّ**»[60].

وبهذا، فإنّ اعتمادنا الأسطورة يبرّره أنّنا نراها معبّرة عن حقائق تتعلّق بأصل الأشياء والمعتقدات المعيشة فعليّاً من قبل المؤمنين بها. ومع تبنّينا تمييز بول ريكور (*Paul Ricœur*) بين مفهوم «**البداية**» المرتبط بالتاريخ بوصفه جملة من الأحداث الواقعيّة ومفهوم «**الأصل**» المرتبط بالأسطورة[61]، إلّا أنّنا نخالفه في صرامة التمييز بين المفهومين إذا ما نزّلناهما في سياق تاريخنا العربيّ. فإذا ما كان التاريخ يتحدّد بفهم الماضي باعتباره سلسلة من الأحداث غير المتكرّرة والمترابطة سببيّاً والمحمّلة بالمعنى، فإنّ الأسطورة أيضاً تروي ما حصل في الماضي، بل هي تتجاوزه وتتخطّى الحاضر لتروي ما سيحصل في المستقبل، ذلك أنّها تختصّ بالرموز وتعبّر عن كلّ شامل لا عن أحداث متعيّنة في الزمان

(59) وهذا ما يقرّبنا من نظريّة نورثروب فراي حول «**النماذج الأوليّة**» ومفادها أنّ الأدب كان ولا يزال مصدره الأساطير، وأنّ الأساطير ليست إلّا توليفات متعدّدة الأشكال لصور كونيّة ثابتة ومحدّدة وُجِدت منذ عهود سحيقة في النفس حين كان الإنسان مرتبطاً بالطّبيعة، وأنّ كلّ إنسان يرث قابليّة توليدها عن أسلافه. فـ«**الصور الكونيّة لا تتحدّد بمضامينها بل بأشكالها، لأنّها في ذاتها شكليّة صرف**». وهكذا فإنّ كلّ «**يوتوبيا تسعى لاستعادة عصر ذهبيّ، إنّما هي تكرار لجنّة عدن، فجمهوريّة أفلاطون وشيوعيّة ماركس والفردوس المفقود لملتون ليست سوى صور نمطيّة تكرّر النمط الأعلى أو النموذج البدائيّ الذي هو جنّة عدن، وتكون رحلة السندباد وزيارة عوليس لبيت الموتى ودخول يونس إلى بطن الحوت وإلقاء يوسف في البئر - على ما بينها من اختلاف في المضامين- صوراً مكرّرة لصورة نمطيّة واحدة هي صورة الرحلة إلى العالم الآخر التي يعقبها الانبعاث من جديد**». ويرى فراي أنّ هذه الصور الكونيّة «**موجودة في الأساطير التي انحدر منها الأدب سابقاً، وسيظلّ ينحدر منها أبد الدهر، وعلى الناقد أن يقف بعيداً عن القصيدة ويتأمّلها ليكشف منظومتها الأسطوريّة أو تصميمها الميثولوجيّ**» (انظر: روميّة، **شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص31).

(60) Chelhod: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, p.42.

(61) يقول ريكور: «**إذا ما كانت البداية دوماً تاريخيّة، فإنّ الأصل هو دوماً أسطوريّ**».
Cf. Ricœur (Paul): *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli. L'ordre philosophique*, p.174.

والمكان، «**فالزمن الأسطوريّ زمن دائريّ يعود دوماً، والزمن التاريخيّ زمن الامتداد المتقدّم دوماً**»[62]. وإذا ما كان التاريخ العربيّ الجاهليّ مليئاً بالأساطير بمعنى «**الخُرافات**» كما يظنّ معظم كُتّاب التاريخ العرب المحدثون، فإنّ الأساطير بمعنى «**رواية الرموز**» قد تكون «**مليئة بالتاريخ الضائع وغير المدوّن**»[63] أي تاريخ «**خُصوصيّات الجاهليّة**» بما هي رموز تستخدم الأساطير أداة تعبيريّة كي تنبثق وتظهر في اللّغة والخطاب، وفيما يخصّ بحثنا: تاريخ الأصول البعيدة والرموز التأسيسيّة المغيّبة للمَيْسِر الجاهليّ[64].

(62) الكبسي (محمّد عليّ)، **الطّوباوية والتراث**، ص34.

(63) الربيعي (فاضل)، **أبطال دون تاريخ**، ص134. وحول ثراء الأساطير بالإشارات التاريخيّة، انظر:

Bidou (Patrice): «Le Mythe, une machine à traiter l'histoire», *l'Homme n°* 100, EHES, Paris, 1986, pp. 65-89.

(64) «**إنّ صفة التاريخيّة لا تستتبع بالضرورة وجود نصّ تاريخيّ مكتوب عن الحضارة التي تحملها، وعدم وجود هذا النّص عند البعض الآخر من الأنساق الحضاريّة البشريّة لا يستدعي استطراداً نزع صفة التاريخيّة عنها. كلّ الحضارات الاجتماعيّة البشريّة هي وليدة لمسار مديد من حركة التاريخ، والاختلاف النوعيّ بين حضارة وأخرى لا يكون أبداً حول التاريخيّة أو عدمها، إنّما هو أساساً في أشكال التعبير عنها؛ فالمُجتمعات التي عرفت الكتابة وسيلة في التعبير عن الحركة التاريخيّة لنسقها الحضاريّ أفرزت الشكل النصوصيّ واسطة لقراءة تاريخيّتها، أمّا المُجتمعات الأخرى التي لم تعرف هذه الوسيلة التعبيريّة (الكتابة)، فهي قد ابتدعت أشكالاً رمزيّة متنوّعة في الدلالة عن تاريخيّتها، وذلك بتنوّع العناصر التي يتشكّل منها اللّاوعي الجمعيّ الحضاريّ**» (دكروب، **الأنثروبولوجيا: الذاكرة والمعاش**، ص23).

الباب الأوّل

المَيْسِر الجاهليّ: الحقيقة الضائعة

«إنّ عقل الاعتقاد والنقل يتشابك ويتماهى مع عقل التاريخ، لدرجة أنّ الأوّل يلغي الثاني. وحين لا يفعل، يبقيه شاهداً على قضايا موقوفة».

خليل أحمد خليل(*)

(*) خليل، **العقل في الإسلام**، ص52.

مقدّمة

يجدر بنا، قبل الخوض في بيان حقيقة المَيْسِر كما كان يستوعبه المُجتمع العربيّ الغابر، أن نقوم بتحليل الخطاب الإسلاميّ الذي أُنتج حوله وبيان مدى ما مارسه عليه من حجب ومنع، حين جعل نفسه بديلاً من الخطاب الجاهليّ. فكيف نظر الفكر الإسلاميّ إلى مسألة المَيْسِر؟ وما هي الآليّات التي اعتمدها لقراءة النّص الدينيّ بشأنه حتّى ينتج ما أنتج من خطاب كان السبب في وصول صورة المَيْسِر إلينا على ما هي عليه اليوم، أي مختزلاً في القِمَار؟

لم يذكر القُرآن المَيْسِر بلفظه إلّا في ثلاثة مواضع ضمن ثلاث آيات، هي الآية 219 من سورة البقرة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، والآيتان 90 و91 من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾.

وتتّفق كتب أسباب النزول على أنّ نزول سورة البقرة كان قبل سورة المائدة بمدّة طويلة نسبيّاً[2]، فتجعل الأولى في بدايات الفترة المدنيّة بُعَيْد غزوة بدر[3]، وتعتبر الثانية من بين السُّوَر الأخيرة من حيث تاريخ النزول[4]. ولعلّ هذه التراتبيّة

(1) «قرأ حمزة والكسائيّ ﴿كثير﴾ بالمثلّثة، وقرأ الباقون بالباء الموحّدة، وقرأ أُبَيّ ﴿وإثمهما أقرب من نفعهما﴾ (الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج1، ص221).

(2) يعتبر معظم علماء القُرآن سورة البقرة الأولى من السور المدنيّة (النيسابوريّ، **أسباب النزول**، ص11؛ ابن عليّ، **العُجاب في بيان الأسباب**، ج1، ص237؛ السيوطيّ، **الإتقان في علوم القُرآن**، ج1، ص37). ويضعها ابن شهاب الزهريّ (**تنزيل القُرآن**، ص30) في المرتبة الثانية.

(3) البُخَارِيّ، **الجامع الصحيح المختصر**، الحديث رقم 2861 - كتاب فرض الخُمْس.

(4) يضع معظم علماء القُرآن سورة المائدة في الترتيب 26 أو 27 من جملة السُّوَر الثماني =

الزمنيّة هي ما يفسّر التدرّج الملاحظ في تصعيد اللّهجة القُرآنيّة من الحضّ على الامتناع عن تعاطي الخمر والمَيْسِر الوارد في آية البقرة ﴿فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ إلى وصفهما بأنّهما ﴿رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ ومن ثمّ تحريمهما مطلقاً في آيتي المائدة، ممّا دفع علماء القُرآن إلى اعتبار آية البقرة منسوخة بآيتي المائدة(5).

ومن خلال القراءة الأوّلية لمجمل الآيات المذكورة، تبدو علاقة المَيْسِر بالخمر واضحة لا لبس فيها. فقد قرن القُرآن بينهما أوّلا في آية البقرة في سياق الحضّ عن الابتعاد عنهما لما فيهما من «إثم»، ثمّ في آيتي المائدة في سياق تحريمهما بمعيّة الأنصاب والأَزْلَام، وثالثاً في نفس هاتين الآيتين الأخيرتين ليضعهما في مقام الأسباب المُوَقِعة للعداوة والبَغْضاء بين المؤمنين والصدّ عن ذكر اللّه وعن الصلاة(6). ويشير ربط المَيْسِر بالخمر في الحالات الثلاث ودون أيّ ذكر منفصل لأحدهما في كلّ النّص القُرآنيّ، ثمّ ذكرهما مُقترنَيْن أيضاً في

= والعشرين المدنيّة، إن لم تعتبر آخر ما نزل من القُرآن (الزهريّ، **تنزيل القُرآن**، ص31؛ السيوطيّ، **الإتقان**، ج1، ص37؛ **تفسير ابن كثير**، ج2، ص123؛ **تفسير الطّبريّ**، ج6، ص84). إلّا أنّ القرطبيّ (**الجامع لأحكام القُرآن**، ج 6، ص 30) يورد أنّها «**نزلت مُنصَرَفَ رسول الله من الحُدَيبية**»، وعلى هذا تكون نزلت سنة 6هـ.

(5) «**عن ابن عبّاس قَالَ**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: 43] و﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 219] **نَسَخَتْهُمَا الّتي في المائدة** ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ﴾ [المائدة: 90]» (**سنن أبي داود**، ج3، ص325).

(6) ينقل شمس الحقّ العظيم آبادي [ت 1329هـ] عن الحسن بن محمّد الطّيبي [ت 743هـ] قوله في آيتي تحريم الخمر والمَيْسِر أنّ «**فيهما دلائل سبعة على تحريم المَيسِر. أحدها قوله** ﴿رِجۡسٞ﴾ **والرجس هو النجس وكلّ نجس حرام، والثاني قوله** ﴿مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ﴾ **وما هو من عمله حرام. والثالث قوله** ﴿فَٱجۡتَنِبُوهُ﴾ **وما أمر الله تعالى باجتنابه فهو حرام. والرابع قوله** ﴿لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ **وما عُلّق رجاء الفَلَاح باجتنابه فالإتيان به حرام. والخامس قوله** ﴿يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ﴾ **وما هو سبب وقوع العداوة والبغضاء بين المسلمين فهو حرام. والسادس قوله** ﴿وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ﴾ **وما يصدّ به الشيطان عن ذكر اللّه وعن الصلاة فهو حرام. والسابع قوله** ﴿فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ **معناه انتهوا وما أمر اللّه عباده بالانتهاء عنه فالإتيان به حرام**» (**عون المعبود**، ج10، ص77)، وهي دلائل نرى أنّه يمكن تعميمها لتشمل المَيْسِر خاصّة وأنّه مقترن بالخمر في آية التحريم هذه.

سياق تحريميّ يشمل ممارسات **«وثنيّة»** أخرى من جِهة ثانية، إلى وجود علاقة مّا بين الخمر والمَيْسِر لا يمكن فهمها إلّا في إطار السياق الشامل الذي ذكره القُرآن: التعبّد الطّقسيّ الوثنيّ.

هذا هو الإطار الشامل الذي لا يُفهم تحريم الخمر والمَيْسِر مُجتمعين في النّص القُرآني إلّا من خلاله، فالتحريم جاء شاملاً لممارسات لا بدّ أن تكون بينها روابط هي من الصلابة بحيث تمّ تحريمها مُجتمعة. فالقُرآن على ما نرى لم يربط بين تلك الممارسات عبثاً، بل رأى فيها عناصر منظومة عَقَدِيّة شعائريّة متكاملة هي المقصودة بالتدمير: إنّها تشكّل إطاراً مرجعيّاً **«جاهليّاً»** هو المقصود بالضرب. فتحريم المَيْسِر والخمر كان لأنّهما من جملة الطّقوس الوثنيّة الّتي جاء الإسلام لمحاربتها، وهذا لا ينفي بأيّ حال أنّهما لم يحرّما لِذَاتِهِمَا. إلّا أنّ الاكتفاء بالوقوف عند تحريم الممارسة في ذاتها لذاتها أو لأنّها من باب **«أكل المال بالباطل»** حسب التعريف الإسلاميّ اللّاحق أو من باب ما اصطُلح عليه باسم **«القِمَار»**، هو غلق لكلّ اجتهاد في فهم الأسباب الحقيقيّة للتّحريم الذي لا يمكن له إلّا أن يتنزّل ضمن مسار تاريخ بشريّ مرتبط بالظروف العامّة للمُجتمع الذي عاش الظاهرة وشهد تحريمها[7]. ومن هنا، فإنّ الإحاطة بالإطار المرجعيّ العامّ الجاهليّ، يقتضي تجلية الغموض الّذي يكتنف مجمل الممارسات الموصوفة بأنّها **«جاهليّة»** وخاصّة منها تلك المُمَأْسَسَة والّتي ينخرط المَيْسِر في منظومتها إن لم يكن في طليعتها.

(7) ومن هنا مشروعيّة عملنا الذي نريد أن يكون حلقة في سلسلة بحوث حول سوسيولوجيّة تشكّل الدولة العربيّة الإسلاميّة في سبيل فهم أفضل للإواليّات المتحكّمة بالاجتماع العربيّ الإسلاميّ في جملته وما تعانيه الأُمّة راهناً من إشكالات تتعلّق بالهويّة والموقف من التراث، والحداثة والتقدّم، والعلاقة بين المُجتمع والدولة، والعلمنة والأسلمة...

الفصل الأوّل

بين المَيْسِر والقِمَار: توضيح صورة مشوّهة

«ينبغي على المرء أن يركّز على الأقوال الدينيّة داخل أوضاع تاريخيّة معيّنة، وليس على أيديولوجية إسلاميّة أصليّة مفترضة».

طلال أسد(*)

1 ـ المَيْسِر لغة وغُمُوض أصل الكلمة الاشتقاقيّ

تكتنف الأصل الاشتقاقي اللّغويّ للفظ المَيْسِر غِلالة من الغُموض كانت وراء تبايُن المعاجم والمصادر العربيّة بين من يعتبر أنّ المَيْسِر هو «**اللّعب بالقِداحِ**» ومن يرى أنّه «**الجَزور الّتي كانوا يتقَامَرونَ عليها**». فالمَيْسِر يطلق في آن على شيئين مختلفين لا يُعرف من منهما الأصل في التسمية أهو «**اللّعب بالقِداح**» أم «**الإبل المُتقامَر عليها**». وبالرجوع إلى أقدم معاجم اللّغة العربيّة الّتي وصلتنا وهو **كتاب العين** لأبي عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيديّ (100-170هـ) نجده، ويا للغرابة، لا يعرّف المَيْسِر بصفة مباشرة بل يكتفي بتعريف الرجل «**اليَسْرِ**» و«**اليَسَرِ**» بأنّه «**اللَّيِّنُ الانقياد**»، وأنّه أيضاً «**ضريبُ القِداح الداخل في المَيْسِر**»[1]. ورغم ابتسار هذا التعريف، إلّا أنّه يشير بلا لبس إلى وجود علاقة

(*) أسد (طلال)، "منشأ الدولة العربيّة الإسلاميّة: خلاف مع التحليلات الغربيّة"، **المستقبل العربيّ**، العدد 22، بيروت 1980.

(1) هذا كلّ ما وجدناه عنده في مادة (يسر): «**يقال: أنه لَيَسْرٌ، خفيف، ويَسَرٌ: أي ليّن الانقياد، سريع المتابعة، يُوصَفُ به الإنسانُ والفرس.. .والأَيسَار: الّذين يجتمعون على** =

ضمنيّة بين المَيْسِر وصفة «**اليُسْر**» بمعنى اللِّين والانقياد عند الضارِبين بالقِداح، وهو ما يوحي بأنّ تسمية المَيْسِر باسمه هذا قد تكون في الأصل مشتقّة من اسمه الأصلي: «**اليَسْرُ**»[2]، وهو ما قد يجد مِصْداقاً له في إشارة الشاعر الجاهليّ المُرَقِّش الأكبر البكريّ (ت 72 ق.هـ) للمَيْسِر باسم «**اليَسْرِ**» يمدح قومه الياسرين الذين يرفدون الأضياف بِلُحوم الإبل «**المُتقامَر عليها**» بضرب القِداح حين تشتدّ رياح الشتاء [الطويل]:

بِوَدِّكِ مَا قَوْمِي عَلَى أَنْ هَجَرْتُهُمْ ... إِذَا أَشْجَذَ الأَقْوَامَ رِيحُ أُظَائِفِ

وَكَانَ الرِفَادُ كُلَّ قِدْحٍ مُقَرَّمٍ ... وَعَادَ الجَمِيعُ نُجْعَةً لِلزَّعَانِفِ

جَدِيرُونَ أَنْ لَا يَحْبِسُوا مُجْتَدِيهِمُ ... لِلَحْمٍ وأَنْ لَا يَدْرَؤُوا قِدْحَ رَادِفِ

عِظَامُ الجِفَانِ بِالعَشِيَّاتِ وَالضُحَى ... مَشَايِيطُ لِلأَبْدَانِ، غَيْرُ التَوَارِفِ

إِذَا يَسَرُوا لَمْ يُورِثِ **اليَسْرُ** بَيْنَهُمْ ... فَوَاحِشَ يُنْعَى ذِكْرُهَا بِالمَصَايِفِ[3]

ويبدو أنّ هذا المعنى الأصليّ للمَيْسِر (اليَسْرُ) بمعنى اللِّين والانقياد هو الذي ساد طوال القرون الثلاثة الأولى للهجرة قبل أن يتلبّس المَيْسِر بمعنى القِمَار

= **الجَزور في المَيْسِر، الواحدُ: يَسَرٌ. واليَسَرُ أيضاً: ضَريبُ القِداح. واليُسْرُ: اليَسار، أي: الغِنَى والسعة. وقد يَسَّر فرسه فهو مُيَسَّر، أي: مصنوعٌ سَمينٌ. وفرسٌ حَسَن التَيْسُور، أي: حَسَنُ السمَن، قال المرّار: ويقال: خذ ما تَيَسَّر واستَيْسِر. وإذا سَهُلت ولادة المرأة قيل: أَيْسرت، وإذا دُعِيَ لها، قيل: أَيْسَرَتْ وأذكرَتْ». أمّا بقيّة الموادّ الّتي ذكر** فيها المَيْسِر وهي: **برم، رقب، علو، غلق**، فلا وجود فيها أيضاً لأيّ تعريف.

(2) وقد لفت انتباهنا أن يستشهد صاحب اللّسان على «**اليَسْر**» بمعنى اللِّين والانقياد مقابل «**الشّماس**» بمعنى شدّة الخلاف بقول أحدهم (وهو على التحقيق خارجة بن فليح المللَيّ، من شعراء القرن الثاني مادحاً آل الزبير) [البسيط]:

قَوْمٌ إِذَا شُومِسُوا لَجَّ الشِّمَاسُ بِهِمْ ... ذَاتَ العِنَادِ، وإِنْ يَاسَرْتَهُمْ يَسَرُوا

فـ«**يقال: رجل شَمُوسٌ أي عَسِرٌ في عداوته شديد الخلاف على من عانده، والجمع شُمْسٌ وشُمُسٌ. وشَامَسَهُ مُشَامَسَةً وشِمَاساً: عَانَدَهُ وعادَاه» (لسان العرب**، ج6، ص114، مادّة شمس). فهل تعني المقابلة بين لفظ (**اليَسْر**) ومنه (**المَيْسِر**) بمعنى (**القِمَار**) المحيل على (**القَمَر**) ولفظ (**الشماس**) المحيل على (**الشمْس**) وجود علاقة بين (**المَيْسِر**) و(**القَمَر**)؟ هذا ما سنحاول بيانه لاحقاً.

(3) **المفضّليّات**، ص232. أشجذ: آذى، أظائف: اسم جبل.

عند أصحاب اللّغة، إذ سجّلنا مع بداية القرن الرابع للهجرة إزاحة معنى اللّين والانقياد والاقتصار على تعريف المَيْسِر في كُتُب اللّغة بأنّه قِمَار على الإبل فحسب، وإرجاع اللّفظ إلى كونه «**مصدر ميميّ من يَسَرَ كالمَوْعِد والمَرْجِع. يقال: يَسَرْتُهُ إذا قَمَرْتُهُ. واشتقاقه: إمّا من اليُسْر لأنّه أخذ المال بِيُسْرٍ وسهولة، أو من اليَسَار لأنّه سلب له**»[4].

ويبدو أنّ أبا بَكْر محمّد بن الحسن ابن دُرَيْد (223-321هـ) هو أوّل من قام من اللّغويّين بعمليّة الإزاحة هذه إذ يقول: «**وأيْسَارُ الجَزور، الواحد يَسَرٌ، وهم الّذين يتقامرون على الجَزُور... ومنه المَيْسِر الّذي نُهي عنه**»[5]، ومن ثمّ تابعه الآخرون إمّا من اللّغويّين كأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (ت 393 هـ) وقد عرّف المَيْسِر بأنّه «**قِمَار العرب بالأَزْلَام**»[6] أو من المفسّرين كأبي جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ (224-310 هـ) وقد عرّف المَيْسِر بأنّه "**المَفْعِلُ من قول القائل: يدفع لي هذا الأمر إذا وجب لي، فهو يَيْسِر لي يُسْراً ومَيْسِراً، واليَاسِر الواجب بِقِداح... ثمّ قيل للمقامر يَاسِرٌ ويَسَرٌ**»[7].

كما تبنّى ابن قُتَيْبَة الدينَوَرِي (213-267هـ) في نفس الفترة تقريباً ذات التعريف في **كتاب الأشربة**[8] حين يقول: «**المَيْسِر ضرب القِداح على أجزاء الجَزُور**»، إلّا أنّه يفاجئنا بتبنّي تعريف آخر جديد كلّ الجِدَّة في كتابيه **المعاني الكبير** و**المَيْسِر والقِداح** حين يعتبر المَيْسِرَ الجَزُورَ نفسه المُتقامَر عليه: «**المَيْسِرُ هو الجَزُورُ نفسه، سُميّ مَيْسِراً لأنّه يُجَزَّأُ أجزاءً فكأنّه موضع التجزئة. وكلّ شيء جزّأته فقد يسَرْته**»[9]. وابتداء من تلك اللّحظة، ستعتمد المصادر التالية في الزمن لمؤلّفات ابن قُتَيْبَة أحد هذين التعريفين (ضرب القِداح أو قسمة الجَزُور) دون تسجيل أيّ محاولة لتجلية الغُموض المحيط بأصل تسمية المَيْسِر أو الأصل

---

(4) أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القُرآن الكريم**، ج1، ص218.
(5) ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص465.
(6) **لسان العرب**، ج5، ص300 (مادّة يسر).
(7) تفسير الطّبريّ، ج2، ص357 .
(8) ابن قُتَيْبَة، **كتاب الأشربة**، ص120.
(9) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص32.

الاشتقاقيّ اللّغويّ للكلمة، وذلك رغم إشارة بعضها إلى «**اليُسْر**» معنى أصليّاً متضمّناً في المَيْسِر، لكن دون الوقوف عنده[10]. وهكذا واصلت المصادر اللّاحقة استخدام أفعال: (**يَسَرَ، يَيْسِرُ، يَسْراً**)، (**اتَّسَرَ، يَتَّسِرُ، اتِّساراً**)، (**إِئْتَسَرَ، يَأْتَسِرُ، إِئْتِسَاراً**) في آن بمعنى قسمة الجَزور وبمعنى القِمَار عليها[11]، وبمعنى ذبح الجزور أحيانا دون أن يتجشّم أيّ من اللّغويّين عناء إيضاح الأصل الاشتقاقيّ للفظ المَيْسِر[12].

إلّا أنّه يجب القول هنا إنّ عدم الحسم هذا، في ظلّ وجود تعريفين لغويّين سائدين، ربّما كان نتيجة رُؤية الإسلام الخاصّة للمَيْسِر ودمغه بالتحريم. ومع وعينا بعدم إمكانيّة الفصل التامّ بين حدود اللّغة والفقه من حيث هما اختصاصان كثيراً ما تداخلا في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، إذ غالباً ما نجد الفقيه لغويّاً والعكس صحيح، فإنّه بدا لنا أنّ اللّغويّين قد تمسّكوا بالتعريف القائل بأنّ المَيْسِر هو الجَزور نفسه، وهذا هو موقف لغويٍّ متأخّرٍ نسبيّاً مثل أبي الفضل محمّد بن مكرم بن منظور (ت711هـ) حين يقول: «**الياسِرُ الجَزَّار. وقد يَسَرُوا أي نَحَرُوا. ويَسَرْتُ الناقة: جَزَّأْتُ لحمها. ويَسَرَ القَوْمُ الجَزورَ أي اجْتَزَرُوها واقتسموا أَعضاءها... والياسِرونَ: الّذين يَلُونَ قِسْمَةَ الجَزُور**»[13]، بينما تمسّك الفقهاء

---

(10) هذا ما فعله ابن منظور مثلاً في معرض تعريفه بالمَيْسِر (**لسان العرب**، ج5، ص295، مادّة يسر): «**اليَسْر: هو اللِّينُ والانقياد، وهوُ: السهل ضدّ العُسْر... واليُسْرُ واليَسارُ والمَيسِرةُ: السهولة والغِنى**»، إلّا أنّه سارع إلى حجب هذا المعنى حين أضاف بعد ذلك مباشرة: «**والياسِرُ: الجَزَّار. وقد يَسَرُوا أي نَحَرُوا. ويَسَرْتُ الناقة: جَزَّأْتُ لحمها. ويَسَرَ القوم الجَزور أي اجْتَزَرُوها واقتسموا أَعضاءها... والياسِرونَ: الّذين يَلُونَ قِسْمَةَ الجَزور**».

(11) **لسان العرب**، ج5، ص289 (مادّة يسر).

(12) أجمل شهاب الدين الألُوسيّ وهو مفسّر متأخّر (ت 1270 هـ) تلك الآراء في أربعة، لكنّ المتأمّل يلاحظ أنّها لا تخرج عن كونها مجرّد تفصيل للرأيين الفقهيّ واللّغويّ: **إمّا من (اليُسْر) لأنّه أخذ المال بيسر وسهولة. أو من (اليَسَار) لأنّه سلب للمال. من (يَسَرَ الشيءَ) أي اقتسمه، وسمّي الفاعل ياسراً لأنّه يجزئ لحم الجزور. أو من (يَسَرَ الشيءُ) إذا وجب، والياسر: الواجب بسبب القِدْح**» (الألوسي، **روح المعاني**، ج2، ص114).

(13) **لسان العرب**، ج5، ص295 (مادّة يسر). إلّا أنّ ابن منظور ولئن لم يخرج عن إطار الموقف الثاني الذي يعتبر الأصل في التسمية قسمة الجَزور، فهو يتفرّد بالإشارة في معرض تعريفه بالمَيْسِر إلى ارتباطه المبدئيّ بمعانٍ أخرى غير اللّعب بالقِداح أو قسمة =

بالتعريف القائل بأنّ المَيْسِر هو «**ضرب القِداح على الإبل**»، أي أنّه «**قِمَار**».

ولقد بدا لنا أنّ هذا الفصل بين موقفي أهل اللّغة وأهل الفقه ضروريّ للإشارة إلى أنّ سيادة التعريف الفقهيّ للمَيْسِر بأنّه قِمَار، على حساب التعريف اللّغويّ، سيكون له صدى كبير وعميق في كيفيّة تشكّل وعي المُجتمعات الإسلاميّة بخصوص هذه المسألة عبر كلّ تاريخها اللاّحق، وبالتالي تحديد موقفها من مسألة تحريم القُرآن للمَيْسِر، خاصّة وأنّ هذا التحريم قد ارتبط في النّص التأسيسيّ الأوّل (القُرآن) في المناسبتين اللّتين ذُكر فيهما بتحريم الخمر الّتي تعتبر «**أمّ الخبائث**» في الوعي الإسلاميّ طوال كافّة مراحله.

على أنّ مسألة اختلافهم في تعريف المَيْسِر من حيث اشتقاقه اللّغويّ لم يقف عند ذلك الحدّ الملاحظ في المصادر العربيّة القديمة، حيث ارتأى الباحث توفيق فهد أنّ تسمية المَيْسِر تعود إلى أنّ «**المشرف على المَيْسِر كان يستخدم يده اليُسرى عند استخراج القِداح**»[14]، وهو لعمري تخريج لغويّ يعتمد الظنّ بَعيدٌ كلّ البُعد عمّا كان يُبتغى حقّاً من المَيْسِر مثلما سنبيّنه أسفله، وبعيدٌ عن أن يكون سبب التسمية لبساطته أوّلاً، ثمّ لعدم ذكر المصادر العربيّة له ثانياً.

= الجَزور هي: (**السهولة**) و(**اللّين**) و(**الانقياد**) و(**الغِنَى**) و(**الخِصْب**) (راجع الهامش رقم 10). ورغم أنّ هذه الإشارة قد تكون أحد المفاتيح المهمّة لفهم بعض ما استغلق من أمر المَيْسِر وإضاءة بعض السُّبُل الّتي قد تؤدّي إلى فهم الإطار المرجعيّ العامّ له من حيث هو ممارسة متعلّقة فعلا بمسألة الخِصْب، إلّا أنّنا لم نلحظ فيها أيّ تعليل للعلاقة بين المعنى الأوّليّ للفعل (يسر)، وبين ما يقوله اللغويّون - وهو من ضمنهم - من حمله معنى خصوصيّاً هو قسمة الجَزور المنحورة في المَيْسِر. وتعني ملاحظتنا هذه أنّ اللغويّين ربما اشتقّوا معنى القسمة (الفعل يَسَرَ) من لفظ المَيْسِر (اليَسْر)، لا المَيْسِرَ من الفعل (يَسَرَ)، كما تعني أيضاً أنّهم اشتقوا منه أيضاً فعل (تيسّر) بمعنى أخصب ومنه المصدر (اليُسْر) أي الخصب (جاء في اللّسان وفي نفس الصفحة: «**وفي الحديث: كيف تركت البلاد؟ فقال: تيسّرت، أي أخصبت**»). كما اشتقّوا منه أيضاً ألفاظاً أخرى ذات معانٍ أُخَر لن نشير إليها هنا باعتبار أنّها ستكون مفاتيحَ لتحليل بعض الجوانب المغيّبة لمسألة المَيْسِر في ما يلي من البحث، كما ستكون أيضاً مساعدة لنا في ما نعتبره محاولة جديدة لتأثيل مفردة المَيْسِر لغويّاً بما يتماشى مع النتائج المرجوّة من تحليلنا.

(14) Fahd: *La divination arabe*, p.209.

وإنّنا لنظنّ أنّ تعريف المَيْسِر، كما ذهب إلى ذلك الفقهاء في فترة متأخّرة نسبيّاً عن فترة تحريمه في النّص القُرآنيّ خلال العصر النبويّ، بأنّه القِمَار مطلقاً، قد كان السبب الرئيسيّ وراء ارتسام صورة المَيْسِر في متخيّلنا الجماعيّ على أنّه قِمَار فحسب[15]، وهو ما نظنّه أيضاً في أصل انحراف اللّغويّين بالمَيْسِر عن معناه الأوّلي أي اللّين والانقياد باتّجاه تقريبه من المعنى الفقهيّ، أي القِمَار. ولعلّ متابعة اللّغويّين للفقهاء هي التي أكملت رسم الدائرة التي أُحيطَ بها المَيْسِر بوصفه قِمَاراً، وهي الدائرة التي انغلقت دون التساؤل عن ماهيّة المَيْسِر كما كان يستوعيه المُجتمع العربيّ الغابر، فاستقرّ في الأذهان على مرّ الحقب أنّ المَيْسِر مجرّد قِمَار، بل وسُمّيَ كلّ قِمَار مَيْسِراً.

من هنا، يبدو كلّ سعي إلى الخُلُوص إلى ما كان يمثّله المَيْسِر للمُجتمع الجاهليّ على حقيقته، أمراً غير ممكن إلّا بالنجاح في اختراق الحاجز الكبير الّذي يمثّله التدوين المتأخّر للممارسات الجاهليّة في تراثنا المكتوب. وهو ما يجعل أيّ حديث راهن عن المَيْسِر خُصوصاً، وعن ممارسات الحقبة الجاهليّة عُموماً، أمراً غير ممكن إلّا بطريقة استرجاعيّة، مع ما تقتضيه هذه العمليّة الدقيقة من محاذير لعلّ أهمّها احتمال الوقوع في الخلط بين الممارسات الجاهليّة على حقيقتها، وبين ما أضفته الرؤية الإسلاميّة من سمات على تلك الممارسات أو ما غيّبته منها. ورَأَيْنا أنّ التدوين المتأخّر للممارسات الجاهليّة استدعى دون شكّ بعض المظاهر الثقافيّة لعصر التدوين، وهي المظاهر الّتي لا نشكّ في أنّها صبغت ولوّنت، بطريقة أو أخرى، بعض تلك الممارسات، وأنّ من قام بالتدوين أسقط بلا شكّ بعضاً من مفاهيمه المتأثّرة حتماً بالعقيدة الإسلاميّة الجديدة وبظروف عصره عليها، متدخّلاً (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) بالزيادة والإنقاص أو بالتأويل، ممّا أفقد بالتالي تلك الممارسات بعضاً من سماتها الأصليّة. وبهذا، فإنّ صعوبة تناول الممارسات الجاهليّة منشؤها أنّ الكلام عنها **«قد مرّ عبر مصفاة**

---

(15) يقول جواد عليّ (**المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج5، ص127): **«وآراء العلماء مُتباينة في المَيْسِر وفي المُراد منه وفي طريقته»**. وهو ما يجعل تحرّي أمر المَيْسِر وحقيقته عملاً إناسيّاً بحقّ بوصفه كاشفاً لأبعاد قد يكون غيّبها الفكر الإسلاميّ لاحقاً في فترته الكلاسيكيّة لأغراض أيديولوجيّة.

القيم الإسلاميّة وخاصّة عبر الاختلافات الّتي حكمت أولي الشأن السياسيّ، فكان محطّاً لأنواع شتّى من التحوير والحذف والإضافة»[16]، ولا عزاء لنا بالتالي، إلّا اعتبار أنّ ما تناقله الإخباريّون حول تلك الممارسات وما أوردته قواميس اللّغة ودواوين الشعر، يتضمّن بلا شكّ كثيراً من المظاهر الّتي استعصت عن التغييب وتمكّنت من البقاء والديمومة، وهو ما يشجّع على محاولة اختراق الصورة الّتي رُكّبت لها من خلال التأويلات اللّاحقة للنصّ التأسيسيّ الأوّل أي القُرآن، والعمل على تجميع شتات الصورة الفسيفسائيّة الحقيقيّة، لكن المتشظيّة، للمَيْسِر عبر الجوس في مُدَوَّنات شتّى مثل كُتُب التاريخ والعقائد والأدب بل وحتّى في كتب تعبير الرؤيا إن لزم الأمر[17].

فهل كان المَيْسِر مُجَرَّد قِمَار[18]؟

---

(16) حسن قبيسي، **عناصر منهجية**، ص180. ومن الأمثلة الدالة على هذا الأمر كتابة ابن إسحاق للسّيرة النبويّة بناء على أمر الخليفة العبّاسي المنصور، أي تحت رقابة سياسيّة. ولم يخف تلميذه ابن هشام أنّه تارك أشياء ذكرها أستاذه «**بعضها يشنُع الحديث عنه، وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقرّ لنا البكّائيّ بروايته...**». وستعترضنا لاحقاً أمثلة عن حجب الممارسات الإسلاميّة أخباراً هامّة تتعلّق بالفترة الجاهليّة، ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ أحد أكبر رُواة الأخبار والأشعار الجاهليّة وهو الأصمعيّ «**كان لا يفسّر ولا ينشد ما كان فيه ذكر الأنواء لقوله ﷺ: وإذا ذُكرت النجوم فأمسكوا**»، كما كان «**يكره أن يروي قوله: يا امرأ القيس فانزل، ويرويه: يا امرأ الله فانزل... [لأنّ] القيس اسم صنم**» (أبو الفتح العبّاسي، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، ج1، ص15).

(17) على حدّ تعبير أستاذنا محمّد عجينة حين دعا في دراسته دلالة الأساطير العربيّة عن الجاهليّة إلى الاستفادة ممّا يوجد من مطابقات وموافقات في المدوّنات التراثيّة بمختلف أنواعها بخصوص عقائد الجاهليّة، فهي «**برهان على الوجود الحقيقيّ لبُنى فكرية وشبكات رمزية معيّنة أنتجت تلك الاعتقادات واستطاعت أن تبقى على مرّ الأيّام بعد أن درست الظروف والملابسات الّتي حفّت بها والتي كانت لها عماداً وسنداً**». وحول مدى مشروعيّة الأخذ بما تحتويه دواوين الشعر والمعاجم بخصوص العقائد الجاهليّة، يقول عجينة: «**إنّ الصور المجازيّة البلاغيّة الّتي أبدعوها** [يقصد عرب الجاهليّة] **والتي ربّما كانت بقايا أو رسوبات من معتقدات أسطوريّة، ينبغي أن تُحمَل محمل الحقيقة لا المجاز**». راجع: عجينة (محمّد)، **موسوعة أساطير العرب**، وخاصّة ص193.

(18) نحن نضرب صفحاً هنا عن تأويلات بعض غُلاة الشيعة كفرقة «**المنصوريّة**» (أتباع أبي منصورالعجليّ) القائلة بأنّ الكبائر وسائر المحرّمات ليست سوى «**أعداء الأئمّة...أمرنا الله تعالى بمعاداتهم... والفرائض أسماء رجال أمرنا بموالاتهم**». ويعلّل الشهرستانيّ =

2 ـ الرؤية الفقهيّة للمَيْسِر وتحريمه بوصفه قِمَاراً

جاء في القاموس: «المَيْسِر: اللّعب بالقِداحِ أو هو الجَزُور الّتي كانوا يتقامرون عليها. كانوا إذا أرادوا أن يَيْسِروا، اشتروا جزوراً نسيئَةً ونحروه قبل أن يَيْسِروا، وقسموه ثمانية وعشرين قسْماً أو عشرة أقسامٍ، فإذا خرج واحدٌ واحدٌ باسم رجُلٍ رَجُلٍ، ظهر فوْزُ من خرج لهم ذواتُ الأنصباءِ وَغُرْمُ من خرج له الغُفْلُ»[19].

فالمَيْسِر مبدئيّاً، حسب هذا التعريف هو التقامر على الإبل المنحورة. ويبدو هذا الأمر ضارباً في القدم بحيث يمكن اعتباره ملازماً لانبثاق الاجتماع العربيّ الغابر، فالعرب يرجعونه إلى حقب سحيقة في تاريخهم[20]، فهو موجود منذ عصور العرب البائدة الأولى (قبائل طَسْم وجَدِيس وثَمُود وعاد وجُرْهم ووبار وعبيل وأميم وعمليق) إذ «كانوا ينسبون ذلك إلى لُقْمان بن عاد، ولعلّه أول من فعله»[21].

= (الملل والنحل، ج1، ص144) هذا المذهب بقوله: «إنّما مقصودهم من حمل الفرائض والمحرّمات على أسماء رجال: هو أن من ظفر بذلك الرجل وعرفه، فقد سقط عنه التكليف، وارتفع الخطاب؛ إذ قد وصل إلى الجنّة وبلغ الكمال».

(19) الفيروزآباديّ، **القاموس المحيط**، ص4593. والجَزور النسيئة: السمينة، ويطلق العرب اسم الجَزُور على الذكر والأنثى من الإبل.

(20) وهذا ما يبرّر في رأينا البحث عن «أسطورة مؤسّسة للمَيْسِر» إذ «يبقى استذكار حدث تاريخيّ أو شخص حقيقيّ في الذاكرة الشعبيّة لمدّة قرنين أو ثلاثة قرون فقط في أبعد تحديد، إذ تجد الذاكرة الجمعيّة صعوبة في الإبقاء على الحوادث الفرديّة والأشخاص الحقيقيّين لأنّ البُنَى التي تعمل بموجبها مختلفة. فالذاكرة الجمعيّة تستخدم أصنافاً بدلاً من الحوادث، والنماذج الأوليّة بدلاً من شخصيّات تاريخيّة» (ويتمر، **الأنماط الثقافية للعنف**، ص98).

ومن هنا يغدو البحث في أسطورة المَيْسِر بحثاً عن بُعده الطُّقُوسي. فإذا ما كانت الطّقوس «ممارسات تكرّر الفعل الذي يُعتقد أنّه جرى تمثيله في بداية الزمان من قبل إله أو بطل أو سلف» أي «نماذج مقدّسة وأمثلة أصليّة» كما يقول ميرسيا إلياد، فإنّ المَيْسِر «مثال أصليّ» لما يجب أن يُفْعَل كلّما حلّ القَحْط، فالتكرار آليّة تحويل للأحداث والوقائع المعيشة إلى نماذج أوّليّة، وهو ما يجعل منها أفعالاً حقيقيّة ذات معنى لا مندوحة للإنسان من الاحتذاء/الاحتفاء بها.

Cf. Eliade (Mircea): *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répetitions*, Les Essais, Paris, 1949, p. 21.

(21) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسر والقِداح**، ص47.

فالأسطورة العربيّة، الّتي يمكن اعتبارها «**الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر**»[22]، تروي أنّ

(22) سنتناول هذه الأسطورة بمزيد التفصيل والتمحيص في ما يلي من البحث. لكننا نودّ هنا الإشارة إلى ثلاثة أمور:

1. تمحور هذه الأسطورة حول «**الهديّة**» إذ هي تروي تكليف (لُقمان الحكيم) جارية له حمل عُسّ من اللّبن إلى سيدّ حيّ عربيّ من (العماليق) جاور قبيلة (عاد) التي ينتمي إليها لُقمان دون أن تسأل عن اسمه. وقد تمكّنت الجارية من التعرّف على سيّد الحيّ من خلال الوصف الذي قُدِّم إليها لثمانية رجال كانوا سادة الحيّ، وأهدته عُسّ اللّبن.
2. نسب الأسطورة (أيسار لُقمان) إلى العماليق وتركيزها على عدم تعرّف لُقمان المنتمي إلى قبيلة عاد على المَيْسِر لّا حين جاورهم. فالمَيْسِر على هذا كان معروفاً عند العماليق قبل أن تعرفه عاد.
3. وجود أساطير عربيّة أخرى تؤكّد أنّ قوم لُقمان كانوا أصحاب بقر لا يعرفون الإبل حتّى اكتشف لُقمان من خلال أصهاره العماليق لذّة أكل لحم الإبل، فنجد في اللّسان مثلاً (ج6، ص266، مادّة برقش) أنّ «**بَراقش امرأة لُقمان بن عاد، وكان بنو أبيه لا يأكلون لحوم الإبل، فأصاب من بَراقش غلاماً، فنزل لُقمان على بني أبيها فأولموا ونحروا جَزوراً إكراماً له، فراحت بَراقش بعِرق من الجَزور فدفعته لزوجها لقمان فأكله، فقال: ما هذا؟ ما تعرّقت مثله قطّ طيباً. فقالت براقش: هذا من لحم جَزور. قال: أوَلُحُوم الإبل كلّها هكذا في الطيب؟ قالت: نعم، ثمّ قالت له: جمّلنا واجتمل. فأقبل لُقمان على إبلها وإبل أهلها فأشرع فيها وفعل ذلك بنو أبيه، فقيل: على أهلها تجني بَراقش، فصارت مثلاً**».

ونحن نريد من الإشارتين الأخيرتين التلميح إلى أنّ أساطير العرب حول أيسار لُقمان تشي بأنّ المَيْسِر لم يكن طقساً عربيّاً أصيلاً وإلّا لكان عرفته قبيلة عاد قبل عودة العماليق إلى جزيرة العرب من مِصْر التي سبق أن هاجروا إليها. ومن الثابت أنّ العماليق قبائل عربيّة غزت مصر في القرن 17 ق.م وعرفوا عند اليُونَان باسم الهكسوس ودامت دولتهم نحو مائتي عام (1730-1570 ق.م) قبل أن يتفرّقوا في الجزيرة العربيّة بعد طردهم من قبل الفرعون أحمس.

فهل كان المَيْسِر طقساً فرعونيّا مصريّاً في الأصل قبل أن يدخل جزيرة العرب عن طريق العماليق؟

يبدو من خلال المصادر العربيّة القديمة أنّ العماليق هم أوّل من استوطن مَكَّة على عهد هاجر وبنوا فيها الكَعْبَة، فقد جاء عند الفاكهيّ (**أخبار مَكّة**، ج5، ص128) أنّ «**العماليق.. .أوّل من نزل حول مَكَّة**» وأنّ إسماعيل تزوّج منهم. ويشير عليّ الشوك (**الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص9) إلى أنّ النبيّ إبراهيم دخل فلسطين مع الهكسوس (العماليق) في أوائل الألف الثانية قبل الميلاد. وينتقد صاحب السيرة الحلبيّة (ج1، ص267) زعم الفاكهيّ أنّ الكعبة من بناء جُرْهم بقوله: «**وفي كتاب أخبار مَكَّة** =

قبيلة «**عاد**» كانت تعرف المَيْسِر وأنّ لُقمان بن عاد، وهو «**حكيم العرب**»، كان «**أضرب الناس بالقِداح**» حتّى ضُرب به المثل فقيل «**أَيْسَرُ مِنْ لُقْمَانَ**»(23)، بل وتذهب نفس الأسطورة إلى أنّ لُقمان الحكيم هذا «**كان له أيسار يضربون معه بالقِداح، وهم ثمانية: بيض وحمحمة وطُفَيْل وزفافة ومالك وفرعة وثميل وعمّار، فضربت العرب بهؤلاء الأَيْسَار المثل كما ضربوه بلُقمان فيقولون لمن يدخل المَيْسِر كرماً منه: أَيْسَرُ من لُقمان**»(24)، و«**يقولون للأيسار إذا شرّفوهم: كَأَيْسَارِ لُقْمَانَ**»(25). كما تغنّى عديد الشعراء في الجاهليّة بأيسار لُقمان أيضاً، ومن ذلك قول طَرَفَة بن العبد يمدح قومه المياسرين في قحط الشتاء حين تعزّ لحوم النوق مشبّهاً لهم بأيسار لُقمان في جودهم وكرمهم [الرمل]:

= **للفاكهي ما يدلّ على تقدّم بناء جُرْهم على بناء العمالقة، ولا يصحّ ذلك لاتّفاقهم على أنّ ولاية العمالقة على مَكّة كانت قبل ولاية جُرْهم وعلى أنّه لم يلِ مَكّة بعد جُرْهم إلّا خُزاعة. ولا يخفى أنّ هذا صريح في أنّ العمالقة بنته، ولا بدّ أنّ بناءهم له كان قبل بناء جُرْهم له**». وهذا الانتقاد هو ما يجعلنا نفترض مبدئيّاً أنّ لطقس المَيْسِر علاقة مع الديانة المصريّة القديمة، وهو ما يدفع إلى افتراض أنّ العماليق قد يكونون أدخلوا المَيْسِر معهم حين رجوعهم من مِصْر إلى جزيرة العرب. ولعلّ ما يدعم مثل هذا الافتراض أنّنا نجد الجذر (س ر *SR*) في المصريّة القديمة ويعني تكهن وتنبّأ (*foretell* حسب غاردنر)، وهو نفس الجذر الثنائي العربي الذي اشتقّ منه لفظ المَيْسِر. فلنحتفظ بهذا عسى أن يخدم ما سيلي من بحثنا.

Cf.Gardiner (A): *Egyptian Grammar*, Griffith Institute, Oxford University Press, London,1947 (Letter *S*).

(23) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص427. ومن الطّريف أن يجري المعرّي (**رسالة الغفران**، ص300) شعراً على لسان جنّي يدعى (هدرش) يذكر فيه منادمته لابني آدم (قابيل وهابيل) ومنادمته (لُقمان وأيساره)، وهو ما يُعبّر عن اعتقاد عربيّ راسخ في قدم مؤسّسة المَيْسِر. يقول الجنّي هدرش [السريع]:

نَادَمْتُ قَابِيلَ، وَشِيثًا، وَهَا ... بِيلَ، عَلَى العَاتِقَةِ الخَنْدَرِيسْ

وَصَاحِبَيْ لَمْكٍ لَدَى المِزْهَرِ الـ ... مُعْمَلِ لَمْ يَعْيَ بِزِيرٍ جَسِيسْ

وَرهْطَ لُقْمَانَ وَأَيْسَارِهِ ... عَاشَرْتُ مِنْ بَعْدِ الشَبَابِ اللَّبِيسْ

و(لَمْك) هو الحفيد السادس لآدم، قيل إنّه أوّل من صنع العود وصاحباه هما ابنه (توبال) الذي اتّخذ الطّبول وابنته (دلال) التي عملت المعازف.

(24) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص427.

(25) نفسه.

وَهُـــمُ أَيْـــسَـــارُ لُـــقْــمَـــانَ إِذَا أَغْـلَـتْ الـشـتْـوَةُ أَبْـدَاءَ الـجُـزُرْ[26]

وقول شاعر تميم في الجاهليّة أَوْس بن حَجَر يمدح مياسرين أجواداً مشبّهاً لهم بأيسار لقمان حين يطلع النجم (الثُرَيَّا) كأنّه ثور وحشيّ نافر وحين تعدم النوق حليبها [الطويل]:

وَفِـتْـيَـانِ صِـدْقٍ لَا تَـخُـمُّ لِـحَـامُـهُـمْ إِذَا شُبِّـهَ الـنـجْـمُ الـصِّـوَارَ الـنـوَافِـرَا
وَأَيْـسَـارُ لُـقْـمَـانَ بْـنِ عَـادٍ سَـمَـاحَـةً وَجُوداً إِذَا مَا الشُّولُ أَمْسَتْ جَرَائِرَا[27]

وأيضاً قول الشاعر الجاهليّ امْرِئِ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ (130-80 ق.هـ) يمدح قوم خالد بن سنان بن سدوس النبهاني بأنّهم يلعبون المَيْسِر حين يجمّد برد الشتاء الماء مشبّهاً لهم بأيسار لُقمان [الوافر]:

إِذَا مَـا كُـنْـتَ مُـفْـتَـخِـراً فَـفَـاخِـرْ بِـبَـيْـتٍ مِـثْـلَ بَـيْـتِ بَـنِـي سَـدُوسَـا
بِـبَـيْـتٍ تُـبْـصِـرُ الـرؤَسَـاءَ فِـيـهِ قِـيَـامـاً لَا تُـنَـازَعُ أَوْ جُـلُـوسَـا
هُـمُ أَيْـسَـارُ لُـقْـمَـانَ بْـنِ عَـادٍ إِذَا مَـا أَجْـمَـدَ الـمَـاءُ الـقَـرِيـسَـا[28]

وأيضاً قول الجاهليّ فُضالة بن شُرَيْك يمدح أيسار قومه حين المَحْل والجَدْب [المتقارب]:

هُـمُ الـعَـاسِـفُـونَ، صِـلَابُ الـقَـنَـا إِذَا الـخَـيْـلُ كَـانَـتْ مِـنَ الـطَّـعْـنِ زُورَا
وَأَيْـسَـارُ لُـقْـمَـانَ إِنْ أَمْـحَـلُـوا وَعِـزٌّ لِـمَـنْ جَـاءَهُـمْ مُـسْـتَـجِـيـرَا[29]

وقد كان المياسرون، حسب العلّامة جواد عليّ، على ضربين، فمنهم من «**كان يلعب المَيْسِر لم يكن يلعبه ابتغاء الكسب، وإنّما كان يلعبه للتّسلية والترفيه**

(26) نفسه. والأبداء: المفاصل.
(27) **ديوان أَوْس بن حَجَر**، ص33.
(28) **ديوان امرئ القيس**، ص344. الماء القريس: الجامد من شدّة البرد.
(29) **ديوان بني أسد**، م2، ص351. العاسفون: الظالمون. زور: مفردها أزور وهو المائل.

عن الآخرين»، ثمّ من «كان يبغي الكسب والمال، لذلك كان يقامر بكلّ ما يملك في سبيل الحصول على المال»[30].

وبقطع النظر عن مدى صحّة القول بلعب المَيْسِر تسلّياً، وهو ما سنعود إليه لاحقاً، فإنّ ما يعنينا من هذا الاستشهاد عدم تعميم استهداف الكسب على جميع المُيَاسِرِين. وهو ما يدعو إلى التساؤل: إلامَ كان يهدف الباقون إذن بلعبهم المَيْسِر؟

إنّنا نفترض مبدئيّاً، بناء على الملاحظة السابقة، أنّ الهدف من المَيْسِر لم يكن التكسّب في الأصل. وإذا ما تجاوزنا مطلب إثبات صحّة هذه الفرضيّة (وهو ما سنقوم به لاحقاً)، فإنّه ربّما جاز لنا أن نستنتج أنّ التكسّب بالمَيْسِر لم يكن إلّا انحرافاً عن المقاصد الحقيقيّة منه، أي أنّ القِمَار لم يكن الهدف الأساسيّ الذي قام المَيْسِر من أجله. وفي هذا السياق يمكن أن نتأوّل إشارة عبد اللّه بن عبّاس إلى أنّ «**الرجل في الجاهليّة... كان يخاطر على أهله وماله في سبيل المياسرة**»[31] على أنّها تخصّ من كان ييسُر من أجل المقامرة في حدّ ذاتها، وهو ما تدلّ عليه المخاطرة بالأهل إذ لا يمكن للمَيْسِر أن يخرج عن إطار التقامر على الإبل كما مرّ بنا أعلاه. ولعلّ ما يدعم هذا التوجّه ما يشير إليه القُرطبيّ بخصوص الأَيْسَار: «**وفي أحيان ربّما تقامروا لأنفسهم ثمّ يُغرَم الثمنَ من لم يَفُزْ سهمُه**»[32]، فهذا القول يعني بلا لَبْس أنّ التقامر في المَيْسِر لا يكون عادة ومبدئيّاً في سبيل المنفعة الذاتيّة للمياسرين.

وبما أنّ الانحراف عن مقاصد المؤسّسة أيّاً كانت طبيعتها أمر متضمّن في بنيتها، بل قد يكون أحد شروط كينونتها، فإنّه لا يستبعد انحراف بعض العرب بالمَيْسِر ليغدو تقامراً صرفاً على الأموال، وهو ما جعل القِمَار عند العرب في الفترة السابقة مباشرة للإسلام يوصف بأنّه «**كان بحقّ آفة اجتماعيّة كبيرة**»، وأنّه كان مدعاة عند هذا النوع من المُيَاسِرِين الهادفين إلى الربح الشخصيّ «**إلى**

(30) جواد عليّ، **المفصّل**، ج5، ص125.
(31) نفسه.
(32) **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص59.

اللّجوء إلى الغشّ والخِداع وإلى السرقة وإضاعة العيال»[33]. ومن هنا يمكن فهم ما يذهب إليه بعض أهل الأخبار من أنّ القِمَار في الجاهليّة قد كان يستهدف أحياناً المراهنة على بعض أجزاء جسد المقامر[34] وفي بعض الأحيان حرّيته، بل وحتّى حياته[35]، كما يفهم أيضاً تحريم عُقَلاء العرب القِمَار على أنفسهم في الجاهليّة[36]، وهو أمر مُخالف كلّ المُخالفة لتحريم المَيْسِر الذي لن يعرفه العرب إلّا مع الإسلام.

---

(33) جواد عليّ، **المفصّل**، ج5، ص128.

(34) يذكر ابن حبيب في خبر بدء محالفة قُدامة بن قَيْس الزُّبَيْدِيّ لبَلْعَاء بن قيس البكريّ (المنمّق، ص119): **«أنّ بَلْعَاء قامر قُدامة بالقِداح فقمره ماله كلّه، فطلب قُدامة إلى بلعاء أن يقامره في يده وخمسين من الإبل، فلاعبه بلعاء فقمره يده، فأراد بلعاء أن يقطعها فقال له قُدامة: هل لك يا بلعاء فيما هو خير لك من قطعها؟ تُعِيرُنِيها على أن لا أفارقك ولا تنوبك نائبة فيها تلف الأنفس إلاّ وقيتُك بنفسي، فأنت رجل تكثر محاربة الرجال. فرضي بلعاء بذلك، فتركها عارِيَة على أن يأخذ يده بلعاء متى شاء. فكان قُدامة مع بلعاء لا يفارقه حيث ما كان. فلما كان يوم المشلّل نظر بلعاء إلى قُدامة واقفاً إلى جنبه فقال: إمّا أن تردّ عليّ يدي الّتي أعرتك، وإمّا أن تحمل على القوم لتجيئني بفداء بها. فحمل قُدامة فلم يرجع حتّى قتل منهم وأسر أسيراً»**.

(35) **«كان أبو لهب قامر العاص بن هشام فقمره أبو لهب ماله، فكان له عبداً فجعله قَيْناً [أي حدّاداً]، ثمّ أخرجه بديلاً فقُتِل يوم بَدْر»** (المنمّق، ص261؛ **الأغاني**، ج3، ص97). وقد كان القِمَار على الزوجات والأطفال وحتّى النفس منتشراً عند الجرمان والقبائل الأفريقيّة وعند الفُرْس والهنود واليُونَان وأهل الصين (أكرم زيدان، **سيكولوجيّة المقامر**، ص12). ويروي الصفديّ (**تصحيح التصحيف وتحرير التحريف**، ص149): **«عن الحَزَنْبَل: كنت عند ثعلب فأنشد للمُسيَّب بن عَلَس [الطويل]:**

جَزَى اللّهُ عَنِّي وَالجَزَاءُ بِكَفِّهِ ... عُمَارَةَ عَبْسٍ نَضْرَةً وَسَلَامَا

هُوَ المُشْتَرِي مِنْ طَيِّئٍ بِخَمِيسِهِ ... خَمِيسَ بْنَ بَدْرٍ رَجْعَةً وَتَمَامَا

فلمّا خلا قلت له: خُمَيْس بن بدر، فقال: خَمِيسَ يعني جَيْشاً، فعرّفته أنّ التوزي حدّثنا عن أبي عُبَيدة أنّ عُمارة بن زياد العَبْسيّ أسرتْه طَيِّئ ومعه حُميس بن بدر، فقامر عُمارة بعضَ طيِّئ عن نفسه وإبله فقَمَر عمارةُ فأُطلِقَ، وقامرَ عن حُميس بن بدر فخلّصه، فجعل القِداحَ بمنزلة الجيش لمّا كان فكاكهما به، فقال لي: ويحك! هذا الحقّ، ولكن كذا أنشدنيه ابن أبي عَمْرو الشيبانيّ عن أبيه».

فإن صحّ هذا الخبر، فهو قرينة على احتكام العرب إلى الأزْلَام للحكم على أسراهم إمّا بالقتل أو قبول فديتهم أو تحريرهم.

(36) من أولئك سيّد قبيلة بني تميم (الأقْرع بن حابس الحنظليّ) قبل أن يُسْلِم ويشهد =

فإذا ما كان المَيْسِر قد انحرف به نحو القِمَار دون أن يكونه، فإنّ تعريف القِمَار يغدو أمراً متأكّداً. فما هو القِمَار تحديداً؟

يعرّف عامّة الفُقهاء القِمَار بأنّه «**أخذ المال بنظير عِوَضٍ على وجه المغالبة إمّا بعلم الإنسان، وإمّا بقوّة حيوان يملكه، وإمّا بطاب، أو شطرنج، أو نرد، أو رمي فلوس في حفرة، أو نطاح كباش، أو نقار ديوك، أو غير ذلك**»[37]، ويستثنون من القِمَار مبدئيّاً «**كلّ لعب من غير عِوَض**». أمّا إذا كان اللّعب بِعِوَض فإنّه يُنظر فيه «**فإن أخرج كلّ واحد منهما مالاً على أنّ من غلب منهما أخذ المالين، فهو قِمار تسقط به العدالة وتردّ به الشهادة لقوله تعالى** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، **والمَيْسِر القِمَار، وإن أخرج أحدهما مالاً على أنّه إن غلب أخذ ماله وإن غلبه صاحبه أخذ المال لم يصحّ العَقْد... ولا يصحّ بذلك العِوَض فيه ولا تُردّ به الشهادة لأنّه ليس بقِمار، لأنّ القِمَار أن لا يخلو أحد من أن يغنم أو يغرّم، وههنا أحدهما يغنم ولا يغرّم**»[38].

فإذا ما أخذنا بهذا التعريف القائل بأنّ القِمَار هو «**أخذ المال على وجه المغالبة بِعِوَض**»، فإنّ تحريمه بهذه الصفة أي بوصفه ربحاً مترتّباً على مغالبة وكسباً غير مشروع، يغدو أمراً مقبولاً ومبرّراً تماماً لأضراره الاجتماعيّة البيّنة الّتي لا تحتاج إلى إيضاح ومُخالفته بالتالي مقاصد الشريعة الإسلاميّة. إلّا أنّ سؤالنا هو: هل حرّم الإسلام المَيْسِر لأنّه قِمَار، أم لانحراف البعض به إلى القِمَار؟

إنّ إشارة القُرآن إلى أنّ سبب تحريم المَيْسِر والخمر هو **العداوة والبغضاء** الّتي يُوقعها الشيطان بين المؤمنين تدفع دفعاً نحو اعتماد المقولة الثانية، وهو ما يدعمه كلام الطّبريّ في تفسيره بقوله: «**إنّما كانت العداوة والبغضاء تكون بين الّذين نزلت فيهم هذه الآية بسبب المَيْسِر لا بسبب السُّكْر الذي يحدث لهم من شُرب الخمر، فلذلك نهاهم الله عن المَيْسِر. ذكر من قال ذلك... عن قتادة قال: كان الرجل**

= الفتوح، إذ تورد الأخبار (المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص465) أنّه كان «**أوّل من حرّم القِمَار... وكان يحكم العرب في المواسم، وهو آخر الحكّام من بني تميم**».

(37) أبو بكر الخفّاف، **سلوة الأحزان**، ص57.

(38) .النوويّ، **المجموع**، ج20، ص57.

في الجاهليّة يقامر على أهله وماله فيقعد حزيناً سليباً ينظر إلى ماله في يدي غيره، فكانت تُورِث بينهم عداوة وبغضاء، فنهى اللّه عن ذلك وقدّم فيه»[39].

إنّ كلام الطّبريّ هذا لا يميّز بين المَيْسِر والقِمَار إذ اعتبر تحريم المَيْسِر إنّما كان بوصفه قِمَاراً. وهذا الاعتبار من شأنه أن يدفع، إذا ما سلّمنا بأنّ تحريم القِمَار قد تمّ قياساً على تحريم المَيْسِر لشبهة الانحراف به إلى القِمَار، إذ لا وجود لنصّ قطعيّ التحريمِ في القِمَار، إلى التساؤل عن عدم سعي القُرآن إلى تحريم مخصوص بالقِمَار في هذه الحالة، إذ لا وجه لتحريم المَيْسِر لمجرّد شبهة الانحراف به إلى القِمَار، ولا معنى بالتالي لتحريم الخاصّ دون العامّ في النّص القُرآنيّ إلّا قصد تحريمه هو بالذات دون العامّ.

إنّنا لم نجد ما يمكن أن يمثّل إجابة واضحة وحاسمة لمثل هذا التساؤل سوى اعتبار القِمَار في أحد وجوهه أكلاً للمال بالباطل. إلّا أنّ هذا الاعتبار نفسه ربّما كان غير قويم، إذ سبق للقرآن أن حرّم أكل المال بالباطل في سورة البقرة السابقة في النزول على سورة المائدة المحرِّمة للمَيْسِر في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188][40]، ولم يقل أيّ من المفسّرين بدخول المَيْسِر في نطاق ما تحرّمه هذه الآية رغم ذهابهم كلّهم إلى أنّ القِمَار داخل في باب أكل الأموال بالباطل المحرّم في هذه الآية. ولئن كان بإمكاننا التماس عذر لأولئك المفسّرين بالقول بأنّ موقفهم ربّما كان بسبب أنّ القُرآن سيحرّم المَيْسِر في سورة لاحقة (المائدة) بالتعيين والتخصيص، فإنّ تحريمهم القِمَار قياساً على تحريم المَيْسِر لأنّه نوع من القِمَار يغدو آنذاك أمراً غير مفهوم، إذ لن يقوم القُرآن بتحريم المَيْسِر إلّا في فترة متأخّرة جدّاً.

---

(39) **تفسير الطّبريّ**، ج7، ص35.

(40) وسورة البقرة أوّل السور المدنيّة، والآية المذكورة لا تتضمّن تحريم القِمَار بإطلاق، لأنّها مخصوصة على ما يبدو بأكل المال بالباطل من أجل سبب مخصوص هو الإدلاء بها إلى الحكّام (من يفصل بين الناس في النوازل). على أنّ القُرآن قد أعاد تحريم أكل المال بالباطل كرّة أخرى في سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]. =

من هنا، يتبيّن أوّلاً أنّ القُرآن لم يعتبر المَيْسِر من باب أكل المال بالباطل وإلّا لكان حُرّم منذ بدايات الفترة المدنيّة، وأنّ إدخال المَيْسِر في هذا الباب لم يتمّ إلّا في فترة لاحقة من قبل المفسّرين والفقهاء. كما يتبيّن ثانياً أنّ المَيْسِر لا يمكن أن يكون هو القِمَار تعييناً وبإطلاق، بل أمر قد يُنحرَف به إلى القِمَار دون أن يكونه. وفي أفضل الحالات يمكن القول بأنّ المَيْسِر قِمَار مخصوص، مع الوعي بأنّ هذا الحكم قد يكون أُجْرِيَ عليه لاحقاً بعد تحريمه.

ويتّفق استنتاجنا هذا مع ما يشير إليه ابن حمدون البغداديّ من أنّ «**المَيْسِر القِمَار كلّه. وأصله أنّه كان قِمَاراً في الجَزُور**»[41]، وهو ما يشرحه عبد القاهر البغداديّ في إشارته إلى أنّ «**إجماع العلماء أنّ القِمَار كلّه حرام وإنّما ذكر المَيْسِر من بينه، وجُعِل كلّه حراماً قياساً على المَيْسِر، والمَيْسِر إنّما كان قِمَاراً في الجُزُر خاصّة**»[42]. وبهذا نخلص إلى أنّ القِمَار في عُمومه إنّما حرّمه إجماع العلماء قياساً على تحريم القُرآن المَيْسِرَ باعتباره نوعاً من القِمَار وإن كان مخصوصاً بالإبل[43]، وذلك حسب المنطق التالي: إذا ما كان سبب تحريم المَيْسِر كما جاء في آية المائدة صدّه عن ذكر اللّه والصلاة، فإنّ كلّ ما يصدّ عنهما هو من جنس المَيْسِر[44].

وقد أدّى هذا المنهج القياسيّ بالفقهاء إلى إدخال جميع ألعاب القِمَار في باب المَيْسِر إمّا استناداً إلى أحاديث نبويّة تحرّم بعضها كالنرد[45] أو بمجرّد

= وقد نزلت سورة النساء حسب السيوطيّ (**الدرّ المنثور**، ج8، ص204) بعد البقرة بسبع سنين، فهي من آخر ما نزل من القُرآن.

(41) **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص327.

(42) عبد القادر البغداديّ، **خزانة الأدب**، ج2، الشاهد 393.

(43) ممّن شذّ عن ذلك الأعرج البصريّ [ت 130 هـ، من الطّبقة الرابعة للتّابعين] إذ روى عنه الزهري قوله «**المَيسِر الضرب بالقِداح على الأموال والثمار**» (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص92). ونحن وإن كنّا لا نستبعد أن يجري اللّعب على الثمار إذا غابت الإبل، فإنّنا نأخذ بما أجمعت عليه المصادر.

(44) «**وقال عُبَيْد الله بن عمر: سُئِل القاسم بن محمّد عن الشطرنج أهي مَيسِر؟ وعن النرْد أهو مَيسِر؟ فقال: كلّ ما صدّ عن ذكر الله وعن الصلاة فهو مَيسِر. قال أبو عُبَيْد: تأوّل قوله تعالى: وَيَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصلاَةِ**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص292).

(45) حرّم النبيّ اللّعب بالنرْد (أو النرْدَشِير)، وقد رُوِي عنه قوله: «**مَنْ لَعِبَ بِالنرْدَشِيرِ فَكَأنّما** =

«الإجماع» على تحريمها، إذ يؤكّد القُرطبيّ «اتّفاق الجمهور على أنّ كلّ شيء فيه قِمَار من نرد وشطرنج فهو المَيْسِر، حتّى لعب الصبيان بالجَوْز والكِعَاب؛ إلّا ما أُبيح من الرهان في الخيل والقُرْعَة في إفراز الحقوق... وكلّ مقامرة بحمام أو بنرد أو شطرنج أو بغير ذلك من هذه الألعاب فهو... من أكل المال بالباطل، وهو حرام»[46].

= صَبَغَ يَدَهُ فِي لَحْمِ خِنْزِيرٍ وَدَمِهِ» (صحيح مُسلم، ج4، ص1770). ويذهب مالك بن أنس إلى ردّ شهادة من لعب بالنرْد والشطرنج، فهو يقول: «لا أرى شهادته طائلة لأنّ الله تعالى قال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: 32]، وهذا ليس من الحقّ فيكون من الضلال» (ابن قُدامة المقدسيّ، المُغْني، ج10، ص171).

وقد يذهب الظنّ إلى أنّ النرْد والشطرنج المحرّمين هما اللّعبتان المعروفتان بهذين الاسمين على أيّامنا هذه، إلّا أنّ الحقيقة خلاف هذا. فقد كان النرْد والشطرنج إلى حدود القرن 6هـ على الأقلّ من الألعاب ذات العلاقة بالإيمان بالنجوم وتأثيراتها، ممّا يشي بأنّ تحريم السُّنّة لهما قد يكون بسبب علاقتهما بالديانة الجاهليّة الصابئيّة. ففي شأنهما يقول المسعوديّ (مروج الذهب، ج1، ص102) متحدّثاً عن الملك الفارسي أردشير بن بابك: «وفي أيّامه عمل النرْد ولعب به، وجعل ذلك مثالاً للمكاسب، وأنها لا تنال بالكَيْس ولا بالحِيَل في هذه الدنيا، وأنّ الرزق لا يتأتّى فيها بالحذق. وذكر أنّ أردشير بن بابك أوّل من وضع النرد ولعب بها، وأرى تقلّب الدنيا بأهلها واختلاف أمرها. وجعل بيوتها اثني عشر بعدد الشهور، وجعل كلابها ثلاثين بعدد أيام الشهر، وجعل الفصّين مثلاً للقدر وتقلّبه بأهل الدنيا وأنّ الإنسان يلعب بهما فيبلغ بإسعاد القدر له في مراده بهما ما يريد، وأنّ الحازم الفطن لا يتأتّى له ما يتأتّى لغيره إلاّ إذا أسعده القدر، وأنّ الأرزاق والحظوظ في هذه الدنيا لا تُنال إلاّ بالجدود... ثمّ ملك بعده بلهيت، وصنع في أيّامه الشطرنج... وجعلها مصوّرة تماثيل مشكّلة على صور الناطقين، وغيرهم من الحيوان ممّا ليس بناطق، وجعلهم درجات ومراتب، ومثّل الشاه بالمدبّر الرئيس، وكذلك ما يليه من القطع، وأقام ذلك مثالاً للأجساد العلويّة التي هي الأجسام السماويّة من السبعة والاثني عشر، وأفرد كلّ قطعة منها بكوكب وجعلها ضابطة للملكة... وللهند في لعب الشطرنج سرّ يسرّونه في تضاعيف حسابها، ويتغلغلون بذلك إلى ما علا من الأفلاك وما إليه منتهى العلّة الأولى... لها عندهم معانٍ، يذكرونها في الدهور والأعصار، ما تقتضيه سائر المؤثّرات العلويّة في هذا العالم لارتباط نفوس الناطقين بها».

(46) تفسير القُرطبيّ، ج6، ص59؛ ابن الأثير الجَزْريّ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5، ص296.

وهذا أيضاً موقف العلماء الشيعة ومنهم صدر الدين الشيرازي (تفسير القُرآن الكريم، ج2، ص158).

ولئن كان تحريم كلّ ألعاب القِمَار أمراً مفهوماً ومقبولاً في إطار المنظومة الفقهيّة الإسلاميّة التي تسمح بإدخال قضايا مخصوصة تحت الأحكام الكليّة العامّة التي نطق بها الكتاب والسُّنّة بهدف «**تحقيق المُنَاط**»[47]، وهو في ما يخصّنا تحقيق العدل ومنع الظلم[48]، فإنّ ما نعتبره غير مقبول هو ما نزعم أنّه قصور عند الفقهاء في مساواتهم بين المَيْسِر والقِمَار بإطلاق[49] بناء على قول رجل واحد فقط لم يبلغ الحِلم بَعْدُ عشيّة نزول الآيات القُرآنيّة المحرّمة للمَيْسِر،

---

(47) يقول ابن تيميّة في هذا الخصوص (**درء تعارض العَقْل والنَّقْل**، ج7، ص337): **«والناس كلّهم متفقون على الاجتهاد والتفقّه الذي يُحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعيّنة تحت الأحكام الكليّة العامّة التي نطق بها الكتاب والسُّنّة وهذا هو الذي يسمّى تحقيق المَناط كالاجتهاد في تعيين القِبْلة عند الاشتباه.. ودخول أنواع من المسكرات في اسم الخمر وأنواع من المعاملات في اسم الربّا والمَيْسِر، وأمثال ذلك ممّا فيه إدخال أعيان تحت نوع، وإدخال نوع خاصّ تحت نوع أعمّ منه. فهذا الاجتهاد ممّا اتّفق عليه العلماء، وهو ضروريّ في كلّ شريعة»**.

(48) **«عامّة ما نهى عنه الكتاب والسُّنّة من المعاملات يعود إلى تحقيق العدل والنهي عن الظلم دِقّه وجُلّه مثل أكل المال بالباطل وجنسه من الربا والمَيْسِر، وأنواع الربا والمَيْسِر التي نهى عنها النبيّ ﷺ مثل بيع الغرر وبيع حبل الحَبَلة وبيع الطّير في الهواء والسمك في الماء والبيع إلى أجل غير مسمّى وبيع المصراة وبيع المدلّس والملامسة والمنابذة والمزابنة والمحاقلة والنجش...» (ابن تَيمِيَة، السياسة الشرعيّة، ص131).**

(49) لئن كان هذا موقف فقهاء «**أهل السُّنّة والجماعة**»، فإنّنا نجد نفس الخلط أيضاً عند فقهاء «**الشيعة**» حيث جاء في كتاب (**وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**) وهو أحد أهمّ مصادر الفقه الجعفريّ للفقيه المعروف بالحُرّ العامليّ [ت 1104هـ] في جُزْئه السابع عشر، ص316: **«عن عليّ بن موسى، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام قال: كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من المَيْسِر»**، وفي الصفحة 19): **«عن أبي جعفر عليه السلام في قوله تعالى: إنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ الآية... قال: وأمّا المَيْسِر: فالنّرْد والشطرنج، وكل قِمَار مَيْسِر»**.

ولم تسلم ترجمات معاني القُرآن الحديثة أيضاً من نفس الخلط، ومن ذلك ترجمة محمّد تقيّ الدين الهلاليّ ومحمّد محسن خان لفظ (المَيْسِر) إلى الانكليزيّة بلفظ (*gambling*) بمعنى (القِمَار) في الآية 219 من سورة البقرة والآية 90 من سورة المائدة.

Cf. Al-Hilali & Khan: *Translation of the Meanings of The Noble Qur'an*, p.162.

وكذلك ترجمة محمّد حميد الله للفظ (المَيْسِر) إلى الفرنسيّة في نفس الآية بعبارة (*le jeu de hasard*) التي تعني (لعبة الحظّ).

Cf. *Le Saint Coran*, Traduction et Commentaire de Muhammad Hamidullah, p. 123.

وهو: عبد الله بن عبّاس[50]، إذ ترتكز جميع المصادر على قوله «**المَيْسِرُ: القِمَارُ**»[51] لتبرير ما تذهب إليه، ومن ثمّ تعميم مصطلح المَيْسِر على كلّ «**أكل مال بالباطل**» حتّى في البيوعات وأعمال التجارة بمعنى أنّ ذلك من باب القِمَار[52].

---

(50) كان لعبد الله بن عبّاس عشر سنوات حين وفاة النبيّ: «**عن سعيد بن جبير عن ابن عبّاس أنّه قال: توفّي رسول الله ﷺ وأنا ابن عشر سنين**» (**ابن كثير، البداية والنهاية**، ج8، ص296؛ أبو الوليد الباجي، **التعديل والتجريح**، ج2، ص805؛ ابن القيّم، **تحفة المودود بأحكام المولود**، ص181).
بل إنّ شيخ ابن القيّم أحمد بن تَيْمِيّة يردّ رواية ابن عبّاس بسبب صغر سنّه في حديث نكاح الإحرام، فابن عبّاس «**كان لا يرى بنكاح المُحْرِم بأساً ويحدّث أنّ رسول الله ﷺ تزوّج ميمونة بنت الحارث وهو مُحْرِم بسَرَف وبنى بها لمّا رجع بذلك الماء، رواه مسلم وابن ماجه. وفي رواية لأحمد والترمذيّ والبرقاني عن يزيد عن ميمونة أنّ رسول الله ﷺ تزوّجها حَلَالاً وبنى بها حَلَالاً وماتت بسَرَف فدفنها في الظّلحة التي بنى بها فيها. وهذه الرواية مقدّمة على رواية ابن عبّاس لوجوه أحدها... أنّ ابن عبّاس كان إذ ذاك صبيّاً له نحو من عشر سنين وقد يخفى على من هذه سِنّه تفاصيل الأمور التي جرت في زمنه، أمّا أوّلاً: فلعدم كمال الإدراك والتمييز، وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يُدَاخَل في هذه الأمور ولا يباشرها وإنّما يسمعها من غيره إمّا في ذلك الوقت أو بعده**» (ابن تيمية، **شرح العمدة في الفقه**، ج3، ص192-195).

(51) يورد الطّبريّ في تفسيره (ج2، ص358-359) نفس الموضوعة (المَيْسِر القِمَار) من طرق مختلفة: «**حدّثني عليّ بن داود قال: حدّثني أبو صالح قال: حدّثني معاوية عن عليّ عن ابن عبّاس قال: المَيْسِر القِمَار**». و«**حدّثني موسى بن هارون قال: حدّثنا عَمْرو بن حمّاد قال: حدّثنا أسباط عن السدّي قال: المَيْسِر القِمَار**». و«**حدّثنا الحسن بن يحيى قال: حدّثني عبد الرزّاق قال: حدّثني معمر عن قتادة قال: المَيْسِر القِمَار**». و«**حدّثنا الحسن بن يحيى قال: حدّثني عبد الرزّاق: قال حدّثني معمّر عن اللّيث عن مجاهد وسعيد بن جُبَيْر قالا: المَيْسِر القِمَار كلّه حتّى الجَوز الذي يلعب به الصبيان**». و«**حدّثت عن الحسين قال: سمعت أبا معاذ الفضل بن خالد قال: سمعت عُبَيد بن سليمان يحدّث عن الضحّاك قوله: المَيْسِر قال: القِمَار**».
ونحن نلاحظ هنا أنّ النقل قد تمّ، علاوة عن ابن عبّاس، عن جمع من التابعين من الطّبقات الثالثة والرابعة والخامسة حسب تصنيف ابن سعد وهم: قتادة بن دعامة السدوسيّ [ت 61 هـ] وسعيد بن جُبَيْر الأسديّ [ت 95 هـ] والضحّاك بن مزاحم الهلاليّ [ت 1000 هـ] ومجاهد بن جبر المكيّ [ت 101 هـ] وإسماعيل بن عبد الرحمان السدّي [ت 127 هـ]، دون إسناد إلى النبيّ أو نقل عن أيّ صحابيّ من ذوي الأسنان والسابقة ممّن يؤخذ منه القول الفصل في مثل هذه الأمور الخطيرة!

(52) البغداديّ، **خزانة الأدب**، ج2، الشاهد 393.

وقد أعيانا البحث عن أيّ حديث نبويّ يدور حول هذا المعنى، فلم نجد أيّ إشارة ولو من بعيد إلى هذا الأمر، وهو ما يثبت أنّ قول ابن عبّاس هذا لم يكن من باب ما رُفِع إلى النبيّ. بل لم نجد أيضاً أيّ صحابيّ يقول بهذا القول، وغاية ما وجدناه قولَ بعض التابعين به (أو الأئمّة الشيعة دون إسناد إلى النبيّ أو حتّى إلى الإمام عليّ بن أبي طالب)، ممّا يعني أنّ ابن عبّاس قد يكون أوّل من قاله(53).

وبناء على قول ابن عبّاس هذا، اشتطّ بعض الفقهاء فأدخلوا بعض البيوعات في باب المَيْسِر، ومن ذلك مثلاً بيع المُزَابَنَة لشبهة ما فيه من مخاطرة(54). بل وذهب بعضهم إلى حدّ اعتبار كلّ مخاطرة على إطلاقها، من

(53) يتوجّه هذا النقد أيضاً إلى المصادر الإماميّة التي تنقل نفس الموضوعة أيضاً عن «**الأئمة المعصومين**»، متجاهلة المصدر السُّنّي عبد الله بن عبّاس (انظر مثلاً: محمّد باقر المجلسيّ، **حلية المتّقين**، ج1، ص422). ولا يعني تجاهل ابن عبّاس بشأن قوله في المَيْسِر عدم أخذ المصادر الإماميّة وكذلك الزيديّة عنه في مواضيع أخرى، فقد روت عنه المصادر الشيعيّة عدّة آثار احتجَّت بها، بل وروت الحديث الذي يرويه جماعة السُّنّة من أنّ النبيّ قال له وهو غلام: «**اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدينِ، وَعَلِّمْهُ التأْوِيلَ**»، فكان فقيهاً عالماً بالتأويل و«**حَبْراً للأمّة**»! (انظر مثلاً: قطب الدين الراوندي، **الخرائج والجرائح**، ج1، ص75).
وقد لفت انتباهنا أن يأخذ المذهب الزيديّ أيضاً بنفس موضوعة (المَيْسِر القِمَار) لكن مع تساهل كبير في الحكم على اللّعب بأنّه قِمَار أو مَيْسِر إذا ما كان الخطر تافهاً أو كان ما يأخذه الغالب من جنس الشيء المتراهن عليه. يقول الفقيه الزيدي أحمد بن قاسم العنسيّ (**التاج المذهب لأحكام المذهب**، ج7، ص61) في سياق ذكر ما يعزّر عليه السلطان: «**... وكذا القِمَار بكسر القاف، وهو المَيْسِر، فإنّه محظور يوجب التعزير، وكذا المراهنة والمخاطرة والمسابقة حكمها حكم القِمَار فيما يُحَرَّم ويجوز، وضابطه كلّ لعب يُشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً ذا قيمة سواء كان بالوَرِق، أو غيره، ولو تحيلاً على ذلك بنذر، فإن جعل لأحدهما، أو لثالث جاز. وأمّا لعب الصبيان المعتاد بكِعاب الغنم والنوى ونحوهما ممّا لا قيمة له فلا بأس به؛ لأنّ الغالب يأخذ من المغلوب من جنس ذلك، وهو لا قيمة له**».

(54) يقول ابن عبد البرّ (**التمهيد**، ج2، ص317): «**أصل معنى المزابنة في اللّغة المخاطرة لأنّه لفظ مأخوذ من الزبَن وهو المقامرة والدفع والمغالبة وفي معنى القِمَار والزيادة والنقصان أيضاً حتّى لقد قال بعض أهل اللّغة أنّ القَمَر مشتقّ من القِمَار لزيادته ونقصانه، فالمزابنة والقِمَار والمخاطرة شيء متداخل حتّى يشبه أن يكون أصل اشتقاقهما واحداً، والله اعلم. تقول العرب: حربٌ زَبُونٌ أي ذات دَفْعٍ وقِمَارٍ ومغالبةٍ...**».

باب المَيْسِر، حتّى إنّ الشافعيّ مثلاً يقول: «**قوله: لك عليّ ألف درهم إن قَدِم فلان أو خرج فلان أو كلّمت فلاناً أو كلّمك فلان، فهذا كلّه من جهة القِمَار ولا شيء عليه**»(55).

وغنيّ عن البيان هنا أنّ أغلب الفقهاء المعاصرين متابع للسّلف في هذه الأقوال، فقد ذهب بعضهم إلى الإفتاء بتحريم التأمين على الحوادث والأرواح والممتلكات بوصفها من المَيْسِر المحرّم كالشيخ صالح بن عُثَيْمِين عضو لجنة الإفتاء السعوديّة (ت 2001م)، وهو من أفتى أيضاً بتحريم اليانصيب والجوائز المرصودة للفائزين في البرامج التلفزيونيّة باعتبارها من المَيْسِر(56).

---

(55) الشافعيّ، **الأمّ**، 6، ص223.

(56) وقد أفتت اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء بالمملكة العربيّة السعوديّة برئاسة عبد الله ابن عبد العزيز بن باز وعضويّة عبد الله بن قعود وعبد الرزّاق عفيفي وعبد الله بن غديان بتحريم اليانصيب لأنّ «**هذه المعاملة من المَيْسِر (القِمَار)، وهو من كبائر الذنوب**» (**فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، الكتاب العاشر، رئاسة إدارة البحوث العلميّة والإفتاء، الإدارة العامّة للطّبع، الرياض 1417هـ/ 1996م، الفتوى رقم 5969).
واعتبار المَيْسِر القِمَار إطلاقاً شائع عند علماء الدين في هذا العصر، ونحن نكتفي هنا بالإشارة إلى تعريف **معجم لغة الفقهاء** المَيْسِر بأنّه القِمَار وأنّ مقابله بالانكليزيّة هو *Game of hazard*، بينما القِمَار هو «**كلّ لعب يُشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً**، *Gambling*، **وهو تعليق المِلْكِ على الخَطَرِ، والمال من الجانبين**» (قلعه جي وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص470، وص369).
ويبدو من خلال التجربة الشخصيّة وما اطّلعنا عليه من كتابات معاصرة أنّ معظم معاصرينا يرون لعب الورق والبِلْيَرْد والرهان على الخيل وعلى مقابلات الكرة من باب المَيْسِر المحرّم، وهو ما نجده عند كثير من الشعراء المحدثين كما عند الشاعر المصريّ محمّد توفيق عليّ (ت 1937م) مثلاً [الكامل]:

وَأَرَى المَقَاهِيَ بِالشَّبَابِ أَوَاهِلاً ... قُطَّانُهُنَّ مُطَرْبَشٌ وَمُعَمَّمُ

أَلِفُوا الجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقِ لِغَايَةٍ ... نَكْرَاءَ يَمْقُتُهَا الحَيَاءُ وَيَشْتُمُ

مِنْ كُلِّ تَارِكِ أَهْلِهِ فِي حَسْرَةٍ ... يَبْكُونَ مَنْ ضَلُّوا الطَّرِيقَ وَمَنْ عَمُوا

العُمْرُ لَهْوٌ عِنْدَهُ مُتَتَابِعٌ ... وَالوَقْتُ سَيْفٌ فِي يَدَيْهِ مُثَلَّمُ

سَلْهُ عَنِ الأَلْعَابِ تَسْأَلْ عَالِمًا ... بِضُرُوبِهَا سَحْبَانَ لَا يَتَلَعْثَمُ

فِي النَرْدِ فِي البِلْيَرْدِ فِيمَا تَشْتَهِي ... مِنْ مَيْسِرٍ إِنْ كُنْتَ مِمَّنْ يَأْثَمُ =

وعلى فرض أنّ المَيْسِر هو حقّاً مجرّد تقامر على الإبل كما يثبته الفقهاء (وهو قول سنرى لاحقاً تهافته)، فإنّنا نلاحظ أنّ معنى المَيْسِر هذا ينتقل في مسار فقهيّ ضبابيّ يفقده معناه، إذ هو ينزلق من كونه قِمَاراً مخصوصاً بالإبل في المبتدأ ليغدو في النهاية «**القِمَار**» مطلقاً!

على أنّ المنطق الفقهيّ لم يكتفِ بالانطلاق من مقدّمة افتراض تحريم القُرآن للمَيْسِر لكونه قِمَاراً فحسب، ليصل إلى تحريم كلّ أنواع القِمَار الأخرى؛ بل هو يحرّم أيضاً، ضمن ما يمكن اعتباره التيّار المتشدّد في الفقه، كلّ لعب مهما كان شكله حتّى الخالي من أيّ رهان، لمجرّد حضور شبهة استغلاله في سبيل القِمَار حتّى في غياب القصد والنيّة في ذلك!

3 ـ الرؤية الفقهيّة للمَيْسِر وتحريمه بوصفه لَعِباً

لقد وصل الأمر عند بعض الفقهاء إلى إيراد أحاديث نبويّة انتقدها بعض علماء التجريح وأوردوها في باب الغريب (أي ما تفرّد به بعض الرُّواة دون غيرهم) تدخل ممارسات بعيدة كلّ البعد عن القِمَار وحتّى عن اللّعب في باب المَيْسِر، فنجد الزيلعي يقول مثلاً: «**قال عليه السلام: ما ألهاك عن ذكر اللّه فهو مَيْسِر، قلت: غريب مرفوع**»، بل هو لا يكتفي بردّ هذا الحديث بل ويشير إلى أنّه مجرّد قول مأثور عن التابعيّ القاسم بن محمّد بن أبي بَكْر (ت 106 هـ، وهو من الطّبقة الثالثة من الوسطى من التابعين حسب ابن سعد) حيث «**روى أحمد في كتاب الزُّهْد من قول القاسم بن محمّد فقال: حدّثنا... عن القاسم بن محمّد قال: كلّ ما ألهى عن ذكر اللّه وعن الصلاة فهو مَيْسِر. ورواه البيهقيّ في شُعَب الإيمان... عن عبد اللّه بن عمر أنّه قال للقاسم بن محمّد: هذه النرد تكرهونها، فما بال الشطرنج؟ قال: كلّ ما ألهى عن ذكر اللّه وعن الصلاة فهو المَيْسِر**[57]».

= وانظر أمثلة أخرى عند أمين تقيّ الدين وبركة محمّد وعليّ درويش في أحد ملاحق الكتاب.

(57) الزيلعي، **نصب الراية**، ج4، ص275. ونحن نعجب أن يذهب ابن قيّم الجوزيّة (**إعلام الموقّعين**، ج1، ص334) وهو فقيه متأخّر نسبيّاً (ت 751هـ) إلى الإفتاء بأنّه «**يدخل في المَيْسِر كلّ أكل للمال بالباطل وكلّ عمل محرّم يوقع في العداوة والبغضاء ويصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة**»!

ورغم أنّنا لم نَعْثُر في مُتُون الصِّحاح (البُخَارِيّ ومُسلم ومالك والترمِذيّ والنَّسائيّ وأحمد وابن ماجه وأبي داود والدارميّ) على أيّ حديث نبويّ يحرّم اللّعب بإطلاق، إذ المحرّم هو فقط «**اللّعب بالمَيْسِر والنرد والكِعَاب والشطرنج والأربعة عشر والكُوبة**»(58)، فإنّ من الفقهاء من حرّم كلّ لعب باستثناء ثلاث حالات هي اللّعب مع الزوجة واللّعب بالنشّاب واللّعب بالفرس، وهو ما يجمله قول الكاساني: «**واللّعب حرام في الأصل... لقوله عليه الصلاة والسلام: كُلُّ لَعِبٍ حَرَامٌ إلاّ مُلاَعَبَةُ الرَجُلِ امْرَأَتَهُ وَقَوْسَهُ وَفَرَسَهُ، فحرّم عليه الصلاة والسلام كلّ لعب واستثنى الملاعبة بهذه الأشياء المخصوصة**»(59). وهذا أيضاً موقف ابن تيميّة في إحدى فتاويه: «**المَفْسَدَة إذا عارضها المصلحة الراجحة قُدِّمت عليها، كما أنّ السباق بالخيل والسهام والإبل لمّا كان فيه مصلحة شرعيّة جاز بِالعَوَضِ وإن لم يَجُزْ غيره بِعَوَضٍ، وكما أنّ اللّهو الذي يلهو به الرجل إذا لم يكن فيه منفعة فهو باطل وإن كان مَنفعةً، وهو ما ذكره النبيّ ﷺ بقوله: كُلُّ لَهْوٍ يَلْهُو بِهِ الرَجُلُ فَهْوَ بَاطِلٌ، إِلَّا رَمْيُهُ بِقَوْسِهِ وَتَأْدِيبُهُ فَرَسَهُ ومُلَاعَبَتُهُ امْرَأَتَهُ، فَإِنَّهُنَّ مِنَ الحَقِّ**»(60).

وهذا موقف أقلّ ما يقال فيه إنّه غريب وغير متماشٍ مع ما تواتر من أحاديث وأخبار تؤكّد أنّ النبيّ نفسه كان يعجبه لعب زوجته عائشة بدميتها(61)،

---

(58) «**عن ابن عبّاس عن النبيّ ﷺ قال: إنَّ اللّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الخَمْرَ وَالمَيْسِرَ وَالكُوبَةَ وَهْوَ الطَّبْلُ**» (**البيهقي، السنن الكبرى**، ج10، ص221). وقد روى هذا الحديث من طريق ابن عبّاس أيضاً كلّ من أحمد وأبو داود وابن حَبَان (انظر: ابن حَجَر العسقلانيّ، **التلخيص الحبير**، ج4، ص202). ويلاحظ هنا جمع النبيّ بين الخمر والمَيْسِر والمعازف ممّا يشير إلى أنّ المَيْسِر كان يلعب في أجواء احتفاليّة معربدة كما سبق أن أشرنا.

(59) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص206. ويبدو الكاساني مشتطّاً في موقفه من اللّعب نسبة إلى موقف أستاذه وحميّه علاء الدين السمرقنديّ، فهذا الأخير يقول (**تحفة الفقهاء**، ج1، ص345): «**يُكْرَه اللّعب بالنرْد، والشطرنج والأربعة عشر وكلّ لهو... وبعض أصحاب الحديث أباحوا اللّعب بالشطرنج، لما فيه من تشحيذ الخاطر. ولكنّ الصحيح هو الكراهة... وهذا إذا لم يكن فيه قِمَار. فأمّا إذا كان فيه قِمَار، فهو حرام محض لثبوت حرمته بنصّ الكتاب**».

(60) ابن تيميّة، **الفَتَاوَى الكبرى**، ج3، ص428.

(61) «**عن عائشة رضي الله عنها قالت: قدم رسول الله ﷺ من غزوة تَبُوك أو خَيْبَر وفي سهوتها ستر، فهبّت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لُعَبٌ، فقال: ما هذا يا** =

وحضوره وإيّاها رقص الأحابيش ولعبهم بالحراب يوم عيد[62]، علاوة عن ملاعبته هو نفسه لحفيديه الحسن والحسين وهو ساجد يصلّي![63].

4 ـ تَذَبْذُب الرؤية الفقهيّة بين تحريم المَيْسِر وتحليل الرِّهان

على أنّ هذا التشدّد الملاحَظ عند الفقهاء وذهابهم إلى تحريم اللّعب جملةً، لا يخلو في الحقيقة من مفارقة تكمن في أنّ المدوّنة الفقهيّة الإسلاميّة بقدر ما توسّعت في تحريم ألعاب قِمَار بعينها قياساً على تحريم المَيْسِر بوصفه قِمَاراً كالنرد والشطرنج والكِعَاب، فإنّها قد سمحت في حالات أخرى بممارسة ألعاب تعتمد الرهان[64] (أي تعتمد القِمَار!) متابعة في ذلك لحديث نبويّ جاء

= عائشة؟ قالت: بناتي. ورأى بينهنّ فرساً له جناحان من رِقاع، فقال: ما هذا الذي أرى وسطهنّ؟ قالت: فرس. قال: وما هذا الذي عليه؟ قالت: جناحان. قال: فرس له جناحان؟ قالت: أما سمعت أنّ لسليمان خيلاً لها أجنحة؟ قالت: فضحك حتّى رأيت نواجذه» (سنن أبي داود، ج4، ص283، الحديث رقم 4932).

(62) «وقالت عائشة رضي الله عنها: سمعتُ أَصوات أُناس من الحبشة وغيرهم وهم يلعبونَ في يوم عاشوراء، فقال لي رسول الله ﷺ: أَتحِبّينَ أن تَرَيْ لعبهم؟ قالت: قلت: نعم يا رسول الله، فأَرسل إليهم فجاؤُوا وقام رسول الله ﷺ بين البابين، ووضع كفَّه على الباب ومدّ يده، ووضعت ذقني على ذراعه، وجعلوا يلعبون وأَنظرُ، فقال لي رسول الله ﷺ: حَسْبُكِ. فقلت: أُسكتْ مرّتين أَو ثلاثاً، ثمّ قال لي: يا عَائِشَةُ حَسْبُكِ الآنَ. فقلت: نعم. فأَشار إليهم فانصرفوا» (انظر: أبو البركات الغزّي، المَرَاح في المزاح، ص62). وروى ابن رجب الحنبليّ (لطائف المعارف، ص121): «عن خارجة بن زيد عن أبيه قال: ليس يوم عاشوراء باليوم الذي يقول الناس، إنّما كان يوم تستر فيه الكَعْبَة وتقلس فيه الحبشة عند النبيّ ﷺ».
و«التقليس هو الضرب بالدفّ والغناء»، وهو نفس المعنى في اللّغة السرْيَانِيَّة حيث يفيد الفعل ܩܠܣ (قلس) الاحتفال والمدح. انظر: قاموس *Costaz* السُّرْيَانِي العَرَبِيّ، ص320.

(63) وفي الحديث: «عن عاصم عن زرّ عن عبد الله قال: كان رسول الله ﷺ يصلّي فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا منعوهما أشار إليهم أن دعوهما. فلمّا قضى الصلاة وضعهما في حُجْره فقال: من أحبّني فليحبّ هذين» (مسند أحمد، ج2، ص513، الحديث رقم 10669).

(64) يقول ابن قُتَيْبَة (كتاب الأشربة، ص67): «المَيْسِر حرّمه اللّه تعالى بالكتاب وحرّمت السنّة النرد، وأُحِلّ للنّاس الرهان والنضال وهما قِمَار، ويرخّص للناس باللّعب بالجَوْز والشهاردة». وهذا موقف شاذّ لابن قُتَيْبَة يخالف إجماع الجمهور على أنّ اللّعب بالجوز من المَيْسِر وهو بالتالي حرام، وهو ما يشي بأنّه من باب الاجتهاد الفقهيّ المحض.

فيه: «**لاَ سَبْقَ إلاّ فِي خُفٍّ أَوْ نَصْلٍ أَوْ حَافِرٍ**»[65]، بمعنى أنّه لا مال يُجعل على المسابقة إلّا للإبل والخيل ونضال الرمْي[66]. وبهذا المعنى، فإنّه لا يحلّ أخذ المال بالمُسابَقةِ إلّا في هذه الثلاثة. وقد أدّى اجتهاد الفُقهاء إلى اعتبار كلّ أنواع السَّبْق الموافقة لهذا المعنى حلالاً، وذلك بشرط أَن يَسْبِقَ الرجلُ صاحبَه بشيء مسمّى على أنّه إن سَبَق فلا شيء له وإن سَبَقه صاحبُه أخذ الرهن، أي أن يكون الرهن من أحدهما دون الآخر[67]. كما يحلّ الرهان أيضاً إذا أدخل المتسابقان بينهما ثالثاً ويقولان للثّالث إن سبقتنا فالمال لك، وإن سبقناك فلا شيء لنا عليك، مع بقاء الشرط الذي شرطاه بينهما، وهو أيّهما سَبَق كان له على صاحبه جُعْلٌ (جائزة) باقٍ على حاله، فإن غلبهما الثالث أخذ المالين، وإن غلباه فلا شيء لهما عليه ويأخذ أيّهما غَلَبَ المشروطَ له من صاحبه[68].

---

(65) وأضاف بعض الفقهاء «**ما يفعله السلاطين، وهو أن يقول السلطان لرجلين: من سبق منكما، فله كذا، فهو جائز لما بيّنا أنّ ذلك من باب التحريض على استعداد أسباب الجهاد خُصوصاً من السلطان، فكانت ملحقة بأسباب الجهاد**» (الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج6، ص206).

(66) جاء في **اللّسان** (ج10، ص151، مادّة سبق): «**السبْقُ: ما يُجعل من المال رَهْناً على المُسابَقةِ**».

(67) انظر التفصيل عند: ابن هُذَيل، **حِلْيَة الفُرسان وشعار الشُّجعان**، ص90.

(68) حسب حديث رواه أبو هريرة: «**من أدخل فرساً بين فرسين وهو لا يأمن أن يَسبق فلا بأس، ومن أدخل فرساً بين فرسين وهو آمن أن يَسبق فهو قِمار**» (ابن قيّم الجَوزِيّة، **الفروسيّة المحمّديّة**، ص212). وقد «**ضعّف جماعة خبر أبي هُرَيرة في المحلّل**» (الذهبيّ، **ميزان الاعتدال**، ج2، ص129). بل وطال الطّعن أبا هريرة من عُلماء السُّنّة والشيعة لإكثاره الرواية عن النبيّ رغم قصر صحبته التي لم تتجاوز أربع سنوات إذ «**مهما كان أبو هريرة من العبقريّة، فإنّه لا يستطيع أن يروي (5374) حديثاً في أربع سنين وأن ينقلها كما سمعها من رسول الله (!)**». انظر: الموسويّ (آية الله العظمى، شرف الدين، عبد الحسين)، **أبو هريرة**، ط5، طهران 1986، ص22. وانظر أيضاً موقفاً سُنّياً مشابها عند: أبو ريّة (محمود)، **أبو هريرة شيخ المَضيرة**، ط3، دار المعارف، القاهرة 1969. وبرغم هذا، فقد اعتمد الفقه الشيعيّ على غِرار الفقه السُّنّي خبر أبي هريرة المذكور لتحليل الرهان المحرّم واستثنائه من باب المَيْسِر (!).

انظر: ابن بابويه القمّي (محمّد بن عليّ بن الحسين، الملقّب بالصدوق)، **معاني الأخبار**، مكتبة الصدوق، طهران 1379هـ، ج1، ص211.

ولعلّه من الخطأ السائد الاعتقاد بأنّ المصادر الشيعيّة لا تنقل عن أبي هريرة، فقد روت عنه عدّة أحاديث. انظر أمثلة عند: الراونديّ، **الخرائج والجرائح**، ج1، خاصّة ص75 وما بعدها؛ الملّا القاشانيّ، **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ج2، ص253 وما بعدها.

فالرهان إذن كلّه حرام، على مقتضى الحديث، إلّا في سباق الخيل والإبل والرمي بالقوس، وهو ما أوجزه ابن قُتَيْبَة بالقول في مقدّمة **كتاب الأشربة**: «**الحمد لله الذي... حرّم علينا بالكتاب المَيْسِر وبالسُنَّة القِمَار، وعوّضنا عن ذلك اللّهو بالرهان والنصال**»[69]. وبخصوص سباق الخيل عند العرب، يلاحظ وجود تشابه غريب بينه وبين المَيْسِر من حيث تماثُل عدد الخيول المتسابقة وَقِداح المَيْسِر، بل وتماثُل عدد الفائزين في كليهما: فالمضمار يتّسع لعشرة خيول (على أقصى تقدير، وبالطبع يمكن أن يكون السباق بين فرسين فحسب، لكن ما يهمّنا هنا هو السباق في صورته المُثْلى) يفوز منها سبعة (المُجلّى، المُصلّى، المُسلّى، التالي، المُرْتاح، العاطف، الحظيّ) ويخسر فيها ثلاثة (المُؤمَّل، اللّطيم، السِكّيْت)[70]، وهذا مشابه لربابة المَيْسِر الّتي تتّسع لعشرة قِداح يفوز منها سبعة دون ثلاثة. كما يلاحظ أيضاً أنّه تُغرس في نهاية المضمار سبعة أسهم يحمل كلّ منها جائزة لمن يفوز تتفاوت قيمتها بحسب ترتيب وصوله، وهو شبيه ما نجده في المَيْسِر من حيث تفاوت أنصباء الفائزين. ومع إقرارنا بعدم التوصّل إلى ما يجمع سباق الخيل بالمَيْسِر، فإنّه يبقى من المفيد البحث في أيّ علاقة بينهما عدا الاشتراك في صفة القِمَار وتساوي عدد الفائزين وما يوحي به استخدام السهام فيهما وما يضفيه كلاهما من قيمة رمزيّة على متعاطيهما والفخر بالفوز فيهما، علاوة طبعاً عمّا نلاحظه من تكرّر تشبيه الخيل في الشعر العربيّ بقِداح المَيْسِر[71] لأسباب نعترف - في ما يتجاوز الوصف الخياليّ المحض - بعدم تمكّننا من تحديدها.

---

(69) ابن قُتَيْبَة، **كتاب الأشربة**، ص2. وقول ابن قُتَيْبَة هذا حول تحريم القُرآن المَيْسِر فيه نظر، إذ يشير الشوكانيّ (**نيل الأوطار**، ج8، ص258) إلى أنّ «**المراد بالقِمَار المذكور هنا المَيسِر... وقد صرّح القُرآن بوجوب اجتنابه... وقد صرّحت بتحريمه السُنّة**»، فكأنّ القُرآن لم يَعْدُ الأمر باجتناب المَيْسِر وأنّ التحريم إنّما كان من قبل السُنّة، وكأنّه يرى الأمر القُرآنيّ باجتناب المَيْسِر دون التحريم المقرّر بالسُّنّة.

(70) ابن هذيل، **حلية الفرسان**، ص91؛ الشوكانيّ، **نيل الأوطار**، ج8، ص244-245.

(71) الأمثلة أكثر من أن تعدّ في الشعر الجاهليّ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر قول يزيد بن المُخَرَّم المِذْحِجيّ المعروف بابن فَكِهَة (**منتهى الطّلب**، ج8، ص332) [الوافر]:

وَقَـدْ رَوَّعْـتُـهُـمْ قِـدْمـاً بِـخَـيْـلٍ   جَـوَانِـفَ فِـي الأَعِـنَّـةِ كَـالـسَّـرَاحِ

إِذَا بَـلَّـتْ أَعِـنَّـتَـهَـا بَـنَـانِـي   خَـرَجْـنَ بِـنَـا نَـوَاشِـطَ كَـالـقِـدَاحِ =

فإذا ما عُدنا إلى مسألة استثناء الرهان في سباق الخيل والإبل والرمي بالقوس من المَيْسِر، فإنّه يمكننا الاستنتاج بأنّ الفُقهاء إنّما حرّموا الرهان المعتمد على الحظّ والصدفة وما ينجرّ عن ذلك من إيمان بتدخّل قوى غيبيّة تعيّن فوز البعض كما هو في النرد والكِعَاب والمَيْسِر، وسمحوا به في الألعاب القتاليّة الّتي يكتسي فيها فعل اللّعب أبعاداً وظيفيّة ذات معنى وقيمة من حيث اعتمادها قدرات موضوعيّة عند اللّاعبين يمكن قياسها ومقارنتها وبالتالي اختيار الدخول فيها من عدمه كالفروسيّة والرمي[72]. ولعلّ ما يُسنِد مثل هذا الاستنتاج ما رواه القُرطبيّ عن «**مالك قال: المَيْسِر مَيْسِران: مَيسِرُ اللَّهْو، ومَيْسِرُ القِمَار؛ فمن مَيْسِر اللهو: النرد والشطرنج والملاهي كلّها. ومَيْسِرُ القِمَار: ما يتخاطر الناس عليه... وكلّ ما قومر به، فهو مَيْسِر عند مالك**»[73]، كما يسنده أيضاً ما حُكِي عن الشافعيّ أنّه «**رخّص في اللّعب بالشطرنج وقال: لأنّ فيه تشحيذ الخاطر وتذكية الفهم والعلم بتدابير الحرب ومكايده**»[74]، وكذلك تجويز البُهُوتيّ الرهان في سباق الخيل: «**إن كان الجُعْلُ من الإمام من ماله أو من بيت المال، لأنّ في ذلك مصلحة وحثّاً على تعليم الجهاد ونفعاً للمسلمين**»[75].

إلّا أنّنا وإن قبلنا بقول مالك بن أنس بوجود مَيْسِرين: مَيْسِر لهو ومَيْسِر

= وقد تواصل ذلك إلى العصر الأمويّ بَلْهَ العبّاسي، ومن ذلك مثلاً قول الأَخْطَل (**لسان العرب**، ج14، ص343، مادّة رها) [الطويل]:

ثَـنَـى مُـهْـرَهُ وَالـخَـيْـلُ رَهْـوٌ كَـأَنَّـهَـا قِدَاحُ عَلَى كَفَّيْ مُجِيلٍ يُفِيضُـهَـا

وقول الشاعر العبّاسي الشريف الرضِيّ (**الديوان**، م1، ص111) [الطويل]:

وَمَا الـخَيْـلُ إِلَّا كَـالـقِـدَاحِ نُـجِـيـلُـهَـا لِـغُـنْـمٍ، فَـإِمَّـا فَـائِـزٌ أَوْ مُـخَـيَّـبُ

(72) يفسّر الكاساني (**بدائع الصنائع**، ج6، ص206) هذا الاستثناء بقوله: «**لأنّ الاستثناء يحتمل أن يكون لمعنى لا يوجد في غيرها وهو الرياضة والاستعداد لأسباب الجهاد في الجملة، فكانت لعباً صورة ورياضة وتعلّم أسباب الجهاد، فيكون جائزاً إذا استجمع شرائط الجواز**».

(73) **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص52.

(74) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص127. ولا يلقي الكاساني بالاً للمرخّصين في لعب الشطرنج رغم وجاهة حجّتهم، ويتشبّث بتحريمه: «**وحُكِي عن الشافعيّ رحمه الله أنّه رخّص في اللّعب بالشطرنج وقال لأنّ فيه تشحيذ الخاطر وتذكية الفهم والعلم بتدابير الحرب ومكايده فكان من باب الأدب فأشبه الرماية والفروسية وبهذا لا يخرج عن كونه قِمَاراً ولعباً، وكلّ ذلك حرام**».

(75) **البُهُوتيّ، كشّاف القناع**، ج4، ص50.

قِمَار، فإنّ السؤال يبقى مطروحاً: أيّهما المقصود بالتحريم بنصّ القُرآن؟ ألا يغدو القول، استناداً إلى هذا التقسيم، بأنّ كلّ شيء فيه قِمَار هو المَيْسِرُ تعريفاً مبتسراً ينبني على اجتهاد فقهيّ يصادر المقدّمات ليقفز إلى النتائج؟

ونحن إذا استثنينا مَيْسِر القِمَار الهادف إلى الربح، فإنّ عدم تعميم كسب المال هدفاً يسعى إليه جميع المُيَاسِرِين حسب إشارة القُرطبيّ، مدعاة للقول بوجود نوعٍ آخرَ من المَيْسِرِ، غير ما ذكره الفقهاء، مسكوتٍ عنه ومختلفٍ عن مَيْسِرَي اللّهو والقِمَار، وذي هدف آخر غير الربح أو مجرّد اللّهو.

ولقد وجدنا في ثنايا الشعر الجاهليّ بعض الإشارات إلى أنّ الهدف من المَيْسِر لم يكن الربح الشخصي ولا مجرّد اللّهو وتزجية الوقت، وذلك من قبيل سعي المُيَاسِرِين مثلاً إلى أن تكون الإبل الداخلة في المَيْسِر من أجود وأنفس ما يكون[76]، بل وسعي المُيَاسِرِين في الغالب إلى الخسارة سعياً[77]... فما الذي يجعل «**الجاهليّين**» يهينون كرائم إبلهم ويفرحون بخسارة أنفس أموالهم[78]؟ إنّه

---

(76) يقول لَبِيد بن ربيعة العامريّ في مُعلّقته (**الديوان**، ص235) [الكامل]:

وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا ... بِمَغَالِق مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا

أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ ... بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الجَمِيعِ لِحَامُهَا

وفي تعليق الزوزني (**شرح المعلّقات السبع**، ص114) على هذه الأبيات: «**أدعو بالقِداح لنحر ناقة عاقر أو ناقة مُطْفِل... ذكر العاقر لأنّها أسمن، وذكر المُطْفِل لأنّها أنفس**».

(77) يقول طَرَفَة بن العبد [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ ... عَلى النارِ، وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ

وعن هذا البيت يقول الزوزني (**شرح المعلّقات السبع**، ص74) أنّ الشاعر قصد: «**أودعتُ القِدْح كفّ رجل معروف بالخيبة وقلّة الفوز يفتخر بالمَيْسِر، وإنّما افتخرت العرب به لأنّه لا يركن إليه إلاّ سمح جواد، ثمّ كمّل المفخرة بإيداع قِدْحه كفّ مُجْمِدٍ قليل الفوز**».

(78) يقول الشاعر المُخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل (**الديوان**، ص76) [البسيط]:

فِتْيَانُ صِدْقٍ وَأَيْسَارٌ إِذَا افْتَرَشُوا ... أَقْدَامَهُمْ بَيْنَ مَلْحُوفٍ ومُنْعَفِرِ

شُمُّ العَرَانِينِ، يُنْسِيهُمْ مَعَاطِفَهُمْ ... ضَرْبُ القِدَاحِ وتَأْرِيبٌ عَلَى العَسِرِ

لا يَفْرَحُونَ إِذَا مَا فَازَ فَائِزُهُمْ ... وَلَا تُرَدُّ عَلَيْهِمْ أُرْبَةُ اليَسَرِ

هُمُ الخَضَارِمُ والأَيْسَارُ إِنْ نُدِبُوا ... فَلَا تُجِيلُ قِدَاحاً رَاحَتَا بَشَرِ

مَيْسِر مُتعالٍ عن اللّهو وعن الربح، بل هو هادف إلى الخسارة أساساً[79]. إنّه **«مَيْسِر مغيّب»** غير ما ذكر الفُقهاء إذن! وماذا لو كان التحريم القُرآني لم يستهدف إلّا هذا النوع **«المُغيّب»** من المَيْسِر؟

في هذه الحالة سيكون الحِسُّ الإنكاريّ الذي عبّرت عنه المدوّنة الفقهيّة تجاه المَيْسِر وتحريمها اللّعب واللهو جُمْلةً (أو كراهته على الأقل) قياساً على

---

(79) رغم إقرارنا بأهميّة التحليل النفسي للمقامرة إلّا أنّ ما نروم الغوص فيه يتعدّى الجانب الشخصيّ للمقامر الفرد في بُعده **«المثاليّ الخالص»** المبتور عن الواقع الاجتماعيّ الاقتصاديّ الذي يعيشه والمنفصل عن السياق الحضاريّ العامّ الذي يُكْسِب المقامرة أبعادها المتجاوزة للفرد، حتّى وإن كان المقامر يمثّل **«حالة عُصابية»**. ولأوتو فينكل (Otto Fenichel) نظريّة في التحليل النفسي للمقامرة اعتبر فيها المقامر **«حالة مرضيّة»**، فهو يماثل بين المقامرة والاستمناء بوصفهما لعباً يهدف إلى التخلّص من التوتّرات الشديدة بالتكرار الإيجابيّ لتلك التوتّرات، أو باستباقها. إلّا أنّنا نرى أنّ فينكل قد قام بفصل الدوافع النفسيّة الذاتيّة عن الدوافع الاجتماعيّة الدينيّة لانخراط شخص ما في القِمَار، وأنّه لم يأخذ بعين الاعتبار نظرة السياق الحضاريّ الخاصّ إلى المقامرين أوّلاً، وإلى القِمَار من حيث أهدافه الخفيّة غير المعلنة ثانياً. وبهذا فإنّ اعتماد نظريّة فينكل لا يمكّن من فهم الأبعاد الثقافيّة الإناسيّة للمَيْسِر إذا ما أخذناه كمثال عن القِمَار في المُجتمع العربيّ الجاهليّ، وهي عاجزة بالتالي عن تفسير تخصيص الإبل دون غيرها موضوعاً للقِمَار، وقاصرة أيضاً عن تفسير الأبعاد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة لتفريق الأرباح على الفقراء، إلخ... نقول هذا رغم أهميّة ما تقوله نظريّة التحليل النفسي من أنّ المقامر **«يجترئ على إرغام الإله على أن يتّخذ في شأنه قراراً آملاً في عفوه. ولكن حتّى حين يخسر.. .فذلك يبدو له أكثر بكثير من الاستمرار في معاناة ضغط الأنا الأعلى غير المحتملة، وإذا كان الكسب في المقامرة يعني تمرّداً للحصول على المطلوب، فإنّ الخسارة تعني لاشعوريّاً استعطافاً للحصول على المطلوب نفسه...»**. فمجرّد إدخال عنصر **«الأنا الأعلى»** في تحليل **«المَيْسِر الجاهليّ»** يبدو لنا قاصراً مبدئيّاً عن تحديد الفروقات بين القِمَار في معناه العامّ والمَيْسِر العربيّ بوصفه قِمَاراً مخصوصاً بالإبل دون غيرها وبفترة زمنيّة معيّنة ومقاصد مستعلية عن المحفّزات الغريزيّة حتّى وإن اعتبر التحليل النفسيّ أنّ **«الكثير من الأفعال الاندفاعية تميل إلى أن تعبّر ليس عن المحفّزات الغريزيّة فحسب، بل أيضاً عن متطلّبات أنا أعلى قاسية»**.

انظر: فينكل (أوتو)، **نظريّة التحليل النفسي في العُصاب**، ترجمة: صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق، المكتبة الأنجلو مصريّة، القاهرة 1969.

Cf. Fenichel (Otto): *La théorie psychanalytique des névroses*, Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique, PUF, Paris, 1953.

تحريم القُرآن المَيْسِر، مجرّد عِهْن منفوش. إذ من غير المعقول القول بتحريم الإسلام اللّعب جملة فيما نجد نصّ القُرآن لا يحرّم إلّا لعبة بذاتها هي المَيْسِر، وتحديداً ذاك الّذي لا يهدف إلى اللّهو وتزجية الوقت أو إلى الربح الماديّ!

إنّ المنطق السليم يقتضي أن يحرّم القُرآن القِمَار بوصفه أكلاً للمال بالباطل، وهو ما لم يفعله، كما يقتضي أيضاً القول بتحريمه اللّهو مطلقاً لو أراد. أمّا أن يحرِّم المَيْسِر حصراً دون غيره من ألعاب اللّهو أو القِمَار، وهي الألعاب التي يقول المستشرق الألماني فرايتاغ (*Freytag*) إنّها كانت في الجاهليّة سبعاً وخمسين لعبة[80]، فهذا ما يدعو إلى التساؤل ولا يترك المجال إلّا للقول بأنّ المَيْسِر المحرّم في القُرآن قد يكون نوعاً فذّاً يتعالى عن اللّهو وغير هادف إلى الربح رغم قيامه على القِمَار. إنّ هذا الاستنتاج منطقيّ، إلّا أنّ تَعيُّنه مشروط بارتفاع مسألة المَيْسِر إلى درجة من الخطورة تبرّر تحريمه في القُرآن دون غيره من ألعاب القِمَار، وهو ما يعني القول ضمنيّاً باحتوائه أبعاداً عَقَدِيّة واجتماعيّة وسياسيّة عميقة تتجاوز البُعد الأخلاقيّ الظاهر وتبرّر شجبه وتحريمه بحدّة في الإسلام وكان يريد بناء نظام عقيديّ واجتماعيّ (وسياسيّ؟) جديد، ومن هنا الأهميّة الإناسيّة للمسألة.

أفلا يحقّ لنا بهذا المعنى، وبعيداً عن كلّ هذا الرُّكام الفقهيّ الحاجب، أن نتساءل: ما هو المَيْسِر المقصود بالتحريم في القُرآن؟ وما هي الأبعاد الخفيّة والحقيقيّة لتحريمه؟

---

(80) Fahd: *La divination arabe*, p.205.

الفصل الثاني

الإطار القُرآنيّ لتحريم المَيْسِر: ضرب طَقْس وثنيّ

«وقد قال علقمة لمن سأله عن هذه الأشياء: ما تريد إلى شيءٍ كان من عمل أهل الجاهليّة وقد ذهب؟».

القُرطبيّ(*)

1 ـ في علاقة الأَزْلَام بالمَيْسِر: الاستقسام والقَسَم والقِسْمَة

1.1 ـ الاستقسام بالأَزْلَام عند العرب

1.1.1 ـ في معنى الاستقسام

ورد تحريم الاستقسام بالأَزْلَام في سورة المائدة (الآية 3) في سياق تحريم عدد من الأطعمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾. وقد اختلفت المصادر في معنى الاستقسام بالأَزْلَام بين ثلاثة معاني. المعنى الأوّل هو قسمة الشيء وتجزئته والتساهم فيه، وهذا هو رأي معظم اللّغويّين الذين رأوا أنّ العرب **«إذا أرادوا أن يقتسموا شيئاً بينهم فأحبّوا أن يعرفوا قَسْم كلّ امرئ تعرّفوا ذلك منها، فأُخِذ الاستقسام من القَسْم وهو النصيب»**[1]. ويعتمد هذا الرأي تأويلاً

(*) تفسير القُرطبيّ، ج6، ص338.

(1) ابن الجَوزِيّ، زاد المسير في علم التفسير، ج2، ص284.

لُغويّاً للفظ «**السهام**» الذي يُطلق على الأَزْلَام المستخدمة في الاستقسام، فالسهام إنّما سُمِّيت بذلك لأنّها «**أداة التساهم**» في شيء، وما دامت «**الأَزْلَام هي السهام التي كان أهل الجاهليّة يستقسمون بها**»[2]، فإنّ المعنى يدور حول التساهم والقسمة والتجزئة. وقد استشهد اللّغويّون لهذا المعنى ببيت الجاهليّ سُحَيْمُ بن وُثَيْلٍ اليربوعيّ و«**كان وقع عليه سِباءٌ فضُرب عليه بالسهام** [الطويل]:

أَقُولُ لَهُمْ بِالشِّعْبِ إِذْ يَيْسِرُونَنِي   أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنِّي ابْنُ فَارِسِ زَهْدَمِ[3]

أمّا المعنى الثاني، فهو طلب القَسْمِ أي استطلاع الغيب. وقد رأى أصحاب هذا الرأي أنّ «**العرب** [كانوا] **مُولعين بمعرفة الاطّلاع على ما سيقع من أحوالهم أو على ما خَفِيَ من الأمور المكتومة، وكانوا يتوهّمون بأنّ الأصنام والجنّ يعلمون تلك المغيّبات، فسوّلت سَدَنَة الأصنام لهم طريقة يموّهون عليهم بها، فجعلوا أزلاماً**»[4]، فالمقصود هو «**طلب علم ما قُسِم لهم أو لم يُقْسَم، بالأَزْلَام**»[5].

وأمّا المعنى الثالث، فهو الإلزام، أي «**إلزام أنفسهم بما تأمرهم به القِداح كقَسَم اليمين**»[6].

وقد أنكر جواد عليّ الرأي الأوّل الشائع بين اللّغويّين والقائل باشتقاق لفظ الاستقسام من الفعل الثلاثي العربيّ «**قَسَمَ**» بمعنى تقسيم الشيء وتجزئته، وردّه إلى لفظ «**كسم/غِسّم**» (*Kossem/Gessem*) في العِبْرِيَّة بمعنى الكِهانة، معتبراً أنّ ما

---

(2) الرازي، **مُختار الصِّحاح**، ص115.

(3) **لسان العرب**، ج5 ص295 (مادّة يسر). ويعلّق ابن منظور على هذا البيت: «**وقوله يَيْسِرونَني هو من المَيْسِر أي يُجَزّئونَني ويقتسمونني**»، وزهدم اسم فرس والد الشاعر. ونجد في شعر ابن الرومِي (ت 283 هـ) ما يسند هذا المعنى للقسمة، وذلك في هجاء مُقْذِع لأحدهم [الرجز]:

أُقْسِمُ بِاللهِ الأَجَلِّ الأَعْظَمِ   لأَرْمِيَنَّ بِالهِجَاءِ الأَعْرَمِ

دَعِيَّ آبَاءٍ عَدِيدِ الأَنْجُمِ   لَوْ يَسَرُوهُ بَيْنَهُمْ بِالأَسْهُمِ

مَا صَارَ لِلْوَاحِدِ وَزْنُ دِرْهَمِ   مَا بَيْنَ ذِي الحِجَّةِ وَالمُحَرَّمِ

(4) محمّد الطّاهر بن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، ج6، ص96.

(5) **تفسير الطّبريّ**، ج6، ص76.

(6) أبو بكر الجصّاص، **أحكام القُرآن**، ج2، ص391.

يقوله اللّغويّون بشأن الحظّ والنصيب قريب من معنى اللّفظ العِبْرِيّ إذ «**للحظّ والنّصيب علاقة وثيقة بالتكهّن لما فيه من معرفة للمستقبل والوقوف عليه**»[7]. إلّا أنّ توفيق فهد يرى أخذ العرب له من اللّفظ السرْيَانِي (قصم *kṣam*) بمعنيين: بمعنى التكهّن ومنه اللّفظ السرْيَانِي (قُصُومُو *kōsūmō*) أي العِرافة، وبمعنى الإلزام ومنه عبارة (الأسقف القاصم *uskṣuf kāsim*) أي الأسقف المُلزِم عند مسيحيّي العرب[8]. ونحن نميل إلى اعتبار أنّ الكاهن عند العرب كان بمثابة الأسقف القاصم عند السريان، إذ يرد في معاجم اللّغة العربيّة لفظ «**القَسَّام**» بمعنى «**الذي يقسم الأشياء بين الناس**»[9] مقابل أُجرة يقتطعها تسمّى «**القُسَامَة**»، وقد يكون نهيُ النبيّ عن «**القُسَامَة**»[10] دليلاً على ذلك، إذ المراد منه ضرب الموارد الماليّة لمؤسّسة الكهانة بصرف الناس عمّا كانت تقوم به من استقسام بالأَزْلَام في قسمة الأشياء بينهم بمقابل ماديّ، علاوة عن النهي عن محاولة استطلاع الغيب إذ هو من وجهة نظر الإسلام علم مخصوص بالذات الإلٰهيّة ولا سبيل إلى نفاذ بشر إليه[11].

---

(7) جواد عليّ، **المفصّل**، ج6، ص777. ويشير ابن القيّم (**إغاثة اللّهفان من مصائد الشيطان**، ج1، ص208) إلى أنّ استخدام الأَزْلَام كان من طرائق استخبار الغيب عند العرب، ومن هنا تشبيهه بالتنّجيم: «**قال أبو إسحاق الزجّاج وغيره: الاستقسام بالأَزْلَام حرام، ولا فرق بين ذلك وبين قول المنجّم: لا تخرج من أجل نجم كذا واخرج من أجل طلوع نجم كذا، لأنّ الله تعالى يقول** ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: 34].

(8) Fahd (Toufic): *Une pratique cléromantique à la Kaába apréislamique*, *Semitica*, viii, 1958 (pp. 54-79).

ويقصد فهد هنا طائفة الكاثوليك السريان إذ لا وجود لهذا المنصب عند الأقباط. وقد وجدنا في اللّغة السرْيَانِيَّة الفعل [(قصم) بمعنى تكهّن، ومنه اسم الفاعل (قَصُومَا) بمعنى كاهن/عرّاف، والمؤنّث (قصومْتا) بمعنى كاهنة/عرّافة، والمصدر (قَصُومُوتَا) بمعنى كهانة/رقي/فأل/جواب الآلهة، ولفظ (قَصْمَا) بمعنى عرّاف وبمعنى القدر (**قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص327)].

(9) **لسان العرب**، ج12، ص479 (مادّة قسم).

(10) «**وفي الحديث: إِيَّاكُمْ وَالقُسَامَةَ. القُسَامَة بالضمّ: ما يأخذه القَسَّام من رأس المال عن أجرته لنفسه... وذلك حرام... وقد جاء في رواية أخرى: الرجل يكون على الفئام من الناس فيأخذ من حظّ هذا وحظّ هذا**» (ابن الأثير الجَزْرِيّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج4، ص96).

(11) ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: 65]. ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجنّ: 26].

ويبدو أنّ الرأي الغالب في المصادر العربيّة القديمة يتّجه إلى الجمع بين هذه الآراء الثلاثة حيث: «**كانت العرب تستقسم بالأَزْلَام في كلّ أمورها، وهي القِداح، ولا يكون لها سفر ولا مقام، ولا نكاح، ولا معرفة حال، إلّا رجعت إلى القِداح، وكانت القِداح سبعة: فواحد للّه عزّ وجلّ، والآخر: لكم، والآخر: عليكم، والآخر: نعم، والآخر: منكم، والآخر: من غيركم، والآخر: الوعد** [كذا، وقد يكون الوَغْد أي القِدح الغُفل]. **فكانوا إذا أرادوا أمراً رجعوا إلى القِداح فضربوا بها، ثمّ عملوا بما يخرج من القِداح لا يتعدّونه ولا يجُوزونه. وكان لهم أمناء على القِداح لا يثقون بغيرهم**»[12]. وهؤلاء الأمناء هم عادة الكهنة أو سَدَنَة بيوت الأصنام[13].

2.1.1 ـ في قِداح الاستقسام

يُجمل القُرطبيّ (ت 671 هـ) ما أشارت إليه المصادر السابقة عليه بشأن الأَزْلَام عند العرب (**سيرة ابن اسحاق**، **المُحَبَّر** لابن حبيب، **الأصنام** لابن الكَلْبِيّ، . . .) ليقرّر أنّها كانت على ثلاثة ضروب: «**منها الثلاثة الّتي كان يتّخذها كلّ إنسان لنفسه، على أحدها افعل، وعلى الثاني لا تفعل، والثالث مهمل لا شيء عليه، فيجعلها في خريطة معه، فإذا أراد فعل شيء أدخل يده - وهي متشابهة - فإذا خرج أحدها ائتمر وانتهى بحسب ما يخرج له، وإن خرج القِدْح الذي لا شيء عليه أعاد الضرب... والنوع الثاني: سبعة قِداح كانت عند هُبَل في**

(12) **تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص259 .

(13) «**قال السدّي: كانت الأَزْلَام تكون عند الكهنة، وقال مقاتل: في بيت الأصنام، وقال قوم: كانت عند سَدَنَة الكَعْبَة**» (ابن الجَوزِيّ، **زاد المسير**، ج2، ص284). وقد كان كهنة بني إسرائيل من بيت اللّاويّين يقومون على الاستقسام وقسمة الأشياء بين العشائر إذ كانت ﴿**القُرْعَةُ تُبْطِلُ الخُصُومَاتِ وَتَفْصِلُ بَيْنَ الأَقْوِيَاءِ**﴾ (أمثال 18: 18). كما تورد التوراة استخدام كهنة بني إسرائيل القُرْعَة بالسهام، ومن ذلك ما قام به يشوع بعد استيلاء بني إسرائيل على أراضي الكنعانيّين حيث ﴿**اجْتَمَعَ كُلُّ جَمَاعَةِ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي شِيلُوهْ وَنَصَبُوا هُنَاكَ خَيْمَةَ الاجْتِمَاعِ... فَقَالَ يَشُوعُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ... هَاتُوا ثَلَاثَةَ رِجَالٍ مِنْ كُلِّ سِبْطٍ فَأُرْسِلَهُمْ فَيَقُومُوا وَيَسِيرُوا فِي الأَرْضِ وَيَكْتُبُوهَا بِحَسْبِ أَنْصِبَتِهِمْ... وَأَنْتُمْ تَكْتُبُونَ الأَرْضَ سَبْعَةَ أَقْسَام ثُمَّ تَأْتُونَ إِلَيَّ هُنَا فَأُلْقِي لَكُمْ قُرْعَةً هَهُنَا أَمَامَ الرَّبِّ إِلَهِنَا**﴾ (يشوع 18: 1-6). أمّا الأناجيل المعتمدة، فتورد اقتراع اليهود على ثياب يَسُوع بعد صلبه: ﴿**وَلَمَّا صَلَبُوهُ اقْتَسَمُوا ثِيَابَهُ مُقْتَرِعِينَ عَلَيْهَا**﴾ (متّى 27: 35)، ﴿**وَلَمَّا صَلَبُوهُ اقْتَسَمُوا ثِيَابَهُ مُقْتَرِعِينَ عَلَيْهَا مَاذَا يَأْخُذُ كُلٌّ وَاحِدٍ**﴾ (مرقس 15: 24).

جوف الكَعْبَة مكتوب عليها ما يدور بين الناس من النوازل، كلّ قِدْح منها فيه كتاب: قِدْح فيه العقل من دم الديات، وفي آخر (منكم)، وفي آخر (من غيركم)، وفي آخر (مُلصَق)، وفي سائرها أحكام المياه وغير ذلك... وهذه السبعة أيضاً كانت عند كلّ كاهن من كُهّان العرب وحُكّامهم، على نحو ما كانت في الكَعْبَة عند هُبَل. والنوع الثالث: هو قِداح المَيْسِر وهي عشرة: سبعة منها فيها حظوظ، وثلاثة أغفال»[14].

إلّا أنّ للشّيخ عبد السلام هارون رأياً آخر بهذا الشأن وإن اعتمد فيه نفس مصادر القرطبيّ، فهو يشير إلى اختلاف الرواة في عدد قِداح الأَزْلَام بجعلها من قِدْحين إلى ثمانية. ففي ذات الثمانية نجد مكتوباً على كلّ قِدْح إحدى هذه العبارات: (افعل)، (لا تفعل)، (نعم)، (لا)، (خير)، (شرّ)، (بطيء)، (سريع). أمّا في أزلام الاستشارة، فنجد إمّا ثلاثة قِداح على أوّلها (افعل)، وعلى الثاني (لا تفعل)، والزَّلَم الثالث غُفْل؛ أو قِدْحين على أحدهما (أمرني ربّي)، وعلى الثاني (نهاني ربّي). أمّا في الأَزْلَام الخاصّة بأمور النسب، فنجد قِدْحين مكتوب على أحدهما (صريح)، وعلى الآخر (مُلصَق)[15] ويخلص الشيخ إلى أنّ **«اختلاف الروايات في ذلك يدلّنا على أنّ العرب ما كانوا يلتزمون في صناعة الأَزْلَام نهجاً معيّناً يقسرون عليه أنفسهم، وإنّما كان لكلّ كاهن من كهّانهم ولكلّ حَكَم من حكّامهم طريقة خاصّة فيما يكتب على أزلامه من الإشارات، كما يدلّ على أنّ لكلّ قضيّة من قضايا الاستفتاء أزلاماً خاصّة بها تناسبها وتنهض لها»**[16].

---

(14) **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص58.

(15) هارون، **المَيْسِر والأَزْلَام**، ص67. ويبدو الشيخ هارون ناقلاً لهذا الرأي عن ابن حبيب البغدادي (**المحبّر**، ص332).

(16) هارون، **المَيْسِر والأَزْلَام**، ص70. ويُصَدِّق قولَ الشيخ هارون ما رواه ابن حبيب (**المحبّر**، ص198–200) حول استقسام مُرَّة بن خُلَيْف الفَهْميّ **«وكان من شياطين العرب يكثر الغزو والقتل»** حين حاصره قوم من الأَزْد في قمّة جبل فقال **«لا عليكم أن تمكثوا قليلاً. فإنّي إن قاتلتكم كنت خليقاً أن أقتل منكم رجلاً. وأنا مستقسم بقِداح معي. فأمّا أحدها فإنّ فيه أن أستأسر لكم، فإن خرج ذلك القِدْح استأسرت. وفي الآخر أن أقتحم، فإن خرج ذلك القِدح اقتحمت وكفيتكم نفسي. وفي الآخر أن أقاتلكم، وهي التي تستعجلون إليها، فلا عليكم أن تؤخّروها قليلاً»**، فكان له ما أراد وخرج قِدح الاقتحام ثلاث مرّات فوثب في الفراغ **«فنظروا إليه يهوي حتّى تغيّب في الظلمة»** وأنقذ نفسه منهم. فهذا الخبر يدلّ على أنّ القِداح كانت معلّمة بإشارات مختلفة وأنّه يمكن إسناد دلالات شتّى لها بحسب الموقف.

3.1.1 ـ الاستقسام ضرب من الكِهانة

وإذا ما كان المعبود (هُبَل) هو ربّ التَّنبُّؤ عند العرب[17] بحسب ما يُفهم

---

(17) أشار جواد عليّ (**المفصّل**، ج6، ص253) إلى ذهاب «**بعض المستشرقين إلى أنّ هُبَل هو رمز إلى الإله القَمَر، وهو إله الكَعْبَة، وهو اللّه عند الجاهليّين**». وقد اختلفت المصادر العربيّة في أصل اشتقاق لفظ (هُبَل)، فذهب بعض أهل الحديث واللغويّين إلى اشتقاقه من (الهابل) أي الكثير اللّحم والشحم، مستأنسين بما جاء في حديث عائشة زوج النبيّ: «. . . **والنساء يومئذٍ لم يَهْبِلْنَ اللّحم**» أي لم يَسْمَنَّ. وذهب بعض أهل اللّغة إلى أنّه من (الهَبْل) و(الهبالة) أي الغنيمة، بمعنى أنّه يغتنم عبادته أو يغتنم مَنْ عَبَدَه. وذهب آخرون إلى أنّه عبرانيّ دخيل وأصله (هبعل) ومعنى (بعل) هو السيّد، وخفّفت العين ثمّ أهملت خاصّة وأنّ الكلدانيّين كانوا يلفظونه «**بل**». حول هذه الاختلافات، راجع: الفيومي، **في الفكر الجاهليّ قبل الإسلام**، ص194-195.
وإذا ما كان التكلّف واضحاً في محاولات ردّه إلى أصل عربيّ، فإنّه أكثر ظهوراً في محاولة ردّ اسم (هُبَل) إلى (هَبَعْل). فنحن لا نوافق الباحث يوسف صدّيق مثلاً حين يشير إلى أنّ (هُبَل) المكّي هو نفسه (بَعْل) الفينيقيّ (يقصد الكنعانيّ) مع إدخال هاء التعريف العربيّة الجنوبيّة في أوّله ليصبح اسمه (هَـ بَعْل). فكيف يأخذ المكّيون معبوداً شماليّاً ويدخلون على اسمه علامة تعريف جنوبيّة، خاصّة وأنّه من الثابت، حسب صدّيق نفسه، أنّ (بَعْل) لم يُعرف البتّة في اليَمَن؟ ألم يكن عند المكّيين علامة الألف واللّام للتّعريف؟ ولِمَ ضمّوا الهاء في أوّل (هَـ بَعْل) ليصبح الاسم (هُـ بَعْل)؟ ولِمَ أسقطوا العين من هذا اللّفظ؟ وأخيراً لِمَ احتفظت لغة قُرَيْش بتسميتين لنفس المعبود إذ هو عندها (هُبَل) كما هو شائع ومعروف وهو كذلك (بَعْل) بنصّ القُرآن: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الصافات: 125-126]؟
Cf. Seddik (Youssef): *Nous n'avons jamais lu le Coran*, Editions de l'Aube, Paris, 2004, p.149.
حول (هاء) التعريف العربيّة الجنوبيّة وقراءتها بالفتح لا بالضمّ، انظر:
Robin (Christian): *Les langues de la péninsule Arabique*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée, n° 61, 1991/3, Edisud, 1992, p. 102.
ونحن نردّ أيضاً ما يقوله يوسف صدّيق حول عدم معرفة اليَمَن للمعبود (هُبَل)، فنجد الشحْر إلى الآن، وهم يمنيّون بلا جدال، يطلبون العون من (هُبَل) حين القيام بعمل رتيب وشاقّ فيردّدون في عبارة لحنيّة ذات طاقة تشجيعيّة: «**هِيبُولَانِي يَا هُبَل**»! (انظر: الشحْريّ، **لغة عاد**، ص348). كما يؤكّد حمزة عليّ لقمان (**أساطير من تاريخ اليمن**، ص23) أنّ الحَضارمة ما زالوا إلى الآن يترنّمون بعبارة «**هَبْ لِي يَا هُبَل**» حين شدّ الأحمال على ظهور الجمال استعداداً للرّحيل. كما يبدو أنّ ذات العبارة هي ما يردّده بحّارة مِصْر عند التجديف على مراكب الصيد، وأنّ العبارة المشهورة في إحدى أغاني محمّد عبد الوهّاب «**صلّح قلوعك يا ريّس * هيلا هُوبي هيلا**» قد تكون تحريفاً لعبارة =

من إشارة ابن الكَلْبِيّ: «وكانت لقُرَيْش أصنام في جوف الكَعْبَة وحولها، وكان

= «هيلا هُبَل هيلا» أي التهليل للمعبود (هُبَل)!.

حول التهليل والأصل العروبيّ للفظ «هيلا» كتصغير لفظ «هلّلوياه» (*hallelujah/alleluia*) المستخدم في الترانيم الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة، انظر:

خشيم (عليّ فهمي)، هلّلوياه، في: **بحثاً عن فرعون العربيّ**، الدار العربيّة للكتاب، تونس 1985 (ص97-109).

ويبدو أنّه يوجد من الباحثين من يقول أنّ اسم (هُبَل) هو تصحيف لاسم (يَهْوَ بَعْل). وهو ما ينتقده العقّاد (**أبو الأنبياء**، ص187) مثلاً ويرفضه بشدّة.

وعندنا أنّ (هُبَل)، ونحن متابعون في ذلك ليوسف الحوراني (**مجاهل تاريخ الفينيقيين**، ص106)، قد يكون هو نفسه (أبولو) أو (أبولون) إلٰه الفنون والتَّنبُّؤ عند الإغريق الذي يُعتبر عند بعض مفكّري الغرب رمزاً للحضارة الغربيّة رغم غياب ما يثبت أصله الإغريقيّ. ولعلّ إشارة المؤرّخ أبولودورس إلى بنوّة (أبولون) للإلاهة (لاتون) ممّا يقوّي هذا الاعتقاد، فلفظ (لاتون) ذاته ليس إلّا تحريفاً للفظ (الإلاهة) أي (اللّات) العربيّة. ويؤيّد هذا إشارة الباحث غريفيث في موسوعته إلى أنّ (أبولون) هو ابن (اللّات) إلٰهة الخصب في فلسطين حسب المؤرّخ اليوناني هيرودوت حين ذكرها من بين معبودات العرب تحت اسم (أورانيا أليلات). ونحن نضيف على قول الحوراني بأنّ (هُبَل) كان أيضاً إلٰه التَّنبُّؤ عند العرب كما هو ثابت من المصادر، وهي الصفة الّتي يبدو أنّه كان يُعبد بها عند الأنباط المعبود المسمّى ياري هيبول (*Yarihibol*) إلٰه البتراء على ما يذكر الباحث خافيير تيكسيدور.

Cf. Teixidor (Javier): *L'hellénisme et les «Barbares»: l'exemple syrien*, Revue: Le temps de la réflexion, n° 2 [Le religieux dans le politique], Gallimard, Paris, 1981, p.265 (pp.257-274).

ونرى أنّ المعبود النبطيّ قد يكون نفسه (هُبَل) المكّي مع زائدة لغويّة نبطيّة (ياري) *Yari* قد يكون معناها (الرائي) أي المطّلع على الغيب.

وبهذا، فإنّه يمكن تفسير ذكر أبي سفيان صَخْر بن حرب بن أُميّة المعبود (هُبَل) دون (اللّات) و(العُزَّى) في صرخته في فلول المسلمين يوم أُحُد: «**أَعْلُ هُبَل**»، بأنّ أبا سفيان قد يكون استشار (هُبَل) في مسألة الخروج إلى أُحُد وأنّ القِداح قد تكون أشارت عليه بذلك. أمّا عن بنوّة (هُبَل) لإلٰهة الخصب الفلسطينيّة (اللّات)، فواضحة من خلال الأخبار العربيّة المؤكّدة استجلاب عمرو بن لُحَيّ الخزاعيّ (هُبَل) من منطقة الشام.

وفي غياب دراسات دقيقة حول أصل عبادة (هُبَل) عند العرب، وهل كان بالفعل كبير الآلهة كما يقرّره ابن الكَلْبِيّ في كتاب **الأصنام** ومن تابعه في ذلك من المتأخّرين أم مجرّد معبود ثانويّ بالنسبة إلى (اللّه)، نكتفي هنا بالإشارة إلى تشابه اسم هذا المعبود العربيّ مع اسم الملاك الروحانيّ (هِيبِلْ زِيوَا) الذي يعتقد الصابئة المندائيّون بأنّه هبط إلى الأرض ليقمع تمرّد قوى الظلام. انظر: سباهي (عزيز)، **أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية**، ص14.

ومعنى (هِيبِلْ زِيوَا) باللّغة المَنْدَائِيَّة هو (هيبل الضياء).

Cf. Drower: *The Haran Gawaita and The Baptism of Hibil- Ziwa*, p. 23.

أعظمَها عندهم هُبَلُ... وكان في جوف الكَعْبَة قُدّامَهُ سبعة أَقْدُحٍ... فإذا اختصموا في أمرٍ أو أرادوا سفراً أو عملاً أتوه فاستقسموا بالقِداح عنده، فما خرج عملوا به وانتهوا إليه»[18]، فإنّ الاستقسام بالأَزْلَام لم يكن يتعلّق بهذا المعبود فحسب، إذ نجد إشارات إلى أنّه كان يتمّ أيضاً عند كلّ الأصنام، ومن ذلك أنّ بيت «**ذِي الخَلَصَة**» المسمّى أيضاً «**الكَعْبَة اليَمَانِيَة**» كان من البيوت الّتي يقصدها الناس للاستقسام بالأَزْلَام، وكانت له ثلاثة قِداح: الآمر، والناهي، والمتربّص[19].

وعلى غِرار القُرآن، شدّدت الأحاديث النبويّة أيضاً على تحريم الاستقسام بالأَزْلَام. فهذا الطّبراني يروي عن النبيّ من طريق أبي الدرداء أنّه قال: «**ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ لَمْ يَسْكُن الدرَجَاتَ العُلاَ وَلاَ أَقُولُ لَكُمْ الجَنَّةَ: مَنْ تَكَهَّنَ أَوْ اسْتَقْسَمَ أَوْ رَدَّهُ مِنْ سَفَرٍ تَطَيُّرٌ**»[20]. ويشير ابن القيّم إلى أنّ الإسلام «**عوّض عن الاستقسام بالأَزْلَام بالاستخارة التي هي محض التوحيد والتوكّل**»[21]، وهو ما يكرّره في مؤلّف آخر بقوله متحدّثاً عن المسلمين: «**وحرّم عليهم الاستقسام بالأَزْلَام وعوّضهم عنه بالاستخارة ودعائها، ويا بُعد ما بينهما!**»[22].

وواضح من إشارة النبيّ هذه، أنّه يربط بين الكِهانة والاستقسام بالأَزْلَام، وهو ما يبرّر حديث الفقهاء عن تعويض الإسلام طلب استخبار الغيب بالأَزْلَام بصلاة الاستخارة. فما ينتج عن صلاة الاستخارة وإن كان في نظر المؤمن توفيقاً إلٰهيّا، فهو موضوعيّاً لا يخرج عن كونه اختياراً إنسانيّاً هو النقيض المنطقيّ لما يمكن أن تخرج به قِداح عمياء لحظّ أعمى.

4.1.1 ـ استخدام الأَزْلاَم في كافّة مناحي الحياة الجاهليّة

كانت العرب تستقسم بالأَزْلَام كلّما احتاجت إلى اتّخاذ قرار صعب وحاسم يتعلّق بشؤون الحياة والموت، وهو ما يُفهم ممّا يذكره ابن هشام من أنّ قُرَيْش

(18) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص28.
(19) نفسه، ص22.
(20) الطّبراني، **المعجم الأوسط**، ج3، ص119.
(21) ابن قيّم الجَوزِيّة، **بدائع الفوائد**، ج1، ص490.
(22) ابن قيّم الجَوزِيّة، **إعلام الموقّعين**، ج2، ص167.

«كانوا إذا أرادوا أن يختتنوا غلاماً أو ينكحوا منكحاً أو يدفنوا ميتاً أو شكّوا في نسب أحدهم ذهبوا به إلى هُبَل وبمائة درهم وجَزور فأعطوها صاحب القِداح الذي يضرب بها... ينتهون في أمورهم إلى ذلك ممّا خرجت به القِداح»[23]، أو في بقيّة شؤون الحياة البسيطة حتّى إنّهم **«كانوا إذا أرادوا أن يقتسموا شيئاً مختلفاً بين قوم تساهموا عليه فما خرج لكلّ امرئ جعلوه حظّاً له... وإذا تشاحّوا في أمر من الأمور تساهموا عليه ثمّ جعلوه لمن خرج قِدْحه»**[24].

وكما في شؤون الحياة العامّة زمن السلم، كان للاستقسام بالأَزْلَام شأن كبير في مجال الحرب أيضاً، فقد أوردت الأخبار أنّ سبب حرب الفِجار قُبَيْل الإسلام قتل أحد فُتّاك العرب وهو البرّاض بن قيس الكنانيّ لسيّد قبيلة هوازن عُرْوَة الرحّال، فقد **«أخرج البرّاض الأَزْلَام يستقسم بها، فقال له الرحّال: ما تصنع؟ قال: استخير في قتلك... ودخل عروة قبّته فنام ووثب عليه البرّاض فقتله، ثمّ مضى حتّى أتى خَيْبَر، فكان بسببه حرب الفِجار بين كِنَانَة وقَيْس»**[25].

وجاء في أخبار الجاهليّة كذلك أنّ الأحلاف القبليّة كانت تنعقد بجمع قِداح المتحالفين في رِبابة (جراب من جلد)، فلا يزالون في حِلْف ما دامت تلك القِداح مُجتمعة. وقد سمّي تحالف قبائل عَدِيّ وتَيم وثَوْر وعُكْل باسم «الرِّباب»، **«لأنّهم... إذا تَحَالفوا جَمعوا أقداحاً، من كلّ قَبيلة منهم قِدْح، وجَعلوها في قِطْعة أَدَم، وتُسَمَّى تلك القطعة الرِّبة، فسُمُّوا بذلك الرِّباب»**[26].

---

(23) سيرة ابن هشام، ج1، ص287. ويورد الأزرقي نفس الرواية (**أخبار مَكَّة**، ج1، ص119) مُضيفاً أنّه **«كانت له خزانة للقُربان، وكانت له سبعة قِداح يضرب بها على الميّت والعُذرة والنكاح، وكان قُربانه مائة بعير وكان له حاجب وكانوا إذا جاؤوا بالقُربان ضربوا بالقِداح وقالوا** [الرجز]:

إِنَّا اخْتَلَفْنَا فَهَبِ السَّرَاحَا ... ثَلَاثَةً يَا هُبَلُ فِصَاحَا

المَيْتَ وَالعُذْرَةَ وَالنِّكَاحَا ... وَالبُرْءَ فِي المَرْضَى وَالصِّحَاحَا

إِنْ لَمْ تَقُلْهُ فَمُرِ القِدَاحَا».

(24) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص38.

(25) **المُحبّر**، ص196.

(26) **العقد الفريد**، ج2، ص49.

ولم يقتصر الأمر على التحالف في الحروب، إذ كانت العرب تستشير قِداح الأَزْلَام أيضاً في الخروج إلى لقاء الأعداء، وهذا جرياً على عادة أقوام المنطقة العربيّة من بَابِلِيِّين وكنعانيّين كما سبقت الإشارة. ومن هذا الباب قول الشاعر الجاهليّ الصعلوك حاجز بن عَوْف الأزديّ مفتخراً بغزوه عدوّاً دون أن يستشير الأَزْلَام كيلا تعوقه عن الأخذ بثأره [الوافر]:

وَلَمَّا أَنْ بَدَتْ أَعْلَامُ تَرْجٍ وَقَالَ الرابِئَانِ بَدَتْ رَتُومُ

وَأَعْرَضَتِ الجِبالُ السودُ خَلْفِي وَخَيْنَفُ عَنْ شِمَالِي وَالبَهِيمُ

أَمَمْتُ بِهَا الطَّرِيقَ فُوَيْقَ نَعْلٍ وَلَمْ أَقْسِمْ فَتَرْبِثَنِي القُسُومُ[27]

وفي (غزوة بدر) «**استقسمت قُرَيْش بالأَزْلَام عند هُبَل للخروج**»[28]، وقد خرجت رغم نهي القِداح عن ذلك، حتّى إذا كانوا على مشارف بدر، كلّفوا صاحب قِداحهم باستطلاع جيش المسلمين واستخارة الآلهة فيما يجب فعله، ففعل ونهاهم عن ملاقاة جيش المسلمين[29].

---

(27) منتهى الطّلب، م8، ص243. ترج ورتوم وخَيْنَف والبهيم ونعل: أسماء مواضع.

(28) جاء عند الواقديّ (كتاب المغازي، ص34): «**استقسمت قُرَيْش بالأَزْلَام عند هُبَل للخروج. فاستقسم أمية بن خلف، وعُتْبَة وشَيْبَة عند هُبَل بالآمر والناهي، فخرج القِدح الناهي للخروج فأجمعوا المقام حتّى أزعجهم أبو جهل فقال: ما استقسمت ولا نتخلّف عن عيرنا. ولمّا توجه زمعة بن الأسود خارجاً، وكان بذي طوى، أخرج قِداحه فاستقسم بها، فخرج الناهي للخروج فلقي غيظاً، ثمّ أعادها الثانية فخرج مثل ذلك فكسرها وقال: ما رأيت كاليوم قِداحاً أكذب من هذه. ومرّ به سهيل بن عَمْرو وهو على تلك الحال فقال: ما لي أراك غضبان يا أبا حكيمة؟ فأخبره زمعة، فقال: امضِ عنك أيّتها الرجل وما أكذب من هذه القِداح قد أخبرني عُمَير بن وَهْب مثل الذي أخبرتني أنّه لقيه. ثمّ مضيا على هذا الحديث**». ويؤكّد الواقديّ أنّ أبا سفيان أوصى من جاءه بخبر خروج المسلمين لقطع الطّريق على قافلته في بدر أن لا يستقسموا بالأَزْلَام: «**وقال أبو سفيان بن حرب لضَمْضَم: إذا قدمتَ على قُرَيْش فقل لها لا تستقسموا بالأَزْلَام**»، إلّا أنّ ذلك لم يمنع حكيم بن حزام من الاستقسام بها إذ ينقل عنه الواقديّ قوله: «**ما وجّهت وجهاً قطّ كان أكره لي من مسيري إلى بدر، ولا بان لي في وجه قطّ ما بان لي قبل أن أخرج. ثمّ يقول: قدم ضمضم فصاح بالنَّفير فاستقسمت بالأَزْلَام، كلّ ذلك يخرج الذي أكره**».

(29) جاء في طبقات ابن سعد (ج2، ص16): «**فلمّا اطمأنّ القوم بعث المشركون عُمَير بن وَهْب الجُمَحيّ، وكان صاحب قِداح، فقالوا: احزر لنا محمّداً وأصحابه، فصوّب في** =

وفي (يوم شِعْب جَبَلة) حوالى سنة 40 قبل الهجرة بين جموع قيس وتميم، تحصّن بنو عامر داخل الشعْب المذكور بعد أن اقتسموه بينهم بقِداح الأَزْلَام، ولزم كلّ قبيل ما أخرجته له القِداح[30].

وكما اعتمد الاستقسام بالأَزْلَام في إعداد الخطط الحربيّة واقتسام الأماكن الاستراتيجيّة بين المتحالفين، اعتمد أيضاً في اقتسام غنائم الحرب حيث كانت السهام تجال على السبايا لتقرير من يفوز بهنّ، وفي هذا المعنى يقول الأَعْشَى [الطويل]:

فَمَا بَرِحُوا حَتّى اِسْتُحِثَّتْ نِسَاؤُهُمْ   وَأَجْرَوْا عَلَيْهَا بِالسهَامِ فَذَلَّتِ[31]

وهو نفس ما يشير إليه الشاعر الجاهليّ الحُصَيْن بن حَمَام الفَزَارِيّ [ت 10 ق. هـ] وتذكر الأخبار أنّه «**جمع جمعاً من بني عديٍّ ثم أغار على بني عُقَيْل وبني كعب فأثخن فيهم واستاق نِعماً كثيراً ونساء، فأصاب أسماء بنت عمرو سيّد بني كعب فأطلقها ومنّ عليها، وقال في ذلك** [الوافر]:

تَرَكْنَا مِنْ نِسَاءِ بَنِي عُقَيْلٍ   أَيَامَى تَبْتَغِي عَقْدَ النكَاحِ

فَأُبْنَا بِالنهَاب وَبِالسبَايَا   وَبِالبِيضِ الخَرَائِدِ وَاللّقَاحِ

وَأَعْتَقْنَا ابْنَةَ العَمْريِّ عَمْرٍو   وَقَدْ خُضْنَا عَلَيْهَا بِالقِدَاحِ[32]

وهو ما يُفهم أيضاً من قول الشاعر الجاهليّ الحارث بن غزوان الزيديّ مفتخراً بكثرة أخواله في أحياء العرب لكثرة ما سبَى قومُه من نسائهم وأنّه ليس خَالَ أيّ رجل جالت على أمّه القِداح بعد سبيها [الوافر]:

أَرَانِي كُلَّمَا نَاسَبْتُ حَيّاً   أَرَى لِي مِنْ كِرَام الناسِ خَالَا

= **الوادي وصعد ثمّ رجع فقال: لا مدد لهم ولا كمين... يا معشر قُرَيْش، البلايا تحمل المنايا، نواضح يَثْرِب تحمل الموت الناقع، قوم ليست لهم منعة ولا ملجأ إلاّ سيوفهم، أما ترونهم خرساً لا يتكلّمون، يتلمظّون تلمظَ الأفاعي؟**».

(30) **الأغاني**، ج11، ص63.

(31) **ديوان الأعشى**، ص261.

(32) **الأغاني**، ج12، ص123.

وَمَا تَحْتَ السَمَاءِ لَنَا ابْنُ أخْتٍ   بِمُرْدَفَةٍ عَلَيْهَا القِدْحُ جَالَا(33)

كما يصف الشاعر الجاهليّ حرّاب بن الوَرْد البَكِيلي انتقام قبيلته (بَكِيل) من قبيلة (حَاشِد) وأسر نساء حرائر اقتسمهنّ الفرسان بعد الضرب عليهنّ وعلى الأموال بالأَزْلَام، ممّا يصحّ اعتباره دليلاً على استخدام قبائل اليمن الأَزْلَام في قسمة الغنائم على غِرار بقيّة العرب، فهو يقول [الوافر]:

أَلَا هَلْ أَتَى القَبَائِلَ مِنْ بَكِيلٍ   وَأَفْنَا حَاشِدٍ خَبَرُ الخَبِيرِ
بِأَنَّا قَدْ جَلَوْنَا العَارَ مِنَّا   وَمِنْهُمْ بِالمُسَهَّدَةِ الذُكُورِ
قَتَلْنَا مَنْ يُحِقُّ القَتْلَ مِنْهُمْ   وَأُبْنَا بِالسَلابِ وَبِالأَسِيرِ
فَلَمَّا أَنْ بَلَغْنَا حَيْثُ شِئْنَا   وَكُنَّا بَيْنَ أُهْبَةَ وَالوَتِيرِ
ضَرَبْنَا السهْمَ فِي خُرُدٍ حِسَانٍ   وَمَالٍ مِنْ بُعولَتِهَا كَثِيرِ(34)

على أنّ ضرب القِداح على أسرى الحرب لم يكن مقصوراً على السبايا من النساء، بل قد يشمل الأسرى الرجال أيضاً على ما يستفاد من بيت سبق ذكره للجاهليّ سُحَيْمُ بن وُثَيْلٍ اليربوعيّ [الطويل]:

أَقُولُ لهُمْ بِالشِّعْبِ إِذْ يَيْسِرُونَنِي   أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنِّي ابْنُ فَارِسِ زَهْدَمِ

---

(33) **ديوان الخالديين**، ج1، ص64.

(34) الهَمْدانيّ، **الإكليل**، ج10، ص268.
وقد تواصل اقتسام السبايا بالقِداح بعد الإسلام، وهو ما يُفهم من قول الفرزدق (38-110هـ) يصف سبايا اقتسمن بالقِداح [الطويل]:

خَرَجْنَ حَرِيرَاتٍ وَأَبْدَيْنَ مِجْلَداً   وَجَالَتْ عَلَيْهِنَّ المُقَرَّمَةُ الصفْرُ

حريرات: محرورات... المقرّمة: القِداح المعلّمة... المِجْلد: قطعة من جلد تلتدم بها المرأة عند المصيبة (**لسان العرب**، ج4، ص179، مادّة حرر).
كما يُفهم نفس الأمر أيضاً ممّا يورده الوزير المغربيّ (**أدب الخواصّ**، ص73) عن افتخار حُرَيْث بن عتّاب الطّائيّ (ت 80هـ) بنساء قومه اللّاتي لم يجرِ عليّهن سباء ولم تضرب عليهنّ السهام لتقاسمهنّ [الطويل]:

لنَا نِسْوَةٌ لَمْ يَجْرِ فِيهِنَّ مَقْسِمَا   خَمِيسٌ وَلَا بَعْدَ التَسَاهُمِ مِرْبَعُ
حَمَاهُنَّ مِنْ نَبْهَانَ جَمْعٌ عَرَمْرَمٌ   وَصُمُّ العَوَالِي وَالحِجَازُ المُمَنَّعُ

5.1.1 ـ الاستقسام بالأَزْلاَم طَقْس رجاليّ

يُفهم من الأخبار التي وصلتنا عن الاستقسام بالأَزْلَام عند العرب أنّه كان أمراً يختصّ به الرجال دون النساء إذ لم نجد ما في بين أيدينا أيّ خبر عن مُمارستهنّ هذا الطّقس. وقد تفرّد السيوطيّ بالإشارة إلى أنّ النساء لم تكن تستأمر الأَزْلَام، فيورد عن أحد التابعين: «**عن سلمة بن وهرام قال: سألت طاووساً عن الأَزْلاَم، فقال: كانوا في الجاهليّة لهم قِداح يضربون بها فيها قِدح معلّم يتطيّرون منه، فإذا ضربوا بها حين يريد أحدهم الحاجة فخرج ذلك القِدح لم يخرج لحاجته، وإن خرج غيره خرج لحاجته. وكانت المرأة إذا أرادت حاجة لها لم تضرب بتلك القِداح، فذلك قول الشاعر** [الطويل]:

إِذَا جَـدَّدَتْ أُنْـثَـى لأَمْـرٍ خِـمَـارَهَـا أَتَـتْـهُ وَلَـمْ تَـضْـرِبْ لَـهُ بِـالـمَـقَـاسِـمِ[35]

6.1.1 ـ عُمْق إيمان العرب بأحكام الأَزْلاَم

كان لعرب الجاهليّة إيمان راسخ بما تأمر به القِداح المستقسَم بها تدلّ عليه بالخصوص الأسطورة العربيّة[36] المعروفة الّتي تجعل عبد المطّلب بن هاشم جدّ النبيّ ينحر مائة من الإبل فداء لابنه عبد الله والد النبيّ بَرّاً منه بقسمه أن يذبح الابن العاشر إذا بلغ عدد أبنائه عشرة، وما قام به من ضرب للقِداح في جوف الكَعْبَة وزيادة عدد الإبل عشرة عشرة إلى المائة حتّى وقعت القِداح على الإبل[37]،

---

(35) السيوطيّ، **الدُرّ المنثور**، ج3، ص171. وطاووس هو أبو عبد الرحمان ذكوان بن كيسان الحِمْيَريّ [ت 106هـ]، من الطّبقة الثالثة من الوسطى من التابعين حسب ابن سعد. روى له البُخَارِيّ ومسلم وأبو داود والترمِذيّ والنسائيّ وابن ماجه.

(36) يقول يوسف شلحد (**نحو نظريّة جديدة**، ص89) حول أهميّة دراسة الأساطير في علم الاجتماع الدينيّ: «**الأسطورة تكشف لنا عن الأمور التاريخية والنظم الاجتماعيّة. ولكنّها إذا وقفت عند هذا الحدّ أفادت المؤرّخ والاجتماعيّ ولا يكون للاجتماع الدينيّ منها كبير حظّ. بيد أنّ للأسطورة، غير الفوائد التاريخيّة، فوائد دينيّة خلقيّة محضة... [فهي] على كونها خيالية شعريّة، ليست كلّها من نسج الخيال بل قد استمدّت موضوعها من حوادث الأيّام... وللأسطورة في المُجتمعات المتأخرّة ما للقوانين المدنيّة والمثل العُليا في مُجتمعاتنا، فهي تثبت للأفراد أنّهم على صواب في أعمالهم وأخلاقهم وديانتهم، لأنّ أسلافهم قد نهجوا نفس المنهج**».

(37) **سيرة ابن هشام**، ج1، ص288.

وهو أمر تكرّر مع عبد المطّلب أيضاً لمّا أراد قومه مشاركته في غزالتين من الذهب وسيوف ودروع وجدها عند حفره بئر زمزم فاقترح الضرب عليها بالقِداح الّتي خرجت لصالحه(38).

كما يدلّ عليه أيضاً ما يرويه أحد الفرسان الذين طمعوا في القبض على النبيّ وصاحبه في طريق هجرتهما إلى يَثْرِب واستشارته قِداحه ثلاث مرّات كان رأيها في كلّها موافقاً لخيبة مسعاه!(39).

ونذكر مثالاً آخر، استشارة أبي سُفْيَانَ صَخْر بن حَرْب بن أُمَيَّة الأَزْلَامَ وهو مجنّد في صفوف المسلمين أثناء غزوة حُنَيْن حين انهزم المسلمون في أوّل الواقعة حين «**كان إسلامه بعدُ مدخولاً**» وتنبّؤه بهزيمة المسلمين حسب ما أشارت به قِداح الأَزْلَام الّتي كانت لا تفارقه(40). ولعلّ أطرف ما وجدناه في هذا الخصوص هو ما يتعلّق باستشارة بعض العرب للأزلام في ما إذا كان النبيّ صادقاً فيما يدّعيه، فيروي ابن سعد في الطّبقات حين ذكره لمن وفد على النبيّ في يَثْرِب عام الوفود: «**وقدم عليه أبو حرب بن خُوَيْلِد بن عامر بن عقيل، فقرأ رسول الله ﷺ عليه القُرآن، وعرض عليه الإسلام، فقال: أما وأيْمُ الله لقد لقيتَ اللّه أو لقيتَ من لقيه، فإنّك لتقول قولاً لا نحسن مثله، ولكن سوف أضرب بقِداحي هذه على ما تدعوني إليه، وعلى ديني الذي أنا عليه. وضرب بالقِداح، فخرج على سهم الكفر، ثمّ أعاد فخرج عليه ثلاث مرّات. فقال لرسول الله ﷺ: أبى هذا إلّا ما ترى، ثمّ رجع إلى أخيه عِقَالُ بنْ خُوَيْلِدٍ، فقال له: قلّ خيسك، أي قلّ خيرك. فقال: هل لك في محمّد بن عبد اللّه؟ يدعو إلى دين الإسلام، ويقرأ القُرآن، وقد أعطاني العقيق إن أنا أسلمت. فقال له عقال: أنا والله أخطّك أكثر ممّا يخطّك محمّد، ثمّ ركب فرسه وجرّ رمحه على أسفل العقيق، فأخذ أسفله وما فيه من عَيْنٍ، ثمّ إنّ عقالاً قدم على رسول الله ﷺ. . .** [ثمّ أسلم!]»(41).

---

(38) سيرة ابن إسحاق، ص6.

(39) سيرة ابن هشام، ج3، ص15-17.

(40) «**فلمّا انهزم الناس ورأى من كان مع رسول الله ﷺ من جُفاة أهل مَكَّة الهزيمة، تكلّم رجال منهم بما في أنفسهم من الضغن فقال أبو سفيان بن حرب: لا تنتهي هزيمتهم دون البحر، وإنّ الأَزْلَام لَمَعَهُ في كنانته. . .**» (سيرة ابن هشام، ج5، ص112).

(41) طبقات ابن سعد، ج1، ص302.

ونختم هذه الأمثلة المُنتقاة من كثير ممّا يُروى، والعبرةُ من إيرادها بيانُ اعتقاد الرُّواة بقوّة إيمان عرب الجاهليّة بالأَزْلَام حتّى وإن كانت من باب القصص الموضوع لغايات أخرى، بقصّة إسلام الصحابيّ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعِ الزرْقِيّ إذ تروي الأخبار أنّه استشار القِداح سبع مرّات متتالية إن كان محمّداً صادقاً في ما يدّعيه، فخرجت القِداح على النبيّ في المرّات السبع، وأنّه أخذ بما أشارت به عليه... فأسلم![42].

2.1 ـ في علاقة الأَزْلَام بالأصنام

جاء عند أصحاب اللّغة: «**الزلَمُ القِدْحُ، وَكَذَا الزلَمُ، وَالجَمْعُ الأَزْلَام**»[43]. وتأثيلاً لمفردة الأَزْلَام، نشير إلى قدم هذا اللّفظ في اللّغات العروبيّة، حتّى إنّنا نجده في اللّغة الشحْرِيَّة بصيغة «**صيلام**» بمعنى صنم[44] وفي اللّغة السرْيَانِيَّة في

---

(42) «**أخرج الحاكم وصحّحه عن رِفَاعَة بن رَافِع الزرْقِيّ أنّه خرج هو وابن خالته مُعَاذ بن عَفْرَاء حتّى قدما مَكَّة، وهذا قبل خروج الستّة من الأنصار، فأتيا النبيّ ﷺ قال: فقلت عرض عليّ، فعرض عليه الإسلام... قلنا: لو كان الذي تدعونا إليه باطلاً لكان من معالي الأمور ومحاسن الأخلاق، أمسك راحلتينا حتّى نأتي البيت. فجلس عنده معاذ بن عفراء. قال: فطفت وأخرجت سبعة أقداح، فجعلت له منها قِدْحاً، فاستقبلت البيت، فضربت بها وقلت: اللّهم إن كان ما يدعو إليه محمّد حقّا فاخرج قِدْحه سبع مرّات. قال: فضربت، فخرج سبع مرّات، فصحت: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّد رسول الله، فاجتمع الناس عليّ وقالوا: مجنون، رجل صبأ. قلت: بل رجل مؤمن... فجئت، وآمنت...**» (السيوطيّ، **الدرّ المنثور**، ج4، ص494).

(43) الرازي، **مختار الصحاح**، ص115.

(44) الشحْري، **لغة عاد**، ص349. ويسكن (الشحْر) بلاد الأحقاف ووَبَار وعُمَان وحَضْرَمَوْت التي درج المأثور العربي على جعلها بلاد قوم النبيّ (نُوح) وبعدها مساكن قبيلة (عاد) قبل أن تغادرها عدّة قبائل باتّجاه وسط الجزيرة. فقد جاء عند المسعوديّ (**مروج الذهب**، ج2، ص23) أنّ (الشحْر) من أوائل سكّان (مَكَّة) إذ «**أقحط الشحْر واليَمَن، فتفرّق العماليق وجُرْهم في البلاد ومَنْ هناك مِنْ بقايا عاد. فيمّمت العماليق نحو تِهَامَة يطلبون الماء والمرعى**» إلى أن وصلوا (مَكَّة)... كما ينقل ياقوت الحموي (**معجم البلدان**، ج1، ص97) عن ابن الكَلْبِيّ خروج قبيلة (طَيِّئ) في عهد سحيق من أرض (الشحْر) إلى جَبَلَيْ (أَجَأ وسَلْمَى). وقد كانت (الشحْر) من الأسواق الكبيرة المعروفة في الجاهليّة «**كانت تقوم في النصف الثاني من شعبان ويأتيها تجّار البحر والبرّ... وتقام تحت ظلّ الجبل الذي فيه قبر النبيّ هُود**» أي في منطقة ظُفَار العمانيّة (انظر: المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص 384. =

صيغة الفعل ܨܠܡ (صَلَم) بمعنى صوّر أو صنع تمثالاً، ومنه الاسم ܨܠܡ (صَلَمُ) بمعنى صورة أو تمثال أو صنم أو صورة آلهة، والاسم ܨܠܡܬܐ (صَلَمْتَا) بمعنى صورة الإله، والمصدر ܨܠܡܢܘܬܐ (صَلْمَنُوتَا) بمعنى تصوير/تمثيل[45]. وفي اللّغة السبَئِيَّة في صيغة 𐩮𐩡𐩣 (صلم) بمعنى صنم/تمثال، وهي نفس الصيغة بذات المعنى في مئات النقوش شمال وجنوب الجزيرة العربيّة[46]. وقد أشار عليّ فهمي خشيم إلى علاقة لفظ «صَلْمُ» الأكديّ البابليّ بمعنى صورة باللّفظ العربيّ «صنم»[47]. كما أشار حامد العولقي إلى أنّ «**اليَمَن قبل الإسلام سمّت ما تنحته لآلهتها بكلمة (صلم) التي قد تكون هي نفسها كلمة (صنم) المذكورة في القُرآن، ومن هنا فإنّ كلمة (الأَزْلاَم) قد تكون لهجة في**

= ويقول الهَمْدانيّ (**صفة جزيرة العرب**، ص149) في الفصل المخصّص للغات أهل الجزيرة العربيّة من كتابه أنّ «**أهل الشحْر والأَسْعَاء ليسوا بفصحاء**». والأسعاء منطقة قريبة من حضرموت وهي حاليّاً من أعمال سلطنة عُمَان. وهذا كلام صحيح لأنّ الشحريّة وإن كانت إحدى ثلاث لهجات عروبيّة قديمة غير مكتوبة (إلى جانب المهريّة والشحّية) ما زالت موجودة جنوب الجزيرة العربيّة ويتكلّم بها عرب خُلّص في جبال وصحارى الأحقاف ومأرب والشحْر وظُفَار، فهي مختلفة عن اللّسان العربيّ الشماليّ وأقرب على ما يبدو للّسان الحِمْيَريّ. ويعتقد بعض الباحثين أنّ الشحريّة أقدم لسان في الجزيرة العربيّة وأنّها قد تكون أصل اللّغات العروبيّة جميعاً. وبما أنّها لغة غير مكتوبة حاليًا، فإنّنا سنكتب ألفاظها هنا بالحرف العربيّ (في الحقيقة توجد آلاف النقوش القديمة بهذه اللّغة في جبال ظُفَار، لكن قراءتها ما زالت لغزاً خاصّة مع وجود نقوش بنفس الرموز تقريباً في جنوب منطقة كولورادو الأمريكيّة لحضارة لا يعرف عنها شيء بعد ويقوم الأستاذان فيليب ليونارد Phillip Leonard ووليام ماك غلون William McGlone بدراستها حاليّاً). انظر للمقارنة بين نقوش الحروف الشحْرِيَّة وحروف كولورادو: الشحْري، **لغة عاد**، ص158-159.

(45) **قاموس** *Costaz* السرْيَاني العَرَبِيّ، ص302.

(46) انظر: كامل (مراد)، **لغات النقوش العربيّة الشمّالية وصلتها باللّغة العربيّة**، مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، أعمال الدورة 28، 20 مارس 1962.
هذا علاوة على ورود اللّفظ بهذه الصيغة في النقوش الآرَامِيَّة القديمة والكنعانيّة والتدمريّة والحضريّة والسبئيّة والقَتَبَانيّة، وفي الآراميّة الدوليّة مع الضمير المتّصل المفرد بصيغة ص ل م هـ (تمثاله، صنمه). وجاء بصيغة צֶלֶם في العهد القديم وبصيغة צְלֵם في آراميّة العهد القديم (الذبيب، **المعجم النبطيّ**، ص218).

(47) خشيم، **الأكدية العربية**، ص109.

(الأصنام) و(الأصلام)»، ملاحظاً أنّه «قد يكون المراد بالأَزْلَام في الأصل مقطوعات وتماثيل وتصاوير ومنحوتات صغيرة ورموز من ذهب أو فضّة أو غيره، تقدّم للآلهة وتُوضع بالمعابد من أجل منفعة أو رجاءَ مَدَدٍ منها، كحال أصلام مساند اليَمَن وتمائم ومنحوتات وتصاوير وصُلْبان الكنائس وغيرها»(48).

ورغم عدم إشارة العولقي إلى أنّ الأَزْلَام قد تكون أيضاً قِداحاً من نَبْعٍ أو ما شاكله من نبات للاستقسام بها عند الآلهة، وهو المعروف والمشهور عنها في معاجم اللّغة العربيّة؛ فإنّ ملاحظته تبقى مفيدة جدّا من حيث إشارتها إلى العلاقة المفترضة بين الأَزْلَام والأصنام من جِهة أُولى، وتضمّن الأَزْلَام من جِهة ثانية لمعنى الخلق إذ هي بلا رَيْبٍ **«الخالقة»** للأرزاق والمقادير. ولعلّ لنا في المثل العربيّ **«هُوَ العَبْدُ زُلَمَةٌ»** ما يسند مثل هذا التخريج، إذ يقول الميدانيّ في معرض تفسيره لهذا المثل: **«هُوَ العَبْدُ زُلَمَةٌ: أي قدّه قدّ العبد، والنون تعاقب اللّام في جميع الوجوه. يقال: زلّمت القِدْح وزنّمته، أي سويّته ونحتّه. ويقال: قِدْح مزلّم وزليم، فكأنّه قال: هو العبد مزلوماً، أي خلقه الله على خلقة العبد حتّى إنّ من نظر إليه رأى آثار العبيد عليه»**(49).

ولعلّ ممّا يسند هذا التخريج اللّغويّ أيضاً أنّ السبئيّين كانوا يسمُّون القِداح أو الأَزْلَام المستقسم بها عند الآلهة باسم 𐩦𐩡𐩷𐩣 **(سلطم)** ومفردها 𐩦𐩡𐩷 **(سلط)**(50)، وهو ما يؤدّي إلى عقد الصلة بين هذا اللّفظ ومثيله العربيّ الذي

---

(48) حامد العولقي، **نشوء البيان**، ص152.

(49) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص383.

(50) ورد هذا اللّفظ على نقش محفور على نصب يعود إلى القرن الثالث الميلادي في معبد (مَحْرَم بِلْقِيس) بمأرِب (انظر: خليل يحيى نامي، **نقوش عربيّة جنوبيّة**، حوليّات كليّة الآداب، العدد 22 لسنة 1960، جامعة القاهرة، اللّوحة1، النقش 12).

& Cf. Jamme (A): "Sabaean Inscriptions from Mahram Bilqis (Marib)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 35 (1972), pp. 349-353.*

وقد استمرّ الاستقسام بالأَزْلَام في اليَمَن إلى زمن دخول الإسلام إليها حسب إشارة ابن كثير (**البداية والنهاية**، ج4، ص432): «**لمّا قدم جرير** [بن عبد الله البَجَليّ] **اليَمَن. كان بها رجل يستقسم بالأَزْلَام، فقيل له: إنّ رسول رسول الله ﷺ هاهنا، فإن قدر عليك ضرب عنقك! فبينما هو يضرب بها إذ وقف عليه جرير فقال: لتكسرنّها وتشهد أن لا إله إلاّ الله أو لأضربنّ عنقك؟ فكسرها وشهد».**

يعني إصدار حكم لا معقّب له إذ منه «**السلاطةُ: القَهْرُ، وقد سَلَّطَه اللّه فتَسَلَّطَ عليهم، والاسم سُلْطة**»[51]، ومنه «**السلطان**» أي «**التمكّن من القهر**»[52]، و«**التسلّط**» أي «**التأمّر**»[53]. فالأَزْلَام بهذا هي المتحكّمة في المقادير ولا معقّب لأحكامها، وهو ما يتّفق مع إشارة أهل اللّغة إلى أنّ «**القلم: الزلم. والقلم: السهم الذي يُجال بين القوم في القِمَار، وجمعها أقلام**»[54]، فالزلم إنّما هو قلم لأنّه يجري بكتابة المقادير، وهو بهذا خالق للوقائع ومقسّم للأرزاق.

وإذا ما كان الزلَم مُحيلاً على القلم، فإنّ صيغة التفضيل في لفظ «**الأَزْلَم**» في العربيّة تحيلنا على الدهر المُهْلِك المُفْنِي، لكنّه أيضاً الخالق للمقادير. وهو ما يضعنا مباشرة في قلب «**العقيدة الدهْرِيَّة الجاهليّة**»، فالأزلم هو «**الدهْرُ، وَقِيلَ: الدهْرُ الشدِيدُ، وَقِيلَ: كُلُّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ**» حسب أبي هلال العسكريّ في شرحه بيت الشاعر الجاهليّ لَقِيط بن يَعْمُر الإِيَادِيّ (ت 249 ق.هـ) [البسيط]:

يَا قَوْمِ بَيْضَتُكُمْ لَا تُفْجَعُنَّ بِهَا   إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْهَا **الأَزْلَمَ** الجَذَعَا[55]

ويبدو هذا المعنى للأزلم ضارباً في القِدَم، فكما أُجري على لسان لَقِيط الإِيَادِيّ وقد عاش خلال القرن الثالث قبل الهجرة حسب المستفاد من المصادر، فإنّ العرب أَجْرَتْهُ أيضاً على لسان أَفْصَى بن حَارِثَة، أبي قبيلة خُزاعة بحسب النسّابين، في وصيّته التي يقول فيها [الكامل]:

---

(51) **لسان العرب**، ج7، ص320 (مادّة سلط).

(52) المناويّ، **التوقيف على مهمّات التعاريف**، ص412.

(53) **لسان العرب**، ج4، ص33 (مادّة أمر).

(54) **لسان العرب**، ج12، ص490 (مادّة قلم). وقد ذهب كثير من المفسّرين (مثلاً: **تفسير الطّبريّ**، ج3، ص241) إلى أنّ المقصود بالأقلام في الآية ﴿ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: 44] هو القِداح والسِّهام المُقترَع بها نقلاً عن ابن قُتَيْبَة والزجّاج وعطاء والحسن البصريّ وقتادة.

(55) أبو هلال العسكريّ، **كتاب الصناعتين**، ص207. وفي أمثال العرب (الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص366): «**أودى به الأزلم الجَذَع. يقال، الأزلم اسم للدّهر، والجَذَع صفة له لأنّه لا يهرم أبداً، بل يتجدّد شبابه. يضرب مثلاً لما ولّى ويُئِس منه، لأنّ الدهر أهلكه**».

أَبَــنِــيَّ إنَّــيَ قَــدْ كَــبِــرْتُ وَخَــانَــنِــي رَيْــبُ الــحَــوَادِثِ وَالــزمَــانُ **الأَزْلَــمُ**(56)

ولعلّ ممّا يؤكّد العلاقة بين (الأَزْلَام) و(الأصنام) أنّ العلّامة الأزهري يفاجئنا بأمرين غريبين. الأوّل هو ما بين لفظَيْ (صنم) و(صلم) من تماثل حين ينقل عن ابن الأعرابيّ أنّ «**الصنَمَةُ والنصَمَةُ**: **الصورة التي تُعبد**... **والصنمة الداهية**»؛ والثاني، وهو الأغرب، فهو تعليقه حول لفظ الصنمة: «**قلتُ: أصلها صَلَمَة**»(57)!

فإذا كان أصل الصنمة صلمة بمعنى الداهية أي الأمر الشديد المستأصل، فإنّه يسهل حينها الربط بين لفظي الأَزْلم والصَّنَم من حيث اشتراكهما في معنى القَدَر، لاسيّما وأنّ العرب كانت تصف الداهية من الأمور بأنّه «**صَيْلَمٌ**» فكانت تقول «**أَمْرٌ صَيلَمٌ**» بمعنى «**شَدِيدٌ مُسْتَأْصِلٌ**»، والياء زائدة هنا على ما يقول ابن منظور(58) أي أنّ الأصل في القول هو «**أَمْرٌ صَلَمٌ**» وكأنّه أمر إلٰهيّ لا مردّ له، وهو ما يُعيدنا إلى (الأَزْلم) بمعنى الدهر أو الزمان الحاكم بالمقادير مثله في ذلك مثل (الصَّلَم/ الصَّنَم)، ويُعيدنا إلى ترابط الأَزْلَام بالأَصْلام/ الأَصْنام، وصِلَتِها جميعاً بخلق المقادير وتصريف أمور الدنيا في «**العقيدة الدهْرِيَّة الجاهلية**».

وقد أغرانا وجود لفظ (صَنَم/ صَلَم) في اللّغات العروبيّة الأخرى (السرْيَانِيَّة، والأَكَدِيَّة البابليّة، والحِمْيَرِيّة، إلخ) بالبحث في شقيقتها اللّغة المصريّة القديمة، فوجدنا أنّ المصريّين القدامى كانوا أطلقوا على أحد آلهتهم اسم (خنمو/ شنمو) *χnemu* بمعنى الخالق والصانع(59) «**وهو مشتقّ من الفعل (خنم/**

---

(56) دِعْبِل الخُزاعيّ، **وصايا الملوك**، ص76.

(57) الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، مادّة (صنم). ومن هنا نرى أنّ خليل أحمد خليل (**معجم المصطلحات الدينية**، ص155) كان موفّقاً تماماً في استخدام لفظ «**نَصَمَة**» مقابل لفظ «**أيقُونَة**» المستخدم عادة مقابل اللّفظ اليوناني (Εικων) واللّاتيني (*Icone*) بمعنى الصورة المقدّسة.

(58) **لسان العرب**، ج12، ص340 (مادّة صلم).

(59) هي الكتابة الصوريّة التي بدأت في مِصْر حوالى سنة 3100 ق.م اعتماداً على دلالة كلّ صورة على شيء محدّد، ثمّ تطوّرت إلى مجموعة من الرموز تدمج الفنّ واللّغة معاً بما يمثّل أفكاراً وأصواتاً وأشياء، وقد سمّاها المصريّون (ميدونتر) أي كلمات الربّ بينما سمّاها اليُونَان (الهيروغليفيّة) أي الكتابة المقدّسة، وهي مستخدمة في الكتابات والنقوش الرسميّة والدينيّة والزخرفيّة وخاصّة الوثائق الملكيّة ذات الأهميّة الدائمة. وقد =

شنم) بمعنى: خلق وأنشأ وأوجد وصنع»[60]، وهو ما يبدو لهجة في (صنم/ صلم) نظراً لخلوّ اللّغة المصريّة القديمة من حرف الصاد، كما يبدو أيضاً «**الأصل البعيد لتسمية الإلٰه الخالق عند المسيحيّين حين جعلوه أقنوماً من (قنمو/ خنمو)**»[61]. كما وجدنا في اللّغة السرْيَانِيَّة لفظ ܩܢܘܡܐ (قنوما) بمعنى كائن/ جوهر/ صورة[62]، وهو ما لا يبعد أن يكون في أصل التسمية الحاليّة للرّجل في الشام «**زَلَمة**» من (زَلَم/ صَلَم/ صَنَم/ خَنَم/ شَنَم/ قَلَم/ قَنَم) بمعنى «**مخلوق**» في تقليد عربيّ سحيق حفظته لنا اللّغة العربيّة كما جاء عند الميدانيّ في تفسيره المثل العربيّ: «**هُوَ العَبْدُ زُلَمَةٌ**».

= حُذفت الحُروف المتحرّكة التي اعتبرت روح الآلهة من الكتابة الهيروغليفيّة إذ كان جعلها مرئيّة يعني انتهاك حُرْمتها، ولم يكن يمتلك المعرفة الحقيقيّة بأصواتها سوى الكهنة. ومن هنا فإنّه لا تتوفّر لدينا حاليّاً طريقة لمعرفة كيفيّة نطق المصريّة القديمة بالضبط. أمّا المراسلات الأدبيّة والعلميّة والحكوميّة واليوميّة، فقد استُخدمت فيها الكتابة (الهيراطيقيّة) وهي كتابة بسيطة ذات حروف متّصلة نشأت عن الهيروغليفيّة حوالى 1780 ق.م، وتعني كلمة (هيراطيق) باللّغة اليُونَانِيَّة القديمة كتابة الكهنة التي دوّنوا بها النصوص التجاريّة والأدبيّة حيث تكون السرعة مطلوبة. كما كانت (الديموطيقيّة) نوعاً آخر من الكتابة الشعبيّة الناشئة عن الكتابة الهيراطيقيّة حوالى 700 ق.م، وتعني (ديموطيق) باليونانيّة عامّ أو شعبيّ، واستخدمت في الكتابات اليوميّة والتجاريّة والحكوميّة. وكانت هذه الخطوط الثلاثة تُقرأ من اليمين إلى اليسار باستثناء الخطّ الهيروغليفيّ التي كان يمكن قراءته من اليمين إلى اليسار وبالعكس ومن الأعلى إلى الأسفل أيضاً.

(60) خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، م1، ج2، ص410. ويشير خشيم في ذات الصفحة إلى أنّ (خنم) «**كان يعتبر حارس منابع النيل، لكن وظيفته الأهمّ كانت الخلق، إذ كان يصوغ جسد الوليد على عجلة فخاريّ ويزرعه بذرة في رحم الأمّ، وهو خَلَقَ الآلهة بهذه الطّريقة. كان يسمّى (أب الآباء) و(أمّ الأمّهات)...[و] كان خالق كلّ الكائنات، بل كان في الواقع تجسيداً للوجود كلّه**». كما يشير في ملاحظة قيّمة قد تخدم طرحنا لاحقاً في ما يلي من بحث إلى أنّ المقابل العربيّ لاسم (خنم) هو (غَنَم) بمعنى (الشاء) متعجّباً من تقرير ابن منظور أنّه لا واحد له من لفظه، ومشيراً إلى علاقة (غَنَم) بالغُنم والغنيمة والمغنم بمعنى الربح والفوز مقابل الغُرْم أي الخسران. ويشير عليّ الشوك من جهته (**الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص57) إلى أنّ «**لفظ خنوم يعني المقولب أو الناحت... وكان خنوم يدعى الفخاريّ الذي يشكّل البشر وينحت الآلهة**».

(61) العولقي، **نشوء البيان**، ص152.

(62) **قاموس** *Costaz* السرْيَاني العَرَبِيّ، ص323.

وقد يبدو هذا التخريج بعيداً عن الصواب في نظر البعض، إلّا أنّنا وجدنا إشارة تؤيّده عند كلّ من ابن منظور (ت 711 هـ) وشمس الدين الرازي (ت 721 هـ) مفادها أنّ «**الصنَم واحد الأصْنَام. قيل أنّه معرّب شَمَنَ، وهو الوثن**»[63]! فإذا ما كان أصل (صنم) هو مقلوب (شمن) أي (شنم)، فإنّ الصلة بين اللّفظ المصريّ القديم واللّفظ العربيّ الذي لا أصل له حسب أئمّة اللّغة تضحي بيّنة ظاهرة، فلفظ (شمن/شنم) لفظ عروبيّ صميم لتعيين إلٰه الخلق (الخالق)، والصَّنَم هو (صَلْمُ) عند البَابِلِيِّين وقدماء اليمن، وأصله (نَصَم) حسب الأزهريّ، وهو أيضاً (زَلَم) باستبدال الصاد زاياً حسب إشارة الميدانيّ وحسب ما حفظته لنا اللّهجة العربيّة الشاميّة إلى أيّامنا، وهو أخيراً (خنم/شنم) عند المصريّين القدامى ومنه المقلوب (شمن) في اللّغة العربيّة.

فإذا ما كان الصنم معرّب شمن، فإنّ هذا الأمر يدفع دفعاً نحو افتراض وجود علاقة مّا مع لفظ «**السمَنيّة**» الذي يعني «**فرقة من عَبَدَة الأصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالأخبار**»[64]، وهم «**دهريّون**»[65] و«**عباداتهم نحو من عبادات قُرَيْش قبل الإسلام، يعبدون الصور ويتوجّهون نحوها بالصلوات**»[66] «**وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام في القديم**»[67] «**من أهل الهند**»[68] «**والصين**»[69]. فـ «**السمَنية**» ربّما كان أصلها «**الشمَنية**»، ولا عبرة

---

(63) **لسان العرب**، ج12، ص349 (مادّة صنم)؛ وانظر: الرازي، **مختار الصحاح**، ص151.

(64) الرازي، **مختار الصحاح**، ص132.

(65) ابن قيّم الجَوزِيّة، **زاد المعاد**، ج1، ص94. وانظر أيضاً: ابن تيميّة، **بيان تلبيس الجهمية**، ج1، ص 139

(66) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج1، ص179.

(67) ابن النديم، **الفهرست**، ص484.

(68) المناويّ، **التوقيف على مهمّات التعاريف**، ج1، ص415.

(69) ابن عبد المنعم الحِمْيَريّ، **الروض المِعْطار**، ص371. ويقول أبو الريحان البيرونيّ (**الآثار الباقية**، ص206) عن (الشمنيّة): «**وكان الناس قبل ظهور الشرائع وخروج بوذاسف شمنيين سكّان الجانب الشرقيّ من الأرض، وكانوا عبدة أوثان وبقاياهم الآن بالهند والصين والتغزغز ويسمّيهم أهل خُراسان شَمَنان وآثارهم وبُهارات** [في تاج العروس: البُهار: الصنم] **أصنامهم وفرخاراتهم** [كذا ولم أجدها في القواميس وقد تكون المعابد] **معناها ظاهرة في ثغور خُراسان المتّصلة بالهند، ويقولون بِقِدَم الدهر وتناسخ الأرواح...**».

هنا بحركة الشين في اللّفظ فتحاً أو ضمّاً إذ نرى أنّ الأصل هو الفتح وإنّما ضمّت الشين تحريفاً في اللّفظ حتّى يستقيم نطقه مع التفسير القائل بأنّه «**نسبة إلى سومانت قرية بالهند على غير قياس**»[(70)]!

فإذا ما صحّ هذا التخريج، فإنّ من شأنه أن يقود لا إلى مجرّد الربط بين هذه الديانة العابدة للأصنام والديانة العربيّة الجاهليّة المماثلة لها على ما اشتهر عنها بين المسلمين، بل ويقود أيضاً إلى النظر في التماثل اللّغويّ بين لفظ (شمن=صنم) ولفظ «**الشامانية**» *Chamanisme* الذي تُوصف به بعض الديانات القديمة لسكّان شمال آسيا وهنود أمريكا والتي يلعب فيها «**الشامان**» *Chaman*، أي «**الكاهن/الساحر**» المتوسّط بين الآلهة والبشر، دوراً محوريّاً[(71)].

ولضيق المجال عن التوسُّع في بيان العلاقة المفترضة بين «**الديانة السمنيّة**» و«**الديانة العربيّة الجاهليّة**» واشتراكهما في توسيط الكهنة بين عُمُوم الناس والآلهة (الشامانيّة)، فإنّنا نكتفي هنا بإشارتين:

الأولى: أنّ (الصنم/الشمن) لم يكن في اعتقادات عرب الجاهليّة أكثر من وسيط بين الخالق والبشر على غِرار (الشامان) في الديانات الشامانيّة، حيث يذكر القُرآن حكاية عن العرب بخصوص أصنامهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: 3]، وهو ما يزيد تأكيد علاقة الاستقسام بالأَزْلَام عند العرب بالوثنيّة المقدّسة للأصنام/الأنصاب، ويفسّر أيضاً ربط القُرآن بين الأمرين من بين أمور أخرى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

---

(70) المناويّ، **التوقيف على مهمّات التعاريف**، ج1، ص415.

(71) وتعتمد الكِهانة السحريّة (*Chamanisme*) على «**الانتقال السحريّ فيما يشبه الغيبوبة إلى عوالم أخرى من أجل التخاطب مع كائنات روحانية كالآلهة والأسلاف...[بغرض] العلاج أو الإشراف على طقس عُبُور كالميلاد والختان والزواج والموت، أو من أجل طلب العون من القوى الكامنة وراء الطّبيعة**» (جلين ويلسون، **سيكولوجيّة فنون الأداء**، ص62). وقد اقترح المرحوم حسن قبيسي (رودنسون **ونبيّ الإسلام**، ص10) ترجمة لفظ (*chamanisme*) بالكِهانة أو العِرافة «**لأنّ اللّغويّين العرب لم يميزوا بدقّة بين هذين المفهومين**». إلّا أنّنا نقترح ترجمة هذا اللّفظ بما يقابله فعلاً في العربيّة أي (السمَنيّة) أو (الشمَنيّة) للتّبريرات التي قدّمناها أعلاه.

الثانية: أنّ لفظ (الأنصاب) نفسه ربّما كان يعني (الأنصام) أي (الأصنام) بتعاقب الباء والميم (صنم=نصم=نصب)، قياساً على إبدال الميم من الباء بعد قلب (صنمة) ليصبح (نصمة) كما يقرّر أهل اللّغة، فكثيراً ما تعاقب هذان الحرفان إذ «**الباء والميم أختان**» على ما يقول أهل اللّغة وهما من الحروف الشفهيّة المتقاربة المخرج «**يتعاقبان في حروف كثيرة لقرب مخرجيهما**»[72]. فالأنصاب بهذا هي نفسها (الأصنام) كما نرى، وهي تعني جميعها كلّ حجارة، مصنوعة أو غير مصنوعة، يُرمز بها إلى معبودات[73]!

وتأسيساً على جملة هذه الملاحظات، يمكن القول بأنّ علاقة الأَزْلَام بمسألة التوسّط بين البشر والآلهة باتت واضحة من حيث تضمّن الأَزْلَام معنى الخلق والإيجاد وإحداثها وقائع ما كانت لتوجد لولا الاستقسام بها، وهو ما يمهّد للقول بأنّ ربط مسألة الاستقسام بها بالمَيْسِر في القُرآن لم يكن اعتباطاً بل لأنّها بالذات وتحديداً وسيلة خلق أرزاق للعُفاة المحتاجين في طقس المَيْسِر الذي تُستخدم فيه الأَزْلَام.

3.1 ـ الاستقسام بالأَزْلَام: طَقْسٌ عُروبيّ عتيق

تُورد المصادر ما يفيد أنّ الاستقسام بالأَزْلَام أمر راسخ في الذاكرة الجمعيّة العربيّة منذ عهود سحيقة يُعتقد أنّها تعود على الأقلّ إلى أيّام إبراهيم الخليل، فهذا «**النبيّ ﷺ لمّا دخل الكَعْبَة وجد إبراهيم وإسماعيل مُصَوَّرَيْن فيها وفي أيديهما الأَزْلَام، فقال: قاتلهم الله! لقد علموا أنّهما لم يستقسما بها أبداً**»[74].

---

(72) **لسان العرب**، ج1، ص607، مادّة عصب). ويقال «**ضربة لازب ولازم، وسبّد رأسه وسمّده**» أي استأصله، كما يقال بنفس المعنى في العربيّة أيضاً «**مَكّة وبَكّة**» (البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج1، ص269). ويقال أيضاً: «**عُجْم الذنَب وعُجْب الذنَب. . .وزعم وزعب**» (**لسان العرب**، ج1، ص449، مادّة زعب). كما يقال أيضاً: «**خَطْبٌ جليل وخَطْمٌ جليل، وما زلت راتباً على الشيء وما زلت راتماً عليه، وطين لازب ولازم. . .**» (الزمخشريّ، **الفائق في غريب الحديث**، ج1، ص381).

(73) ويقال لكلّ تمثال في اللّهجة التونسيّة (صَنْبَة) وأصلها (صنمة) كما قرّر أهل اللّغة ويقال في الجمع (صَنْب) أي مقلوب (نَصْب)!

(74) **صحيح البُخَاريّ**، ج2، ص580؛ **صحيح مسلم**، ج4، ص1561.

إلّا أنّ العرب لم تكن الأُمَّة الوحيدة التي عرفت الاستقسام بالأزلام أو بما يشبهها من أعواد خشبيّة صغيرة (*baguettes*)، فقد كان الاستقسام بالأعواد بهدف كشف الغيب (*palomancie*) مستخدماً عند شعوب كثيرة في أنحاء متفرّقة من العالم بما في ذلك الهنود الحمر في أمريكا الشماليّة[75] و«**كافّة أنحاء الشرق القديم مثلما هو الشأن عند الصينيّين، كما كان مستخدماً عند قدماء الجرمانيّين**»[76]، علاوة عن استخدامه عند "**الفُرْس والعرب البدو قبل الإسلام**»[77] حسب مبدأ هو نفسه لجميع أساليب العِرافة (*cléromancie*) أي استخدام أشياء ماديّة وسائط للرّؤى (*oracles*) يحدّد فيها الحظّ وحده إرادة الإلٰه[78]. كما عرفه البابليّون أيضاً، إذ يشير العهد القديم أو (التاناخ)[79] إلى إجالة الملك البابليّ نبوخذ نصّر السهام ليستخير الآلهة في فتح مدينة أورشليم ﴿**لأَنَّ مَلِكَ بَابِلَ قَدْ وَقَفَ عَلَى أُمِّ الطَّرِيقِ عَلَى رَأْسِ الطَّرِيقَيْنِ لِيَعْرِفَ عِرَافَةً، صَقَلَ السهَامَ، سَأَلَ بِالتَرَافِيمِ، نَظَرَ إِلَى الكَبِدِ**﴾ (حزقيال 27 : 21)، وقد خرج السهم الذي كتب عليه (أورشليم)، فعمل بمشورته وهاجم المدينة واحتلّها على ما تقول التوراة.

ويشير القُرآن إلى استخدام العبرانيّين الأَزْلَام في شؤون حياتهم العامّة في حديثه عن القُرْعَة الّتي تمّت بضرب الأقلام/القِداح (التـرَافِيـم في اللّـغة

(75) انظر وصف الأنّاس جون سوانتون (John Swanton) مثلاً الاستقسام بالقِداح عند قبائل الهايدا (*Haïda*) والتلنجيت (*Tlingit*) في:

- Swanton (John R.): *Tlingit Indians*, Washington, 1905, p.234 sq.
- Swanton (John R.): *Haïda Texts and Mythts*, Washington, 1929, t. V, p. 58 sq.

(76) *Dictionnaire des symboles*, article: *baguette*, p.94.

(77) يشير معجم الرموز إلى انتشار استخدام الأَزْلَام بوصفه «**طقساً دينيّاً سحريّاً**» في «**منطقة جغرافية واسعة جدّاً**» مجاورة للعرب قبل الإسلام.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article:*Trois*, p. 973.

(78) نفسه. ويشير معجم الرموز إلى قدرة القِداح على الخلق بوصفها «**أصابع الإلٰه**»، وهو ما يتّفق مع ما نذهب إليه من تضمّنها معنى الخلق.

(79) **التاناخ**: أحد الأسماء التي يطلقها اليهود على العهد القديم، وهو اختصار لأسماء أجزائه الثلاثة: التاء اختصار لكلمة **توراة** أي أسفار موسى الخمسة، والنون اختصار لكلمة **نبيئيم** (الأنبياء)، والخاء اختصار لكلمة **كتوبيم** (المكتوبات أي المزامير وسفر الأمثال) وهي كاف ولكنّها تنطق خاءً لأنّها سُبِقت بحرف عِلّة.

الآرَامِيَّة)[80] في قصّة كفالة مريم: ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: 44]، وكذلك إلى معرفة أهل (نينوى) في بلاد الرافدين للأزلام في قصّة تَساهُم النبيّ يونس وبقيّة ركّاب السفينة بالسهام/القِداح أيّهم يُلقى به في اليمّ: «﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الصافات، 139-142].

وقد سبقت الإشارة إلى أنّ لفظ الاستقسام مأخوذ من اللّغة السرْيَانِيَّة وأنّ له

---

(80) التَرَافِيم هي«**أصنام منزلية صغيرة من المعدن أو الخشب أو الطّين النضيج كان آراميّو حرّان يستخدمونها في العِرافة**» وعنهم أخذها العبريّون واستخدموها إلى «**حدود عهد يهودا المكابيّ الذي كان رجاله يحملونها تحت ثيابهم لاستشارتها عند الحاجة**» (الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص202). ويورد الشوك معرفة العبريّين (التَرَافِيم) متأثّرين بذلك بطقس كنعانيّ آراميّ للعرافة إلى جانب (الإِفُود) أي (السواري المقدّسة). فقد كان لابان بن ناحور الآرامي خال النبيّ يعقوب منجّماً يستخدم نوعاً من (التَرَافِيم) «**مصنوعة من ذهب وفضّة، مصنّفة قطعة قطعة، كلّ واحدة مكرّسة لساعة معيّنة، وهي مؤزّرة بوحي النجوم لقراءة الطّالع**» (نفسه، ص203). كما تورد التوراة استخدام كاهن بني إسرائيل ميخا الأفرايمي (التَرَافِيم) في عبادته الوثنيّة: **﴿وَكَانَ رَجُلٌ مِنْ جَبَلِ أَفْرَايِمْ اسْمُهُ مِيخَا... فَأَخَذَتْ أُمُّهُ مِئَتَيْ شَاقِلٍ فِضَّةً وَأَعْطَتْهَا لِلصَّائِغِ فَعَمِلَهَا تِمْثَالاً مَنْحُوتًا وَتِمْثَالاً مَسْبُوكًا وَكَانَا فِي بَيْتِ مِيخَا. وَكَانَ لِلرَّجُلِ مِيخَا بَيْتٌ لِلآلِهَةِ فَعَمِلَ إِفُودًا وَتَرَافِيمَ وَمَلأَ يَدَ وَاحِدٍ مِنْ بَنِيهِ فَصَارَ لَه كَاهِنًا﴾ (قضاة 17: 1-5)**.

ويرد ذكر (التَرَافِيم) في العهد القديم في جميع العهود، فتُذكر في عهد الآباء (تكوين 31: 19 و 34 حيث تترجم بكلمة أصنام Idols). وفي عصر القُضاة (7:5-30: 18)، وفي عصر الملكيّة قبل الانقسام وبعده (صموئيل الأوّل 5: 23، 9: 13-16، الملوك الثاني 8:24، هوشع 3: 4، حزقيال 21:21)، وبعد السبي (زكريّا 10: 2) مرتبطة دوماً بالعِرافة عن طريق السهام والنظر إلى الكبد (حزقيال 21:21) وبالسحرة والعرّافين والأصنام (الملوك الثاني 23: 24). وكان استخدامها في العِرافة أحد أركان الدين اليهوديّ إلى حدّ جعل أحد كَتَبة التوراة وهو هوشع في القرن الثامن قبل الميلاد يؤكّد أنّ الدين يهلك بدونها: **﴿لأَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ سَيَقْعُدُونَ أَيَّامًا كَثِيرَةً بِلَا مَلِكٍ وَبِلَا رَئِيسٍ وَبِلَا ذَبِيحَةٍ وَبِلَا تِمْثَالٍ وَبِلَا إِفُودٍ وَتَرَافِيمَ﴾ (هوشع 3: 3)**، وهو ما سيُدان لاحقاً في سِفْر صموئيل الأوّل: **﴿لأَنَّ التَمَرُّدَ كَخَطِيَّةِ العِرَافَةِ وَالعِنَادُ كَالوَثَنِ وَالتَّرَافِيمِ﴾ (صموئيل الأوّل 15: 23)**، وكذلك في سِفْر الملوك الثاني: **﴿وَكَذَلِكَ السَّحَرَةُ وَالعَرَّافُونَ وَالتَّرَافِيمُ وَالأَصْنَامُ وَجمَيعُ الرَّجَاسَاتِ الّتِي رُئِيَتْ فِي أَرْضِ يَهُوذَا وَفِي أُورْشَلِيمَ أَبَادَهَا يُوشِيَا لِيُقِيمَ كَلَام الشَّرِيعَةِ المَكْتُوبِ فِي السِّفْرِ الَّذِي وَجَدَهُ حَلْقِيَا الكَاهِنُ فِي بَيْتِ الرَّبِّ (الملوك الثاني، 23: 24-25)**.

ما يشابهه في العِبْرِيَّة، ولعلّ ما يقوله الشاعر العبّاسي الشريف المُرتضى حول ممارسة يهود خَيْبَر على عهد النبيّ الاستقسام بالأَزْلَام ولعبهم المَيْسِر قد يكون ذكرى مرويّات تناستها الذاكرة الجمعيّة العربيّة حين ركّزت على ما يخصّ ممارسة عرب الجاهليّة الاستقسام بالأزلام والمَيْسِر بغرض تفسير ما جاء بشأنهما في القُرآن، وأهملت بالتالي الممارسات اليهوديّة. فهو يقول مادحاً المسلمين وغزوهم يهود خَيْبَر [الكامل]:

لِلَّهِ دَرُّ فَوَارِسٍ فِي خَيْبَرٍ حَمَلُوا عَنِ الإِسْلَامِ يَوْماً مُنْكَرَا
عَصَفُوا بِسُلْطَانِ اليَهُودِ وَأَوْلَجُوا تِلْكَ الجَوَانِحَ لَوْعَةً وَتَحَسُّرَا
وَاسْتَلْحَمُوا أَبْطَالَهُمْ وَاسْتَخْرَجُوا الـ أَزْلَامَ مِنْ أَيْدِيهُمْ وَالمَيْسِرَا[81]

4.1 ـ المَيْسِر والأزلام: توحّد الإشراف على الطّقسين واختلاف القِداح

يعرّف البُخَارِيّ المَيْسِر بأنّه «**الْقِدَاحُ يسْتقَسِمُونَ بِهَا فِي الأُمُورِ، أي بمعنى الأزلام... والزلَمُ: الْقِدْحُ لا رِيشَ لَهُ وَهُوَ وَاحِدُ الأَزْلَام. والاستقسام أَنْ يُجِيلَ الْقِدَاحَ فَإِنْ نَهَتْهُ انْتَهَى وَإِنْ أَمَرَتْهُ فَعَلَ مَا تَأْمُرُهُ بِهِ... وَقَدْ أَعْلَمُوا الْقِدَاحَ أَعْلاماً بِضُرُوبٍ يَسْتَقْسِمُونَ بِهَا**»[82]، بينما نجد في لسان العرب: «**المَيْسِر: اللّعب بالقِداح... وقال الجوهري: المَيْسِر قِمَار العرب بالأَزْلَام**»[83]. وهذا التعريف الأخير هو ما يثبته أيضاً أبو بَكْر الرازي[84] وابن قُتَيْبَة. وقد استشهد الأخير على رأيه ببيت للشّاعر الأمويّ الكُمَيْت الأسديّ يشير فيه إلى استئمار الأَزْلَام في الجاهليّة بمعنى لعب المَيْسِر حين القحط [البسيط]:

هُمُ المُجِيرُونَ وَالمَغْبُوطُ جَارُهُمُ فِي الجَاهِلِيَّةِ إِذْ يُسْتَأْمَرُ الزلَمُ[85]

ويتّضح من خلال هذه التعريفات، وجود علاقة عضويّة بين المَيْسِر وطُقُوس

(81) عبد الحسين الأميني النجفي، **الغدير في الكتاب والسُّنة والأدب**، ج4، ص263.
(82) **صحيح البُخَارِيّ**، ج4، ص1687.
(83) **لسان العرب**، ج5، ص295 (مادّة يسر).
(84) الرازي، **مختار الصحاح**، ص310.
(85) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص40. وانظر البيت في: **ديوان الكُمَيْت**، ص383.

الاستقسام بالأَزْلَام رغم أنّ قِداح المَيْسِر هي غير قِداح الأَزْلَام على ما يرى كثير من عُلماء اللّغة وأهل التفسير، وهذا هو رأي القُرطبيّ مثلاً وقد سبقت الإشارة إليه، وهو أيضاً ظاهر الأحاديث النبويّة الّتي ذكر فيها الاستقسام بالأَزْلَام بوصفه طريقة للاستخبار عن الغيب، ولذلك ينسب هذا القول إلى «**الجمهور**».

ويبدو رأي الشيخ عبد السلام هارون أرجح الآراء بحكم تعمّقه في هذه المسألة مقابل تخبّط عدّة مفسّرين بشأنها[86]، فهو يقول: «**الراجح المعتمد أنّ المُراد بالأَزْلَام في الكتاب العزيز ضرب آخر من القِداح يُستعمل في أغراض أخرى غير المَيْسِر**»، ويعيد ذلك للسّببين التاليين:

1- «**أنّ الأَزْلَام ذُكرت في الآية الثالثة من سورة المائدة بعد النصْب... فهناك علاقة بين الأَزْلَام وبين الأنصاب**».

2- «**وفي الآية 90 من سورة المائدة ذُكر المَيْسِر ثمّ ذُكرت الأنصاب ثمّ الأَزْلَام... ولو كانت الأَزْلَام والاستقسام بها شيئاً واحداً هو المَيْسِر لما ذكرت في الآية مرّة ثانية، أو لذكرت بعد الأَزْلَام مباشرة على طريق الترادف أو نحوه**»[87].

إلّا أنّ هذا الاختلاف بين قِداح الاستقسام في الأَزْلَام وقِداح المَيْسِر، إن صحّ، لم يمنع توحُّد مُهمّتَي القيام على الإيسار والأَزْلَام في منصب واحد من المناصب التابعة لدار النَدْوَة التي كانت مشرفة على الشأن العامّ في مَكَّة قُبيل البعثة، إذ يشير الذهبي من بين آخرين إلى أنّ صفوان بن أميّة سيّد بني جُمَح كان المشرف عند مبعث النبيّ على «**منصب إجراء القُرْعَة: الإيسار والأَزْلَام**»[88].

(86) ممّن شذّ عن «**الجمهور**» مثلاً وخلط بين القِداح المستخدمة في الاستقسام وقِداح المَيْسِر، أبو بكر الجصّاص (**أحكام القُرآن**، ج4، ص127).

(87) هارون، **المَيسِر والأَزْلَام**، ص56-57.

(88) الذهبيّ، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج2، ص567. وانظر أيضاً: ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج2، ص721.

وبخصوص «**دار النَدْوَة**»، فإنّ الحديث يطول حول شكّنا في ما يشبه الإجماع على وصفها بأنّها «**حكومة مَكَّة**» وما يستتبع ذلك من وصف مَكَّة بأنّها كانت «**شبه جمهورية**» كما عند سيّد محمود القمني (**حروب دولة الرسول**، ج1، ص22) دون أن نعرف وجه =

5.1 ـ القُرْعَة الإسلاميّة والاستقسام بالأَزْلاَم

رأى المفسّرون أنّ الأقلام المذكورة في قصّة كفالة مريم هي ذاتها القِداح والسهام، واستدلّ بعض الفقهاء بذلك على إثبات حُجّية القُرْعَة في الأحكام بناء على قاعدة «**شَرْعُ مَنْ قبلنا شَرْعٌ لنا**»[89]، وبذلك اعْتُبرت «**أصلاً في شرعنا لكلّ من أراد العدل في القسمة، وهي سُنّة عند جمهور الفقهاء في المُسْتَوِيِينَ في الحُجّة ليُعْدَل بينهم وتطمئنّ قلوبهم وترتفع الظِنَّة عمّن يتولّى قسمتهم ولا يفضل أحد منهم على صاحبه إذا كان المقسوم من جنس واحد اتّباعاً للكتاب والسُّنّة... وقد عَمِلَ بالقُرْعَة ثلاثة من الأنبياء: يونس وزكريّاً ونبيّنا محمّد**»[90].

ولقد كانت القُرْعَة الإسلاميّة مُخالفة تمام المُخالفة لما كان يقصد من الاستقسام بالأَزْلاَم من حيث اقتصارها على قسمة ما أُشْكِلت قسمته بين متساوين في الحُجّة، إذ «**قَالَ النَبِيُّ لِرَجُلَيْنِ احْتَكَمَا إِلَيْهِ فِي مَوَارِيثَ قَدْ دَرَسَتْ: اذْهَبَا فَتَوَخَّيَا ثُمَّ اسْتَهِمَا، ثُمَّ لِيَأْخُذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا مَا تُخْرِجُهُ القِسْمَةُ بِالقُرْعَةِ، ثُمَّ لِيُحْلِلْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا صَاحِبَهُ فِيمَا أَخَذَ وَهُوَ لاَ يَسْتَيْقِنُ أَنَّه حَقَّهُ**»[91]. وعلى هذا الأساس،

= الشبه، أو هي «**جمهورية**» بكلّ ما يعنيه هذا المفهوم في بُعْده اليوناني على غِرار ما ذهب إليه المستشرق مونتغمري واط (**محمّد في مَكَّة**، ص32) في مقارنته بين ما أسماه «**حكومة الملأ**» المكيّة ومجالس أثينا الديمقراطيّة «**الإكليزيا**». أو القول جُزافاً بأنّها كانت «**جمهورية قبليّة شبيهة بجمهوريتي البندقية وقرطاجة لسيطرة الماليين من أرباب التجارة ورؤوس الأموال عليها**» كما يذهب آخرون على غِرار محمّد إبراهيم الفيومي (**في الفكر الدينيّ الجاهليّ**، ص191). أو القول بأنّها الأصل في «**المسجد**» كما يزعم خليل عبد الكريم مثلاً (**قُرَيْش: من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص74)، وذلك لمجرّد أنّه «**اكتشف**» أنّ كثيراً من المسلمين اليوم يبرمون عقود زواجهم في المساجد على غِرار ما كان يقوم به أهل مَكَّة في دار النَدْوَة في الجاهليّة!

وما يمكن قوله هنا باختصار شديد، في انتظار تمحيص الأمر في أحد فصول هذا البحث لاحقاً، إنّ (**دار النَدْوَة**) كانت في الواقع مؤسّسة سياسيّة مفرغة من كلّ سلطة إذ هي مكلّفة فحسب بالإشراف على المؤسّسات الموروثة بحسب ما تقتضيه الأعراف التي وضعها الأجداد (الدِّيات، الرفادة، السقاية، الإيسار، اللّواء، السفارة، الأموال المحجّرة....).

(89) يورد ابن تيميّة (**دقائق التفسير**، ج2، ص55) أنّ «**مذهب جماهير السلف والأئمّة أنّ شَرْع مَنْ قبلنا شَرْعٌ لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه**».

(90) **تفسير القُرطبيّ**، ج4، ص86.

(91) الحاكم النيسابوريّ، **المستدرك على الصحيحين**، ج4، ص107، الحديث رقم 7034.

عمل بها النبيّ في عدد من المواقف حيث يُروى أنّه «أقرع بين مماليك أُعتقوا معاً فجعل العِتْق تامّاً لثُلُثهم وأسقط عن ثُلُثيهم بالقُرْعَة، وذلك أنّ المُعتِق في مرضه أعتق ماله ومال غيره فجاز عتقه في ماله ولم يَجُزْ في مال غيره... وكذلك كان إقراعه لنسائه أن يقسم لكلّ واحدة منهنّ في الحَضَر. فلمّا كان في السَّفَر كان في منزلة يضيق فيها الخروج بكلّهنّ، فأقرع بينهن فأيّتهنّ خرج سهمها خرج بها وسقط حقّ غيرها في غيبته بها... وكذلك قسّم خَيْبَر، فكان أربعة أخماسها لمن حَضَر، ثمّ أقرع فأيُّهم خرج سهمه على جزء مُجتمع كان له بكماله وانقطع منه حقّ غيره وانقطع حقّه عن غيره»[92]، كما أمر رجلين «ادّعيا دابّة، ولم يكن لهما بيّنة... أن يستهما على اليمين»[93].

وبهذا، انعقد إجماع الفُقهاء على القول بأنّ الاستقسام بالأَزْلَام «حرّمه الله تعالى بالكتاب وأحلّ لنا القُرْعَة وجعلها باباً من الحكم، وهي أشبه شيء بالاستقسام»[94] متّخذين من عمل النبيّ بها وما ورد بشأنها في القُرآن بخصوص كفالة مريم دليلاً وبرهاناً[95]. إلّا أنّ كلّ هذه الوجاهة الظاهرة لرأي من يجعلها حُجّة شرعيّة في الأحكام[96]، لم تَثْنِ بعض التابعين عن ردّ العمل بها كأبي بَكر

(92) الشافعيّ، أحكام القُرآن، ج2، ص161.

(93) ابن أبي شيبة، المصنّف في الحديث والأثر، ج5، ص417.

(94) ابن قُتَيْبَة، كتاب الأشربة، ص67.

(95) «كانت قرعة النبيّ في كلّ موضع أقرع فيه في مثل معنى الذين اقترعوا على كفالة مريم عليها السلام سواء لا يخالفه» (الشافعيّ، أحكام القُرآن، ج2، ص161).

(96) قد يكون ابن قيّم الجَوزيّة أحسن من احتجّ لهذا الرأي في قوله (بدائع الفوائد، ج3، ص781): «نصب الشارع القُرْعَة معيّنة للمستحقّ، قاطعة للنّزاع، وإن تعلّقت بغير صاحب الحقّ في نفس الأمر. فإنّ جماعة المستحقّين إذا استووا في سبب الاستحقاق، لم تكن القُرْعَة ناقلة لحقّ أحدهم ولا مبطلة له، بل لمّا لم يمكن تعميمهم كلّهم ولا حرمانهم كلّهم وليس أحدهم أولى بالتعيين من الآخرين، جُعلت القُرْعَة فاصلة بينهم معيّنة لأحدهم. فكأنّ المُقرِع يقول: اللّهم قد ضاق الحقّ عن الجميع، وهم عبيدك، فخُصَّ بها من تشاء منهم به، ثمّ تُلقى فيسعد الله بها من يشاء، ويحكم بها على من يشاء. وهذا سرّ القُرْعَة في الشرع، وبهذا عُلم بطلان قول من شبّهها بالقِمَار الذي هو ظلم وجُور. وكيف يلحق غاية الممكن من العدل والمصلحة بالظلم والجُور؟ هذا من أفسد القياس وأظهره بطلاناً، وهو كقياس البيع على الربا، فإنّ الشريعة فرّقت بين القُرْعَة والقِمَار كما فرّقت بين الربا والبيع، فأحلّ الله البيع وحرّم الربا وأحلّ الشارع القُرْعَة وحرّم القِمَار... وقد احتجّ الأئمّة بشرع من قبلنا، جاء ذلك منصوصاً عنهم في مواضع».

محمّد بن سِيرِين (ت 110 هـ) حين بلغه أنّ الخليفة عمر بن عبد العزيز «**أقرع بين أطفال المسلمين في العطاء... فقال: ما كنت أرى هذا إلّا من الاستقسام بالأزْلَام**»[97]، وهو ما تابعه فُقهاء الحنفيّة حين قرّروا أنّ «**القُرْعَة قِمَار ومَيْسِر، وقد حرّمه اللّه في سورة المائدة وهي من آخر القُرآن نزولاً، وإنّما كانت مشروعة قبل ذلك**»[98]، واعتبروا «**الأحاديث الواردة فيها لا معنى لها، إذ هي تشبه الأزْلَام المنهيّ عنها**»[99].

2 ـ في علاقة المَيْسِر بالأنصاب

قرّر القُرآن ضمنيّاً في آيتَي المائدة المذكورتين (الآيتان 90-91) وجود علاقة بين المَيْسِر والأنصاب الّتي كانت تُذبح عليها القرابين وتُلطّخ بدمائها[100] حين وحّد سياق تحريمهما معاً. وقد اختلفت المصادر الإسلاميّة في تعريف الأنصاب، فذهب بعضها إلى أنّها الأصنام نفسها[101]، وذهب آخر إلى أنّها

---

(97) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص41.

(98) ممّن تابع هذا الرأي مثلاً أبو بكر الجصّاص (**معاني القُرآن**، ج2، ص11) حين حكم بتحريم ما عمل به النبيّ في القُرْعَة في العبيد: «**ما ذكره الله تعالى من تحريم المَيْسِر وهو القِمَار، يوجب تحريم القُرْعَة في العبيد يعتقهم المريض ثمّ يموت، لما فيه من القِمَار وإحقاق بعض وإنجاح بعض. وهذا هو معنى القِمَار بعينه**».

(99) **تفسير القُرطبيّ**، ج4، ص86.

(100) جاء عند ابن الكَلْبِيّ، (**الأصنام**، ص34): «**وكانوا يسمّون ذبائح الغنم التي يذبحون عند أصنامهم وأنصابهم تلك، العَتَائِر. والعَتِيرَة في كلام العرب الذبيحة؛ والمذبح الذي يذبحون فيه لها، العِتْر. ففي ذلك يقول زهير بن أبي سُلمى** [البسيط]:

فَـزَلَّ عَـنْـهَـا وَأَوْفَـى رَأْسَ مَـرْقَـبَـةٍ ... كَمَنْصِبِ العِتْرِ دَمَّى رَأْسَهُ النسُكُ»

وقد جاء في الشعر الجاهليّ ما يفيد الحَلَف بالأنصاب الملطّخة بالدماء على غِرار قول طَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص 89) [الكامل]:

إنّـي وَجَـدِّكَ مَـا هَـجَـوْتُـكَ والـ ... أَنْـصَـابِ يُـسْـفَـحُ فَـوْقَـهُـنَّ دَمُ

وانظر أشعاراً أخرى في الحَلَف بالأنصاب عند: ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص42-43.

(101) عند الشوكانيّ (**فتح القدير**، ج2، ص73): «**الأنصاب هي الأصنام المنصوبة للعبادة**». وعند النسفي (**مدارك التنزيل**، ج1، ص300): «**الأنصاب: الأصنام لأنّها تنصب فتُعبد**».

الأوثان[102]، وجَمَعَ ثالث بين الأمرين فقال إنّها «**ما نُصب للعبادة من صنم أو حجر غير مصوّر أو غير ذلك من سائر ما يُنصب للعبادة**»[103]، بل وعمّم البعض بالقول بأنّها «**كلّ ما عُبد من دون اللّه**»[104] ليشذّ آخرون بالزعم أنّها «**النرد والشطرنج**»[105].

إلّا أنّ الرأي السائد عند معظم المصادر يذهب إلى أنّ الأنصاب «**حجارة منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللّحم عليها ويعظّمونها بذلك ويتقرّبون به إليها، واحدها النصْب**»[106]، وهي «**أوثان من الحجارة كانت تُجمع في الموضع من الأرض فكان المشركون يقرّبون لها... فكانوا إذا ذبحوا نضحوا الدَّم على ما أقبل من البيت وشرّحوا اللّحم وجعلوه على الحجارة**»[107]، وقد «**سُمِّيت بذلك لأنّهم كانوا ينصبونها**»[108]، أي أنّ من شروطها استطالة الشكل حتّى يمكن نصبها.

1.2 ـ الأنصاب: حُدود طبيعيّة أم مُصطنعة للحَرَم؟

أشارت المصادر إلى أنّ الأنصاب كانت تمثّل «**حُدود الحَرَم**»[109]، حتّى إنّها تسمّيها عادة «**أنصاب الحَرَم**»[110]. وقد اقتصرت تلك المصادر عُموماً على

---

(102) يرى الإبشيهي (**المستطرف**، ج2، ص293) أنّ «**الأنصاب حجارة كانت لهم يعبدونها وهي الأوثان وإحداها نُصُب**».

(103) البيضاويّ، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ج2، ص293. وقد تابع بعض المحدثين هذا التعريف، ومنهم محمّد نعمان الجارم حين لم يميّز بين الصنم والوثن والنصب (**أديان العرب في الجاهلية**، ص132 وص214).

(104) «**النُصْبُ والنُصُبُ: كلّ ما عُبِد من دون اللّه تعالى، والجمع أنصاب**» (**لسان العرب**، ج1، 759، مادّة نصب).

(105) **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص286.

(106) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص434. وأيضاً: البيضاويّ، **أنوار التنزيل**، ج2، ص293.

(107) **تفسير الطّبريّ**، ج6، ص75.

(108) الفرّاء، **معالم التنزيل**، ج2، ص62.

(109) في اللّسان (ج1، ص759، مادّة نصب): «**الأنصاب: حجارة كانت حول الكَعْبَة، تُنْصَبُ فيُهَلُّ عليها ويُذْبَحُ لغير اللّه تعالى. وأَنْصابُ الحرم: حُدوده**».

(110) الفاكهيّ، **أخبار مَكّة**، ج2، ص273؛ وانظر: **تفسير الطّبريّ**، ج23، ص166.

ذكر حدود «**الحَرَم المكّي**» دون غيره من «**الحُرُم العربيّة**» التي تشير بعض الأخبار إلى وجودها[111]، وأشارت إلى أنّ «**أنصاب الحَرَم المكّي**» كانت:

1. إمّا رؤوس جبال مثل جبال نَمِرَة وذَنَب السَّلَم والتَّنْعِيم القريبة من مَكَّة[112].

2. أو صخوراً ذات خصائص شكليّة متميّزة تحيل على الإنسان أو الحيوان مثل: أنصاب الأَسَد ورأس الإنسان وصخرة لُقْمَان وصخرة الغُرَاب والنِّسْوَة والقَمْعَة والحَثَمَة وصخرة الناقة...[113].

---

(111) من ذلك حَرَم يَثْرب ويسمّى (ذَات النُّصُب) وهو «**موضع كانت فيه أنصابٌ في الجاهليّة، بينه وبين المدينة أربعة بُرُد**» (البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج4، ص1309).

(112) الفاكهيّ، **أخبار مَكّة**، ج3، ص428/ ج5، ص87/ ج5، ص90.

(113) توجد عدّة أنصاب على حدود الحَرَم المكّي أوردها الفاكهيّ في الجزء الرابع من أخبار مَكّة، منها:

1 ـ في حدود مَسْفَلَة مَكَّة اليمانيّة:

- (النِّسوة): وهي «**أحجار تطؤها في محجّة مَكّة إلى عرفة يفرع عليها سيل من ثور. يقال إنّ امرأة فجرت فحملت، فلمّا دنا وِلادُها خرجت حتّى جاءت ذلك الموضع، فلمّا حضرتها الولادة قَبِلَتْها امرأةٌ، فكانت خلف ظهرها امرأة أخرى. فيقال، والله أعلم، إنّهن مُسِخْنَ جميعاً في ذلك الموضع، فهي تلك الحجارة**» (ص203).
- (شِعْب الناقة): «**في ناحية خمّ... وإنّما سمي شِعْبُ الناقة لأنّ فيه صخرة من رآها ظنّ أنّها ناقة باركة، وهي من حجارة**» (ص194).
- (صخرة لُقْمَان): «**وهي جاهليّة، وهي صخرة ملقاة في الطّريق**» (ص193).
- (صخرة الغُرَاب): «**وهي بأجياد الكبير في مَدْبَرِهَا**» (ص193).
- (رأس الإنسان): وهو «**الجبل الذي بين أجياد الكبير وبين أبي قُبَيْس يقال له رأس الإنسان**» (ص190).
- (أنصاب الأسد): وهو «**جبل بأجياد الصغير... مشرف على أجياد الكبير في أقصى الشِّعْب**» (ص190).

2 ـ في مَعْلَاة مَكَّة الشاميّة:

- (القَمْعَة): «**حجر عظيم مفترش أعلاه مستدقّ أصله جداً كهيئة القَمْع**» (ص187).
- (ضَنْك): «**وهو الشعب بين أظلم وبين أذاخر... وإنّما سمّي ضَنْكاً أنّ في ذلك الشِّعْب كتاباً في عرق أبيض مستطيل في الجبل مصوّر صورة مكتوب (الضاد) و(النون) و(الكاف) متّصل بعضه ببعض كما كتبت (ضنك)**» (ص185). =

3. أو صخوراً طبيعيّة غير محدّدة المعالم في متّسع من الأرض الخلاء على غِرار ما كان في منطقة «**عُكَاظ**» بأعلى نَجْد بين «**نَخْلَة**» و«**الطَّائِف**» حيث كانت تقوم في الجاهليّة سوق «**مَكَّة**» السنوية مع بداية الأَشْهُر الحُرُم مفتتح شهر ذي القعدة من كلّ عام، فقد كانت «**عُكَاظ صحراء مستوية لا عَلَم فيها ولا جبل إلّا ما كان من الأنصاب التي كانت بها في الجاهليّة، وبها من دماء الإبل كالأَرْحَاء العظام**»(114)، وهي «**صخور يطوفون بها ويحجّون إليها**»(115).

إنّ ما تقوله المصادر حول تحديد الأنصاب لحدود الحَرَم يجعلنا نتخيّل صورة مكان منحصر بين الجبال أو الصخور الطّبيعيّة، هو «**مجال تدخّل الإلٰه صاحب الحَرَم**»، وكأنّ ما وراء تلك الحدود خلاء لا سلطة للإلٰه عليه. فماذا لو وجدت قبيلة عربيّة نفسها في أرض منبسطة لا مرتفعات فيها ولا صخور؟

إنّ الجواب على هذا السؤال متضمّن في ما أشارت إليه المصادر من أنّ الأنصاب «**كانت تُنصب**» أي أنّ نَصْبَهَا كان يتمّ بواسطة الإنسان نفسه، وهي بهذا

= 3 ـ في مَسْفَلَة مَكَّة الشاميّة:

. (**الخَتَمَة**): «**صخرات مشرفات في رَبْع عمر بن الخطّاب رضي الله عنه**» (ص207).

وقد أورد الأزرقي أيضاً قائمة طويلة في الجبال والمرتفعات التي كانت تمثّل حدود الحَرَم المكّي في نهاية كتابه (ج2، ص266-302).

(114) البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج3، ص959.

(115) «**وقال الأصمعيّ: عُكَاظ نخل في وادٍ، بينه وبين الطَّائِف ليلة، وبينه وبين مَكَّة ثلاث ليالٍ. وبه كانت تُقام سوق العرب بموضع منه... وكان هناك صخور يطوفون بها، ويحجّون إليها**» (ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص142). وفي اللّسان (ج1، ص759، مادّة نصب) ما يفيد أنّ العرب كانت تحجّ الأنصاب وتنسك عندها: «**قال الأَعْشَى يمدح سيّدنا رسول الله ﷺ** [الطويل]:

وَذَا النصُبَ المَنْصُوبَ لا تَنْسُكَنَّهُ   لِعَافِيَةٍ، واللَّهَ رَبَّكَ فاعْبُدَا»

وفي الحديث أنّ النبيّ قدّم قُرباناً لأحد الأنصاب قبل البعثة: «**عن أسامة بن زيد عن أبيه زيد بن حارثة قال: خرج رسول اللّه وهو مُردفي إلى نُصب من الأنصاب فذبحنا له شاة ثمّ صنعناها... فلمّا كنّا بأعلى مَكَّة، لقيه زيد بن عَمْرو بن نُفَيْل.. .فأناخ رسول اللّه ناقته فوضع السُّفْرة بين يديه. فقال: ما هذا؟ قال: شاة ذبحناها لنصب كذا وكذا. فقال زيد بن عَمْرو: إنّي لا آكل شيئاً ذُبح لغير اللّه... رواه النسائيّ عن موسى بن حزام الترمذيّ عن أبي أسامة**». وهذا الحديث «**صحيح على شرط مسلم**» على ما يقول الحاكم (**المستدرك على الصحيحين**، ج3، ص238).

نتيجة عمل مقصود لا يمكن أن يتمّ إلّا على أشياء يمكن نقلها من مكان إلى آخر. ومن هنا، تتأكّد صحّة الرأي القائل بأنّ الأنصاب هي كلّ «**ما نُصب للعبادة من صنم أو حجر غير مصوّر أو غير ذلك من سائر ما يُنصب للعبادة**»[116]، وهو ما سبق أن توصّلنا إليه حين ماثلنا لغويّاً بين «**الأنصاب**» و«**الأنصام/الأصنام**» (صنم=نصم=نصب).

وبهذا المعنى، فإنّ «**الأنصاب**» يمكن أن تكون صخوراً طبيعيّة صغيرة الحجم نسبيّاً ينقلها الإنسان من مواضعها الأصليّة بغرض تعيين حدود حَرَم الآلهة في الأمكنة الخالية من الكُتَل الجبليّة والصخريّة الضخمة، وهو ما تشير إليه المصادر باسم «**الأوثان**»، أو تماثيل قد تكون صخريّة أو من موّاد طبيعيّة أخرى تتدخّل يد الإنسان في صنعها ونحتها، وهو ما تشير إليه المصادر باسم «**الأصنام**». فالصنم حسب تلك المصادر «**يُصوَّر ويُنقَش**»[117] «**وله صورة**» إذ هو «**يُنْحَتُ من خَشَبٍ ويُصَاغُ من فضّة ونُحاسٍ**» بينما «**النُّصْب هو الوثن**» الذي «**لم يكن له جسم أو صورة**»[118] رغم كونه قد يحمل صورة آدميّة أو حيوانيّة مثله مثل الصنم[119]. ومن

---

(116) البيضاويّ، **أنوار التنزيل**، ج2، ص293.

(117) «**قال ابن جُرَيْج: النصُبُ ليست بأصنام. الصنم يصوّر وينقش، وهذه حجارة تنصب**» (**تفسير الطّبريّ**، ج6، ص75).

(118) «**الصنم... يُنْحَتُ من خَشَبٍ ويُصَاغُ من فضّة ونُحاسٍ... وقيل: هو ما كان له جسمٌ أَو صورة، فإِن لم يكن له جسم أَو صورة فهو وَثَن... وقال ابن عرفة: ما اتّخذوه من آلهةٍ فكان غيرَ صُورةٍ فهو وَثَنٌ، فإِذا كان له صورة فهو صَنَمٌ**» (**لسان العرب**، ج12، ص349، مادّة صنم).

(119) وهذا يخالف رأي الباحث العادل خضر (**الأدب عند العرب**، ص101) من أنّ الأنصاب لم تكن ذات صورة وأنّ الصنم وحده كان كذلك: «**الصنم محاكاة للمظهر البشريّ والصورة الإنسانيّة. فهو تمثال للأب الأوّل أو السلف، أو السيّد أو الربّ**». وهذا نفس ما يؤكّده صاحبا **مُعجم لغة الفُقهاء** إذ يعرّفان النُّصب بأنّه «**الشيء المنصوب كعلامة توضع عند حدود أو غاية مَا. والنُّصب التذكاريّ: ما رفع من حجارة أو تماثيل تخليداً للذّكرى، أو العبادة (*Monument*). والنُّصب: حجارة حول الكَعْبَة كان أهل الجاهليّة يذبحون عليها لغير الله (*Idol*)**». ويعرّفان الوثن بأنّه: «**ما له جثّة وعُبِدَ من دون الله، سواءٌ صُنِع من خشب أم حجر أو فضّة أم جوهر**»، إلّا أنّهما يخلطان بينه وبين النصب حين يعتبران مقابله الإنكليزي أيضاً (*Idol*). أمّا الصنم فيعرّفانه بأنّه «**التمثال أي الصورة ذات الظلّ لذوات الأرواح من إنسان أو حيوان (*Statue*)**» (قلعه جي وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص481 و498 و146 على التوالي).

هنا يمكننا فهم ما يظهر أنّه تضارب في ما تُورده الأخبار حول المعبودة **«العُزّى»** مثلاً حين تشير مرّة إلى أنّها صنم وطوراً إلى أنّها حجر أبيض، أو حول المعبود **«الغَرِيّ»** الذي يوصف مرّة بأنّه صنم[120] ومرّة بأنّه **«نُصْبٌ كان يُذبح عليه العَتَائِر»**[121] على شكل صَوْمعة مُقْتبسة من المصريّين القدامى[122]، فكلاهما في الحقيقة يمثّل نفس المعبود.

---

(120) **لسان العرب**، ج15، ص122 (مادّة غرا).

(121) ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص196. وجاء في اللّسان (ج6، ص103، مادّة ريس): **«الغَرِيّ النصب الذي دُمِّيَ من النُسُك»**.
وفي شعر الطِّرِمَّاح بن حكيم ذكر للغَرِيّ وطليه بدماء الهَدْي في معرض وصف ذئب (**ديوان الطِّرِمَّاح**، ص101) [الطويل]:

عَـمَـلَّـسُ غَـارَاتٍ كَـأَنَّ مَـسَـافَـهُ   قَرَى حُنْظَبٍ أَخْلَى لَهُ الجَوُّ مُقْمِحِ

كَـلَـوْنِ الـغَـرِيِّ الـفَـرْدِ أَجْـسَـدَ رَأْسَـهُ   عَـتَـائِـرُ مَـظْـلُـومِ الـهَـدِيِّ الـمُـذَبَّـحِ

والعَمَلَّس: الذئب. مسافه: خرطومه الذي يسوف به، أي يشمّ به. قرى حنظب: ظهر حنظب، أي ظهر الجُعَل، شبّه خرطوم الذئب لسواد فيه بظهر الجعل الأسود. أخلى له الجوّ: خلا له الجوّ، وهو ما اتّسع من الأرض. المقمح: الذي يرفع بصره، ويغضّ بصره.
ويكرّر الطِّرِمَّاح نفس الوصف في وصف ذئب أيضاً (**ديوان الطِّرِمَّاح**، ص234) [المديد]:

كَـــغَـــرِيٍّ أَجْـــسَـــدَتْ رَأْسَـــهُ   فُـــرُعٌ بَـــيْـــنَ رِيَـــاسٍ وَحَـــامِ

الرياس: الإبل تُشقّ أنوفها عند الأنصاب فيكون لبنها للرّجال دون النساء. الحامي: الفَحْل الذي حمى ظهره.

(122) يورد ياقوت الحمويّ القصّة المعروفة لبناء الملك العربيّ الجاهليّ المُنْذِر بن امرىء القيس بن ماء السماء غَرِيّين بظاهر الكوفة على قبري نديميه بعد قتلهما حيث «**أمر ببناء طربالين عليهما وهما صومعتان. فقال المُنْذِر: ما أنا بملك إن خالف الناس أمري! لا يمرّ أحد من وفود العرب إلاّ بينهما!. وجعل لهما في السنة يوم بؤس ويوم نعيم، يذبح في يوم بؤسه كلّ من يلقاه ويغري بدمه الطّربالين...**». لكن المهمّ هنا هو تكملة هذا الخبر الذي يشير إلى أنّ الغَرِيّ لم يكن سوى المثال العربيّ للمسلّة الفرعونيّة إذ يقول ياقوت: «**وإنّما بُنِيَ الغَرِيّان اللّذان في الكوفة على مثل غريّين بناهما صاحب مِصْر وجعل عليهما حرساً فكلّ من لم يُصَلِّ لهما قُتِل**» (ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص197). وتدفع هذه المرويّة دفعاً نحو التفكير في الأهرامات المصريّة التي يبدو أنّ اسمها لا يعود إلى (هرمس) أي النبيّ (إدريس) في المأثور الإسلامي بقدر ما هو مشتقّ من لفظ (حَرَم) الذي يعني في اللّغة المصريّة القديمة، ومن بعدها في اللّغة اليُونَانِيَّة القديمة: كومة من الحجارة. فالهَرَم بهذا لا يخرج عن كونه حَرَماً أي بناءً حجريّاً لتعيين حدود منطقة محرّمة.

ولعلّ أصدق مثال يجسّد ما نذهب إليه هو ما تُورده الأخبار حول صنم «سَعْد» معبود قبيلة كِنَانَة بساحل جُدَّة «**وكان صخرة طويلة**» في الخلاء «**وكان يهراق عليه الدماء**»[123]، أو ما تُورده بشأن صنم «**الفَلْس**» معبود قبيلة طَيِّئ و«**كان أنفاً أحمر في وسط جبلهم الذي يقال له أَجَأُ، أسود كأنّه تمثال إنسان**»[124]، وهو بهذا نُصْب وصَنَم في آنٍ[125]، وهو ما يذكّر بأنصاب «**الحَرَم المكّي**» التي سبق أن ذكرناها (النسْوَة، رَأْس الإنسان، أنصاب الأَسَد، صخرة الناقة، . . .) بحيث نجد أنفسنا مرّة أخرى أمام ما سبق أن قرَّرْناه بشأن العلاقة اللّغويّة بين «**الأنصاب**» و«**الأصنام**» وَتَوحُّد هذين اللّفظين من حيث الدلالة على مُسمّى واحد (صنم ← نصم ← نصب ← صنب) لكن مع اختلاف الوظيفة بحيث يعيّن الصنم مركز الحَرَم فيما يعيّن النُّصْب أو الوثن حدوده[126].

وبهذا المعنى، فإنّ «**الوثن**» هو رمز الإلٰه الحالّة قوّته في كتلة صخريّة ثابتة من تضاريس الأرض[127] أو في صخرة ينقلها الإنسان معه أينما حلّ لتعيين

---

(123) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص37. ويورد ابن الكَلْبِيّ من شعر لأحد الكنانيّين يسبّ سعداً وقد نفرت إبله منه [الطويل]:

أَتَيْنَا إِلَى سَعْدٍ لِيَجْمَعَ شَمْلَنَا فَشَتَّتَنَا سَعْدٌ فَلَا نَحْن مِنْ سَعْدِ

وَهَلْ سَعْد إِلَّا صَخْرَةٌ بِتَنُوفَةٍ مِنَ الأَرْضِ لَا يَدْعُو لِغَيٍّ وَلَا رُشْدِ

والتنوفة حسب اللّسان (ج9، ص18، مادّة أنف): «**القَفْرُ من الأَرض. . . وهي المَفازةُ. . . وقيل: التي لا ماء بها من الفَلواتِ ولا أَنِيسَ**».

(124) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص59.

(125) وهذا لا يمنع أن تكون الأنصاب محيطة ببيت الصنم إحاطة أنصاب الحَرَم المكّي بالكَعْبَة. وشاهدنا بخصوص أنصاب صنم (**الأُقَيْصِر**)، وكان لقُضاعة ولَخْم وجُذام وعاملة وغَطفان في مشارف الشام، قول زهير بن أبي سُلمى الذي يورده ابنُ الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص38) [الطويل]:

حَلَفْتُ بِأَنْصَابِ الأُقَيْصِرِ جَاهِداً وَمَا سُحِقَتْ فِيهِ المَقَادِيمُ وَالقَمْلُ

المقاديم: مقدّمات الرؤوس، يقصد جزّ شعر مقدّم الرأس نسكاً.

(126) على عكس ما يذهب إليه هشام جعيْط (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص112 وص124) حين يعتبر الحِمَى حرماً لكنّه «**لا يحوي أيّ بيت محرّم أو مقدّس**»، إذ إنّ «**الحَرَم غير محاط بسياج ملموس، إنّما سياجه في القلوب والعقول**».

(127) Jean Pouillon, *Des dieux et des lieux*, p.175.

حدود «**الحَرَم/ الحِمَى**»[128] أي المنطقة الموضوعة تحت سيطرة الإلٰه والمحرّم الاعتداء على نباتها وحيوانها وإنسانها، بينما يمثّل «**الصنم**» الرمز الأسمى للإلٰه الذي يتّخذ من مركز تلك المنطقة مستقرّاً له، ويحظر بالتالي دخولها على الأغيار بحيث يعتبر كلّ خرق لها خرقاً لحرمة المعبود واعتداء على القبيلة يوجب قصاصاً. ونضيف أنّ تحريم عَضْدِ بعض الأشجار والصيد داخل الحِمَى ربّما كان يهدف إلى تأمين القوى الخفيّة من الجنّ الحالّة في الأشجار والحيوانات، ومن ثمّ تحييدها[129].

ولقد أشارت الأخبار إلى نقل العرب أصنامهم وأوثانهم معهم حيثما حلّوا. ويبدو أنّ ذلك كان بهدف تعيين مناطق ترابيّة آمنة للقبائل في كلّ مكان تنزل فيه، أي تعيين «**مركز**» و«**حدود**» لما يُسمّى «**الحِمَى**» الذي يبدو أنّه كان يتّخذ شكل دائرة مغلقة في وجه القوى الشرّيرة على الأرض ومنفتحة على السماء موطن الآلهة[130]، وذلك بدليل إشارة العرب إلى الحمى بلفظ «**الزُّون**»[131]، وهي تسمية عروبيّة قديمة إذ نجدها في اللّغة السرْيَانِيَّة بلفظ ܙܘܢ (زون) بمعنى

---

(128) «**حَمَى: حَمَيْتُهُ حِمايَةً، إذا دفعت عنه. وهذا شيء حِمىً، أي محظورٌ لا يُقْرَبُ**» (الجوهريّ، **تاج اللّغة**، مادّة حمى).

(129) نجد أثر هذا الاعتقاد في ما رواه وَهْب بن مُنَبِّه من أنّ «**آدم لمّا نزل إلى الأرض اشتدّ بكاؤه، فوضع اللّه تعالى له خيمة بمَكَّة موضع الكَعْبَة... وحرس اللّه تعالى تلك الخيمة بملائكة، فكانوا يقفون على مواضع أنصاب الحَرَم يحرسونه ويذودون عنه سكّان الأرض من الجنّ**» (**السيرة الشامية**، ج1، ص202). كما قد يدلّ عليه بيتاً ابن جُخْدُر (أبو هلال العسكريّ، **كتاب الصناعتين**، ص2) [المتقارب]:

حَـلَـفْـتُ بِـمَـا أرْقَـلَـتْ حَـوْلَـهُ ... هَـمَـرْجَـلَـةٌ خَـلْـقُـهَـا شَـيْـظَـمُ

وَمَـا شَـبْـرَقَـتْ مِـنْ تَـنُـوفِـيَّـةٍ ... بِـهَـا مِـنْ وَحَـى الـجِـنِّ زِيـزَيَـمُ

أرقلت: أسرعت. الهمرجلة: الناقة. الشيظم: الطّويلة الجسم. الشبرقة: عدو الدابّة وَخْداً. التنوفيّة: المفازة. الوَحَى: الصوت الخفيّ. زيزيم: صوت الجنّ.

(130) *Dictionnaire des symboles*, article:*Mur-Muraille*, p. 653.

(131) جاء في اللّسان (ج13، ص201، مادّة زون): «**الزونُ: موضع تُجمع فيه الأَنْصاب وتُنْصَبُ. قال رؤبة** [الرجز]:

وَهْـنَـانَـةٌ كَـالـزُّونِ يُـجْـلَـى صَـنَـمُـهْ ... [تَـضْـحَـكُ عَنْ أشْـنَـبَ عَـذْبٍ مَـلْـثَـمُـهْ]

وامرأة وهنانة: فيها فتور عند القيام.

«منطقة/حزام»[132] المستخدم إلى اليوم في اللّغة اليوميّة للطّائفة الكلدو-أشوريّة في العراق (السريان) بمعنى **«الوطن»** أو **«البلد»** وتنطق غالباً بالإمالة ܙܘܢܐ / ܙܘܢ (زُوني/زُونَا)[133]. كما نجدها أيضاً في اللّغة الكنعانيّة بلفظ (صَوْن/زَوْن *Saun*)[134] قبل أن ينتقل إلى اليُونَانِيَّة (Ζώνη)[135] بمعنى **«منطقة/حزام»** أيضاً، وكذلك إلى اللاّتينيّة (*Zona*)[136] ليغدو في الفرنسيّة والإنكليزيّة الحديثتين (*Zone*) بمعنى **«الحزام/الطّوق/الزُّنّار»**[137] أو **«الحلقة/الدائرة»!**[138]. وفي مركز هذه الدائرة ينتصب **«بيت الصنم»** الذي يُشترط فيه أن يكون على مَعِينِ

---

(132) **قاموس** *Costaz* السِرْيَانِي العَرَبِيّ، ص86.

(133) وهذا ما قد يفسّر إشارة اللّغويّين العرب إلى فارسيّة لفظ (الزُّون) إذ ينقل ابن منظور (**لسان العرب**، ج4، ص338، مادّة زون) عن أبي سعيد السيرافي أنّ **«الزونُ الصنم، وهو بالفارسيّة زون بشمّ الزاي السين»**. ومعروف أنّ اللّغة السرْيَانِيَّة غدت إبّان الهيمنة الفارسيّة على مِصْر (525-400 ق.م) لغة الإمبراطوريّة الفارسيّة بما فيها مصر، بل ولغة العالم المعروف آنذاك، وبها كتب اليهود (وكانوا مرتزقة في الجيش الفارسيّ الغازي لمصر) توراتهم في القرن الخامس ق. م حسب ما تثبته مخطوطات جزيرة فيلة المصريّة. وقد كان لليعقوبيّ (**تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص159) فضل السبق في الإشارة إلى هذا الأمر، فقد جاء في تاريخه: **«ملوك فارس... وكانوا على دين الصابئين... ولم يكونوا مجوساً... وكان كلامهم السرْيَانِيّ، به يتكلّمون وبه يكتبون»**.
إلّا أنّ الغريب حقّاً هو إطلاق هنود البويبلو (*Pueblo*) اسم زوني (*Zuni*) على مدينتهم المقدّسة المحاطة بالأنصاب واعتبارها مركز العالم (على غرار أحمية العرب!).
Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Sept*), p.864.

(134) ورد هذا اللّفظ في كثير ممّا يسمّى النقوش الفينيقيّة الجديدة-اللاتينيّة (*Latino Neo-Punic Inscriptions*) الموجودة خاصّة بمنطقة طرابلس الغرب في ليبيا بمعنى: **مكان محصّن/حدود**. انظر: الميار (عبد الحفيظ فُضيل)، **ظاهرة النقوش الفينيقية الجديدة-اللاّتينية في إقليم طرابلس**، في: **النقائش والرسوم الصخرية في الوطن العربيّ**، ص371 (ص351-385).

(135) عبد السيّد وثلاثينوس، **قاموس عربيّ يونانيّ**، ص373.

(136) **قاموس** *Costaz* السِرْيَانِي العَرَبِيّ، ص86.

(137) نفسه، ص373. وفي اللّسان (ج4، ص330، مادّة زنر): **«الزُّنّار: ما على وسط المجوسي والنصرانيّ، وهو ما يشدّه الذميّ على وسطه»**.

(138) قد يكون هذا مدخلاً لتفسير تركيز المصادر على أنّ الأنصاب **«كانت ثلاثمائة وستّين حجراً»** (**تفسير الطّبريّ**، ج6، ص44؛ **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص57)، والتساؤل بالتالي: هل كان العرب يعرفون في جاهليّتهم تقسيم الدوائر إلى 360 درجة؟

ماء[139]، وهو ما يفسّر تسمية الطّواف ببيوت الأصنام أو بالأنصاب باسم «**الدَّوَار**»[140] لاتّخاذه مساراً دائريّاً موازياً لتلك الحلقة، فالأوثان تُنْصَب على مسافات من مركز «**الدائرة/ بيت الصنم**» وكلّ ما بين البيت والأنصاب هو «**الحِمَى/ الزُّون/ الوطن الحرام**»[141].

---

(139) على غِرار صَنَمَيْ إسَاف ونَائِلَة «**وكان أحدهما بلصق الكَعْبَة، والآخر في موضع زمزم. فنقلت قُرَيْش على بئر زمزم الذي كان بلصق الكعبة إلى الآخر. فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما. فلهما يقول أبو طالب وهو يحلف بهما، حين تحالفت قُرَيْش على بني هاشم في أمر النبيّ ﷺ** [الطويل]:

وأَحْضَرْتُ عِنْدَ البَيْتِ رَهْطِي وَمَعْشَرِي ... وَأَمْسَكْتُ مِنْ أَثْوَابِهِ بِالوَصَائِلِ

وَحَيْثُ يُنِيخُ الأَشْعَرُونَ رِكَابَهُمُ ... بِمُفْضَى السُيُولِ مِنْ إِسَافٍ وَنَائِلِ»

انظر: ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص29. وجاء عند ابن هشام (**السيرة**، ج1، ص208): «**واتّخذوا إِسَافاً ونَائِلَة على موضع زمزم ينحرون عندهما**»، وذلك على غِرار صنم (هُبَل) «**وكان على بئر في جوف الكَعْبَة، وكانت تلك البئر هي التي يجمع فيها ما يُهدى للكعبة**» (نفسه، ج1، ص287).

(140) يقول ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص42): «**كانت للعرب حجارة غُبْرٌ منصوبة يطوفون بها ويعترون عندها يسمّونها الأنصاب، ويسمّون الطّواف بها الدوَار. وفي ذلك يقول عامر بن الطُّفيل وأتى غنيّ بن أَعْصُر يوماً وهم يطوفون بنصبٍ لهم، فرأى في فتياتهم جَمالاً وهنّ يطفن به** [الوافر]:

أَلاَ يَا لَيْتَ أَخْوَالِي غَنِيّاً ... عَلَيْهِمْ كُلَّمَا أَمْسَوْا دَوَارُ!»

ويقول ابن قتيبة الدينَوَريّ (**المعاني الكبير**، ص35): «**الدُّوار نُسك للجاهليّة يدورون فيه لصنم أو غيره**». وقد يكون هذا وراء تسمية الكَعْبَة باسم «**الدوَار**» و«**الدوَّار**» (**لسان العرب**، ج4، ص298، مادّة دور). وقد أشار عدّة شعراء جاهليّين إلى (الدوَار)، منهم زُهيرُ بن جناب الكلبيّ في قوله يفتخر بأنّ قبيلة أُهَيْب بن كلب بن وبرة ستمنعه (ياقوت، **معجم البلدان**، ج3، ص393) [الوافر]:

بِكُلِّ مُنَاجِدٍ جَلْدٍ قُوَاهُ ... وَأَهْيَبُ عَاكِفُونَ عَلَى الدوَارِ

وامْرُؤ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ (**الديوان**، ص69) في تشبيه سرب من بقر الوحش بعذارى يطفن حول صنم [الطويل]:

فَعَنَّ لَنَا سِرْبٌ كَأَنَّ نِعَاجَهُ ... عَذَارَى دَوَارٍ فِي مُلاَءٍ مُذَيَّلِ

(141) هذا ما يُفسّر مثلاً الأخبار التي تتحدّث عن نقل العرب الأحجار معهم خلال ترحالهم، وهي الأخبار التي أُسِيءَ تأويلها فأضحت الحجارةُ المنقولة أي الأنصاب أو الأوثان، عند القدماء كما عند المحدثين، معبودةً لذاتها، والحال أنّها كانت تُستخدم فحسب =

وحول لفظة «وَطَن»، نشير إلى أنّها قد تكون لهجة في «وَتَن» بقلب التاء طاءاً بحكم تقارب مخرجَي الحرفين، وهذه الأخيرة ليست سوى لهجة في «وَثَن»[142] المستخدمة في اللّغة السبَئِيَّة 𐩥𐩻𐩬 (وثن) بمعنى حجر الحدّ/ التخم وتجمع على 𐩱𐩥𐩻𐩬 (أوثن)[143]، ومنها انتقل إلى اللّغة الأمهريّة الحبشيّة في صيغة الفعل ወሰነ (وَسَّنَ) بمعنى حدّد/ وضع حدّاً *limited* (أي وثَّن نظراً لافتقاد الأمهريّة حرف الثاء) ومنه لفظ ወሰን (وطن) بمعنى الحدّ *limit*[144].

وتأصيلا لمفردة «الزُّون»، نشير إلى أنّ بعض المصادر العربيّة تجعلها بالراء أي «الزور»، فقد جاء في لسان العرب مثلاً: «**الزُّور والزُّون جميعاً كلّ شيء يُتّخذ رَبّاً ويُعبد من دون اللّه تعالى**»[145]. كما ورد عند أبي هلال العسكريّ:

= لتعيين حدود الحَرَم في الأمكنة المُفتقِدة للمرتفعات الصخريّة. أمّا ما يذبح على حدود الحرم، فهو في آنٍ تَعْوِيذة لتأمين الحدود من الخارج وإعلام للأغيار بأنّ الدم هو ما ينتظرهم إذا ما حاولوا خرقها، علاوة طبعاً عن الوظائف الأخرى للقرابين التي سنتناولها لاحقاً. ومن تلك الأخبار مثلاً التي نرى وجوب قراءتها بالمنظور الذي نقترحه ما يرويه ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص6) مُرْجِعاً أصل «**عبادة الحجارة**» إلى «**صَبابة**» العرب بالكَعْبَة و«**تعظيمهم**» لها، وهي الأخبار التي تلقَّفها المفسّرون والفُقهاء (مثلاً: **صحيح البُخارِيّ**، ج4، ص1591، الحديث رقم 4117) لاتّهام العربيّ بالغباوة حين حرّفوها لتجعله يعبد حجراً ليستبدله في الغد بآخر «**أحسن منه**» (كما ورد عند البُخارِيّ مثلاً وتابعه في ذلك كثير من المفسّرين والمؤرّخين والباحثين المعاصرين).

(142) جاء في اللّسان (ج13، ص441، مادّة وتن) مثلاً: «**وَتَنَ بالمكان وَتْناً وَوُتُوناً: ثبت وأقام به... وقد وَتَنَ وَوَثَنَ بمعنى واحد**». وفيه أيضاً (ج13، ص451، مادّة وطن): «**الوطن: المنزل تقيم به**».

(143) بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنيّة القديمة**، النقش السَّبئي رقم 25 (ريبرتوار رقم 4088)، السطر 3 (ص175).

(144) Assefa: *English-Amharic Dictionary*, p.446.

(145) **لسان العرب**، ج4، ص338 (مادّة زور). ويستشهد ابن منظور على ذلك بتفسير أبي عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثَنّى لقول الأَغْلَب العِجْلِيّ [الرجز]:

كَانَتْ تَمِيمُ مَعْشَراً ذَوِي كَرَمْ   غَلْصَمَةٌ مِنَ الغَلَاصِيمِ العُظَمْ
مَا جَبُنُوا وَلَا تَوَلَّوا مِنْ أَمَمْ   قَدْ قَابَلُوا لَوْ يَنْفُخُونَ فِي فَحَمْ
جَاؤُوا بِزُورَيْهِمْ، وَجِئْنَا بِالأَصَمْ   شَيْخٍ لَنَا كَاللَّيْثِ مِنْ بَاقِي إِرَمْ
شَيْخٍ لَنَا، مُعَاوِدٍ ضَرْبَ البُهَمْ =

«**الزُّون: الصنم، وقيل: بيت الأصنام... [و] الزُّور هو الصنم أيضاً، ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾** [الفرقان: 72] **يعني الصنم**»(146). وأخرج ابن مَرْدَوَيْهِ «**عن ابن عبّاس في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾** قال: إنّ الزُّور كان صنماً بالمدينة يلعبون حوله كلّ سبعة أيّام، وكان أصحاب رسول اللّه ﷺ إذا مرّوا به مرّوا كراماً لا ينظرون إليه»(147).

ولئن ذهب المفسّرون عدّة مذاهب في تفسير لفظ «**الزُّور**»، فإنّهم لم يخرجوا إجمالاً عن تأكيد علاقته بالشِّرْك والأصنام وأعياد الجاهليّة بما فيها مجالس اللّهو والخمر(148)، وهو ما يؤكّد علاقته بالأنصاب، وبالتالي المَيْسِر بما هو مجلس لهو وخمر وشِرْك. إلّا أنّ ما شدّ انتباهنا هو ذهاب بعض أهل اللّغة إلى أنّ «**الزُّور صخرة**»(149) دون بيان أيّ علاقة لغويّة بين اللّفظين. إلّا أنّه بدا لنا أنّ لفظ «**الزُّور**» بمعنى الصخرة قد يكون لهجة في «**السُّور**» بمعنى «**الحائط/**

= قال: «**الأصمّ هو عَمْرو بن قيس بن مسعود بن عامر وهو رئيس بَكْر بن وائل في ذلك اليوم وهو يوم الزُّورَيْن. قال أبو عُبيدة: وهما بكران مُجلّلان قد قيدوهما وقالوا هذان زُورانا أي إلٰهانا فلا نفرّ حتى يفرّا، فعابهم بذلك وبجعل البعيرين ربّين لهم، وهُزمت تميم ذلك اليوم وأُخذ البكران فنُحر أحدهما وتُرك الآخر يضرب في شَوْلهم**».

(146) أبو هلال العسكريّ، **جمهرة الأمثال**، ج1، ص325.

(147) الشوكانيّ، **فتح القدير**، 4، ص91. وروى ياقوت (**معجم البلدان**، ج3، ص434): «**عن نصر: زون صنم كان بالأُبُلّة**». وجاء عند الطّبريّ (**تفسير الطّبريّ**، ج13، ص228) أنّ الزون صنم كان بسجستان أيّام الخليفة عثمان، هدمه عبد الرحمان بن سمرة. ولعلّ ممّا يقويّ احتمال وجود علاقة بين الديانة العربيّة الجاهليّة والديانة السمنيّة المنتشرة في الصين والهند بحسب المصادر العربيّة، وجود حجّ عند قدماء الصينيّين يسمّى «**الزارار**»، وما يذكّر بلفظ «**الزور**». فقد جاء عند اليعقوبيّ بشأن ملوك الصين (**تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص189): «**وديانتهم عبادة الأوثان والشمس والقَمَر، ولهم أعياد لأصنامهم أعظمها عيد في أوّل السنة يقال له الزارار يخرجون إلى مجمع ويعدّون فيه الأطعمة والأشربة**».

(148) جاء في تفسير ابن كثير (ج3، ص330): «**من صفات عِباد الرحمان أنّهم لا يشهدون الزور. قيل: هو الشرك وعبادة الأصنام... وقال محمّد ابن الحنفيّة: هو اللّغو والغناء. وقال أبو العالية وطاووس وابن سيرين والضحّاك والربيع بن أنس وغيرهم: هو أعياد المشركين. وقال عَمْرو بن قيس: هي مجالس السوء والخنا. وقال مالك عن الزهريّ: شرب الخمر لا يحضرونه ولا يرغبون فيه**».

(149) «**وقال بعضهم: الزور صخرة**» (**لسان العرب**، ج4، ص337، مادّة زور).

المحيط»[150]، وهو ما تؤكّده بلا شكّ تسمية الحِمَى وما يحوطه من أنصاب صخريّة على حدوده بلفظ «**الزُّور/السُّور**»[151]. إلّا أنّ سكوت أهل اللّغة عن تأصيل لفظ السور واقتصارهم على أنّ «**السور**» كان حائط المدينة (المقصود يَثْرِب) دون غيرها[152] دفعنا إلى البحث في اللّغات العروبيّة الأخرى لنجد في

(150) جاء عند الرازي (**مختار الصحاح**، ص134): «**السُّور: حائط المدينة، وجمعه أسوار وسيران**».

(151) كما يؤكّده إطلاق العرب لفظ «**الوَزَر**» على الجبل المنيع والملجأ والمعقل يُتحصّن فيه، وقد ورد اللّفظ بهذا المعنى في القُرآن ﴿يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ [القيامة: 10-11]: «**قال أبو إسحاق في قول الله جلّ وعزّ: كَلَّا لاَ وَزَرَ، الوَزَرُ في كلام العرب: الجبل الذي يُلتجأ إليه، وهذا أصله، وكلّ ما التجأتَ إليه وتحصّنتَ به فهو وَزَرٌ... وفي التنزيل العزيز: ﴿وَٱجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ [طه: 29]، قال: الوزير في اللّغة اشتقاقه من الوَزَرِ، والوَزَرُ الجبل الذي يُعتصم به ليُنجي من الهلكة، وكذلك وَزِيرُ الخليفة معناه الذي يَعتمد على رأيه في أموره، ويَلتجئ إليه**» (**لسان العرب**، ج5، ص282، مادّة وزر).
ويورد السيوطيّ (**الإتقان**، ج1، ص358) أنّ الوَزَرَ: «**هو الجبل والملجأ بالنبطيّة**»، ومعرفة العرب له في الجاهليّة، فقد سُئل عبد الله بن عبّاس عن الوزر «**في قوله تعالى لاَ وَزَرَ، قال: الوَزَرُ: الملجأ، قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول عمرو بن كلثوم** [المتقارب]:

لَعَمْرُكَ مَا إنْ لَهُ صَخْرَةٌ لَعَمْرُكَ مَا إنْ لَهُ وَزَرُ

وقد وجدنا اللّفظ عند النَّمِر بنْ تَوْلَب (ت 14 هـ) في قوله مُهوّلاً على العدوّ ألّا ملاذ إلّا الهرب (الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مادّة، شمر) [الطويل]:

وَقَالَ أَخُو جَرْمٍ: أَلَا لَا هَوَادَةٌ وَلَا وَزَرٌ إلَّا النَّجَاءُ الْمُشَمِّرُ

وهل الحِمَى إلّا ملجأ ومعقل ووَزَرٌ يعصم من الشرّ والسوء أكان مأتاهما من البشر الظاهرين أو الخوافي المستترين؟

(152) جاء في اللّسان (ج4، ص386، مادّة سور): «**السُّور عند العرب حائط المدينة وهو أشرف الحيطان، وشبّه الله تعالى الحائط الذي حجز بين أهل النار وأهل الجنّة بأشرف حائط عرفناه في الدنيا، وهو اسم واحد لشيء واحد**». وإذا ما كان ليَثْرِب حرمها، فإنّ سور/زور المدينة قد يكون حدّ حرمها. فعلى مسافة من يَثْرِب توجد منطقة تسمّى «**الزوْرَاء**» كانت بها أحجار تسمّى «**أحجار الزيت**» مخصّصة لصلاة الاستسقاء (ياقوت، **معجم البلدان**، ج1، ص109، ج3، ص163)، وهي التي استسقى عندها النبيّ (البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج1، ص426).
ويبدو أنّ تسمية «**أحجار الزيت**» تعود إلى صبّ الناس الزيت عليها على غرار طليها بدماء الأضاحي، فالزيت هو رمز النور والخصب في المنطقة العربيّة القديمة، وكان =

اللّغة الشحْريَّة لفظ (صُور) بمعنى «**الصخرة الكبيرة أو الجبل الذي يشبه الصخرة**»[153]، ومنها الصخور التي تستخدم لتعليم الحدود بين أراضي القبائل وتلك المستخدمة لتخليد ذكرى المعارك بين القبائل. كما وجدنا في اللّغة الأمازيغيّة لفظ ⵙⵓⵔ (سور *sour*) بمعنى (صخرة/ جبل/ مرتفع/ هضبة)[154] وهو المقابل تقريباً للفظ (سرا) في العربيّة المُحيل طبعاً على المَيْسِر[155] بوصفه

= يصبّ حسب معجم الرموز على «**أحجار المطر**» (*pierres de pluie*) أي الأنصاب المرفوعة على قبور الأسلاف، طلباً للخصب.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Pierre*), pp. 754.

(153) الشحْري، **لغة عاد**، ص68.

(154) Rhinn (Louis): «Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères», *Revue Africaine*, n°162, 1883, p. 412.

وتسمّى **الصخرة** في اللّغة الأمازيغيّة (**أزيرو** *azerou*) وتكتب ⴰⵣⴻⵔⵓ بخطّ التيفيناغ. ويعني لفظ (تيفيناغ) حرفيّاً (الحروف الفينيقيّة = ت + فينيق، والتاء للتّأنيث) إذ هو مقتبس من الخطّ الكنعانيّ خلال ق 2 ق.م (انظر: رشيد الناضوري، **المغرب الكبير**، ج1، ص255).

وفي خطّ التيفيناغ ثلاثة أقلام: القلم الهُغَّارِي (نسبة إلى منطقة جبال الهغّار الصحراويّة الجزائريّة وبه يكتب طوارق النيجر وهو المعتمد عند منظّمة اليونسكو منذ سنة 1968)، والقلم الريفي (نسبة إلى منطقة الريف المغربيّة وتكتب به لهجة التاريفيت) والقلم القبايلي/ الجبالي (نسبة إلى منطقة القبايل الجزائريّة وبه تكتب لهجة التامزغيت).

Cf. Van Den Boogert (N): *Tifinagh*, in: *Encyclopédie de l'Islam*,, t x, pp. 511-513.

والأمازيغيّة هي لسان أجداد الطَّوَارِق وتعرف عُموماً باسم (تماشقت)، وهي قريبة جدّا من اللّسان المصريّ القديم الذي ما زال يتكلّمه أهل النوبَة المنتشرون بين منطقتي أَسْوَان المصريّة ودَنْقَلَة السودانيّة. والأمازيغيّة بلهجاتها المتعدّدة شديدة القرب من العربيّة في قواعدها نحواً وصرفاً ورصيداً معجميّاً (تشترك معها في أكثر من 6 آلاف لفظ)، وهو ما يؤكّد إلى جانب التشابه الشديد بين حرفها (التيفيناغ) وحروف اللّغات العروبيّة القديمة (الخطّ السينائيّ والمُسْنَد والنبطي والسرْيَانِي والعبريّ المربّع والآراميّ والكنعانيّ والأَمْهَرِيّ...) أنّها عروبيّة الأرومة.

(155) سنتوسّع في بيان العلاقة بين هذين اللّفظين لاحقاً. ونكتفي هنا بالإشارة إلى قرابة لفظ (سور) مبنىً ومعنىً للفظ (طور) في العربيّة والسرْيَانِيَّة والمَنْدَائِيَّة والعِبْرِيَّة، وهي نفس القرابة الملاحظة أيضاً في اللّغة الأمازيغيّة ونجد فيها لفظ ⵟⵔ (طور) بمعنى (جبل/ سور/ صخرة). وهذا ما يجعلنا نتساءل حول تسمية جبل (سيناء) باسم (الطُّور) في القُرآن (طُورِ سِينِينَ/ طُورِ سَيْنَاءَ) أي (**جبل القَمَر**): ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَآءَ تَنۢبُتُ بِٱلدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْأٓكِلِينَ﴾ [المؤمنون: 20]، ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ﴾ [التين: 1-3].

طقساً يُقام على الأنصاب الممثّلة لحدود الحَرَم، أي «**السور**». كما وجدنا في اللّغة السبَئِيَّة لفظ 𐩣𐩪𐩥𐩧𐩩 (مسورت) وهو صيغة جمع للفظ 𐩪𐩥𐩧 (سور) بنفس المعنى العربيّ أي حدّ الحَرَم المخصّص للمعبد(156). أمّا في اللّغة الأَكَدِيَّة البابليّة، فوجدنا لفظ (مَسَرُ) بمعنى حدّد أي وضع حدّاً للشّيء ولفظ (مَسَرْتُ) بمعنى الحارس(157)، ولفظ (مِسُرُ) بمعنى مسيّج/محاط بسور(158)، ومنه اسم الملك البابليّ بُخْتُنَصَّر (بُخْتْ نَاصِر ونَبُوخَذْ نَصَر عند المؤرخّين العرب الأوائل) إذ إنّ اسمه مكوّن من: نَبُو/كُدُورَبِّي/أُصُور بمعنى «(الإلٰه) **نَبُو يحمي الحدود**»، كما قد يكون منه (المِصْرُ) في العربيّة بمعنى الوطن/البلد.

أمّا في اللّغة السرْيَانِيَّة، فقد وجدنا لفظ ܫܘܪܐ (سورا) بمعنى السور كما في العربيّة ولفظ ܫܝܪܬܐ (سيرتا) بنفس المعنى أيضاً(159)، وهو ما وجدناه في اللّغة المَنْدَائِيَّة، وهي أخت للعربيّة ولهجة في اللّغة السرْيَانِيَّة أي الآرَامِيَّة الشرقيّة، بلفظ سور (يكتب بالمَنْدَائِيَّة ࡎࡅࡓ) بمعنى الجبل الأبيض العظيم الذي يقع وراءه «**المِطْهَر**»، أي المكان الذي ترتفع إليه الأرواح لتبقى فيه أربعين يوماً قبل دخول العالم الآخر(160)، فهو بهذا الفاصل بين عالم الأحياء الفاني وعالم الآلهة والأنوار الخالدة. كما وجدنا في المَنْدَائِيَّة أيضاً لفظ ࡌࡉࡎࡓࡀ (مَيْسِرة) الذي يطلق على دوائر الأخاديد الرفيعة التي تُحفر في الأرض حول «**المَنْدِي**» (يكتب بالمَنْدَائِيَّة ࡌࡍࡃࡀ) أي معبد طائفة الصابئة المَنْدَائِيَّة المصنوع من القصب على مجرى النهر «**وهي تكوّن حدوداً لا**

(156) ورد هذا اللّفظ في نقش سبئيّ (ق 2 م) محفور في الجهة الجنوبيّة لربوة شِحْرَار التي تمثّل حدّ معبد الشمْس في منطقة المِعْسَال (بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**، النقش 69 (جام 2867)، س4، ص264)، وهو ما يثبت بصفة قطعيّة نفس المعنى العربيّ للفظ (سور) بمعنى حدّ حرم المعبد.

(157) Bosworth (C. E.): *Maysir*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, p. 718 (pp. 717-718).

(158) خشيم، **الأكدية العربية**، ص82.

(159) **قاموس** *Costaz* السرْيَاني العَرَبيّ، ص364.

(160) وتغادر الأرواح (**المطهر**) بعدها لمواجهة موازين (**أباثر**) التي تزن الحسنات والسيّئات (دراور، **الصابئة المندائيون**، ص280).

يجوز تخطّيها من جانب أيّ شخص غير طاهر»[161]، وهذا مثيل ما يفعله الكاهن العربيّ حين تنزل قبيلته منزلاً إذ يركب فرساً ويخطّ برمحه خطّاً يحدّد أطراف المنطقة المحجّرة حمًى للمعبود[162] قبل نصب الأنصاب في مواضع مخصوصة على ذلك الحدّ الذي يتّخذ شكلاً دائريّاً، إعلاماً لها[163]. وإنّا لنجد عند العرب

(161) سباهي، **أصول الصابئة**، ص65.

(162) كان الخطّ ضرباً من تَعْوِيذ المناطق المُحجّرة وإعلامها. «**قال الحربي: الخطّ هو أن يخطّ ثلاثة خطوط ثمّ يضرب عليهنّ بشعير أو نوى ويقول: يكون كذا وكذا، وهو ضرب من الكهانة. قال ابن الأثير: الخطّ المشار إليه عِلْمٌ معروف وللنّاس فيه تصانيف كثيرة وهو معمول به إلى الآن ولهم فيه أوضاع واصطلاح وأسام ويستخرجون به الضمير وغيره وكثيراً ما يصيبون فيه... والخطّ والخِطّة: الأرض تنزَل من غير أن ينزلها نازل قبل ذلك، وقد خطّها لنفسه خطّاً واختطّها وهو أن يعلّم عليها علامة بالخطّ ليعلم أنّه قد احتازها... واختطّ فلان خطّة: إذا تحجّر موضعاً وخطّ عليه بجدار وجمعها الخطط. وكلّ ما حظرته فقد خططت عليه. والخطّة بالكسر: الأرض والدار يختطّها الرجل في أرض غير مملوكة ليتحجّرها ويبني فيها**» (**لسان العرب**، ج7، ص288، مادّة خطط).

ومن أمثلة ذلك، اختطاط عُبيد بن ثَعْلَبة بن يَرْبُوع الذي يقال له (**ربّ حجر**) مدينة (**حجر**) برمحه لبني حنيفة (ياقوت، **معجم البلدان**، ج2، ص221).

(163) ترمز الدائرة فيما ترمز إلى السماء ودائريّة الزمن الكونيّ المتجدّد، ويعني رسم الدوائر على الأرض عند كثير من الشعوب تعيين حدود سحريّة للأماكن التي لا يجوز للأغراب تخطّيها دون أن تصيبهم اللّعنات. انظر: *Dictionnaire des symboles*, article (*Cercle*), pp.191-195

ومن ذلك ما اصطلح عليه علماء الآثار بظاهرة حجارة الـ(*Menhir*) [وتُقرأ مِنير (*Menir*)] المنتشرة عند شعوب مختلفة، وهي حجارة مستطيلة كانت تنصب على المقابر لحراستها وصدّ الحيوانات واللّصوص عنها في الظاهر، لكنّها كانت بالخصوص مساكن لأرواح الموتى على مقربة من الأحياء بما يسمح لها بإخصاب الحقول إذ كان يُخشى أن تبقى الأرواح هائمة مع ما يمثّله ذلك من خطر، أي أنّ الغرض منها كان تثبيت أرواح الموتى بفعل خاصّية ثبات الصخور، وهو ما يفسّر نحتها على شكل قضيب بوصفه رمز الوجود والقوّة والديمومة.

Cf. Eliade (Mircea): *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1977, p.189.

ويعود لفظ *Menhir* إلى اللّغة البريطونيّة القديمة (*le Breton*) ويعني الحجارة الطّويلة (*men*= حجارة، *hir*= طويل) بمعنى لا يبعد كثيراً عمّا أراده العرب من إقامة أنصاب ذات شكل قضيبيّ على حدود أحميتهم على ما سنشير إليه بعد هذا. ولعلّه من الغريب أن يتشابه لفظ *Menhir* البريطونيّ مع لفظ (منار) العربيّ وأن يتّفقا في معنى الأنصاب =

أيضاً مثيلاً للمعبد الصابئيّ (المندي) المقام على ماء جَارٍ، فقد كان حمى المعبود (ذي الشَّرَى) [لاحظ القرابة اللّغويّة من الجذر سرا/ سرو/ سري] حسب ما تشير الأخبار على شلّال ماء يهبط من جبل ويتطهّر فيه زائروه(164) على غِرار تطهُّر الصابئة المندائيّين. وإذا ما كان لفظ مَيْسِرة يطلق على حدود المعبد الصابئيّ (المنديّ)، فقد كان يطلق أيضاً على «**الدوائر الثلاث المقفلة التي تُرسم بالسكّين حول قبر المتوفّى، تحيط الواحدة بالأخرى لتمثّل حدوداً لا يجوز لأحد تخطّيها، وإلّا تعرضّ إلى النجاسة**»(165)، وهذا ما يذكّر بحماية العرب قبور سادتها المتميّزين بخطّ منطقة محرّمة حولها(166) وتسويرها بإقامة الأنصاب على

= الموضوعة على حدود الوطن/ الحِمَى/ الحَرَم إعلاماً له (!). جاء في اللّسان (ج5، ص240، مادّة نور): «**المنار: العلم وما يوضع بين الشيئين من الحدود... والمنار: علم الطّريق... والحدّ بين الأرضين... ومنار الحرم: أعلامه التي ضربها إبراهيم الخليل على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام على أقطار الحَرَم ونواحيه، وبها تعرف حدود الحَرَم من حدود الحِلّ**».

(164) يذكر ياقوت (**معجم البلدان**، ج5، ص236) أحمية (**الربْذة**) و(**فَيْد**) و(**النير**) و(**النقِيع**) و(**ذي الشرَى**). ويقول حول هذا الأخير: «**وحمى الشرى كانوا قد حموه لذي الشرى، وهو صنم كان لدَوْس**».
ويذكر ابن هشام (**السيرة**، ج2، ص228) تطهُّر الجاهليّين في شلّال (حمى ذي الشرى) في سياق رواية الطّفيل بن عَمْرو الدَّوْسي قصّة إسلامه.

(165) سباهي، **أصول الصابئة**، ص67.

(166) وقد تواصل ذلك في الإسلام أيضاً، فهذا الشاعر مالك بن الرَّيب التميميّ (ت 60 هـ) يوصي وهو في جيش المسلمين حين أحسّ الموت أن يدفن على رابية وأن يخطّ حول قبره بالرّماح (**جمهرة أشعار العرب**، ص144) [الطويل]:

فَيَا صَاحِبَيْ رَحْلِي دَنَا المَوْتُ فَانْزِلَا ... بِـرَابِـيَـةٍ إِنِّـي مُـقِـيـمٌ لَـيَـالِـيَـا
أَقِيمَا عَلَيَّ اليَوْمَ أَوْ بَعْضَ لَيْلَةٍ ... وَلَا تُعْجِلَانِي قَدْ تَبَيَّنَ شَانِيَا
وَقُومَا إِذَا مَا اسْتُلَّ رُوحِي فَهَيِّئَا ... لِيَ السِدْرَ وَالأَكْفَانَ ثُمَّ ابْكِيَا لِيَا
وَخُطَّا بِأَطْرَافِ الأَسِنَّةِ مَضْجَعِي ... وَرُدَّا عَلَى عَيْنَيَّ فَضْلَ رِدَائِيَا

ويبدو أنّ هذا الأمر لم يكن مخصوصاً بالعرب الغابرة، فهذا أحمد ابن فَضْلان (**رحلة ابن فَضْلان**، ص131) يشير إلى أنّ الصقالبة في القرن 10م كانوا إذا مات أحدهم «**جعلوه على الأرض، ثمّ خطّوا حوله خطّاً ونحّوه، ثمّ حفروا داخل ذلك الخطّ قبره وجعلوا له لحداً ودفنوه، وكذلك يفعلون بموتاهم**».

حدودها[167] على غِرار حِمَى ضريّة وفيه قبر كُلَيْب وائل، وحِمَى بني عامر وفيه قبر زعيمها عامر بن الطُّفَيْل العامريّ[168].

وإذا ما كانت بعض الأنصاب قبور أسلاف، وكانت تلطّخ بدماء الأضاحي، فإنّ من شأن الربط بين الأمرين أن يفسّر قيام العرب بنحر النوق على قبور أسيادها ممّن كان في حياته من الأجواد المُيَاسِرين كما يفهم من قول حسّان ابن ثابت ومرّ بقبر ربيعة بن مُكَدَّم الكنانيّ فنفرت به ناقته [الكامل]:

نَفَرَتْ قَلُوصِي مِنْ حِجَارَةِ حَرَّةٍ   بُنِيَتْ عَلى طَلْقِ اليَدَيْنِ وَهُوبِ

لَا تَنْفُرِي يَا نَاقُ مِنْهُ فَإِنَّهُ   شَرَّابُ خَمْرٍ مِسْعَرٌ لِحُرُوبِ

لَا تَبْعَدَنَّ رَبِيعَةُ بْنُ مُكَدَّمٍ   وَسَقَى الغَوَادِيَ قَبْرَهُ بِذَنُوبِ

لَوْلَا السِّفَارُ وَطُولُ خَرْقٍ مَهْمَهٍ   لَتَرَكْتُهَا تَحْبُو عَلى العُرْقُوبِ[169]

وهو نفس المعنى الذي أشار إليه الشاعر كعب بن معدان الأشقريّ (ت 80 هـ) حين مرَّ بقبر المُهَلَّب بن أبي صُفرة فنفرتْ ناقتُهُ، فقال [الوافر]:

لَحَاكِ اللهُ يَا شَرَّ البَرَايَا   أَعَنْ قَبْرِ المُهَلَّبِ تَنْفُرِينَا؟

---

(167) دون أن يعني ذلك عبادة الأموات كما يذهب إليه من يرى أنّ الأرباب ليسوا **«سوى شيوخ القبائل وأبطال الغزو، أولئك الذين تحوّلوا بعد موتهم بأجيال إلى أسلاف مقدّسين»** (القمني، **الحزب الهاشمي**، ص39). وهذا الرأي متأثر بطروحات الفيلسوف هربرت سبنسر *Herbert Spencer* (1820-1903) في نهايات القرن 19، وهي طروحات أثبتت الدراسات التاريخيّة والإناسيّة تهافتها. فحماية القبور عند عرب الجاهليّة لا تخرج في رأينا عن إظهار الاحترام للميّت وتقديسه (لا عبادته!) وإلّا اعتبرنا حينها تعيين الشواهد على قبور المسلمين وتخصيص أمكنة شبيهة بالحدائق للمقابر وما يفعل بقبور الزعماء في مختلف بقاع الدنيا ومنها المنطقة العربيّة من إقامة **«أنصاب»** تذكاريّة عليها والاحتفاء بذكراهم، نوعاً من العبادة!

(168) جاء في **الأغاني** (ج15، ص132): **«لمّا مات عامر بن الطُّفَيل بعد منصرفه عن النبيّ، نصبت عليه بنو عامر أنصاباً ميلاً في ميل، حمىً على قبره لا تُنشر فيه ماشية، ولا يُرعى، ولا يسلكه راكب ولا ماشٍ»**.

(169) **ديوان حسّان بن ثابت**، ص364.

فَـلَـوْلَا أَنَّـنِـي رَجُـلٌ غَـرِيـبٌ　لَكُنْتِ عَلَى ثَلَاثٍ تَحْجِلِينَا[170]

كما قال زياد الأعجم في رثاء المُغِيرة بن المُهلّب [الكامل]:

قُلْ لِلْقَوَافِلِ وَالغَزِيِّ إِذَا غَزَوْا　وَالبَاكِرِينَ وَلِلْمُجِدِّ الرائِحِ

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالمُرُوءَةَ ضُمِّنَا　قَبْراً بِمَرْوِ عَلَى الطَّرِيقِ الوَاضِحِ

فَإِذَا مَرَرْتَ بِقَبْرِهِ فَاعْقِرْ بِهِ　كُومَ الهِجَانِ وَكُلَّ طِرْفٍ سَابِحِ

وَانْضَحْ جَوَانِبَ قَبْرِهِ بِدِمَائِهَا　فَلَقَدْ يَكُونُ أَخَا دَمٍ وَذَبَائِحِ[171]

وعلى غِرار تواصل عادة نحر المطايا على القبور إلى ما بعد الإسلام، تواصلت أيضاً تسمية التلال والهضاب والأحجار المحيطة بالقبور أنصاباً حسب المستفاد من هذا الخبر: «**بِنْتَا هَيْدَةَ: هضبتان في بلاد بني عامر بن صَعْصَعَة، قُتِل عندهما تَوْبَة بن الحُميّر الخَفَاجِيّ، ومَرَّتْ به لَيْلَى الأَخْيَلِيَّة فعَقَرَت عليه جمل زوجها وقالت** [الطويل]:

عَقَرْتُ عَلَى أَنْصَابِ تَوْبَةَ مُقْرَماً　بِهَيْدَةَ إِذْ لَمْ تَحْتَفِرْهُ أَقَارِبُهْ[172]

ومن هنا، يمكن فهم سرّ العلاقة التي يقيمها القُرآن بين المَيْسِر والأنصاب[173]، فلعب المَيْسِر يستدعي نحر إبل للتّقامر عليها، وهو ما كان يتمّ أساساً عند الأنصاب التي تكون قُبُور أسلاف أبطال على حدود الحِمَى، لا عند مركزه حيث يوجد بيت الصنم وذلك لتحقيق ثلاثة أهداف:

---

(170) **الأشباه والنظائر**، ج2، ص101.
(171) الألُوسيّ، **بلوغ الأرب**، ج2، ص310.
(172) ياقوت، **معجم البلدان**، ج1، ص498.
(173) وقد تابع الشعر الإشارة إلى ذلك، ومنه قول الشاعر المخضرم عبد عَمْرو بن جبلة الكلبيّ (**طبقات ابن سعد**، ج1، ص334) [الطويل]:

أَجَبْتُ رَسُولَ اللهِ إِذْ جَاءَ بِالهُدَى　وَأَصْبَحْتُ بَعْدَ الجَحْدِ بِاللهِ أَوْجَرَا

وَوَدَّعْتُ لَذَّاتِ القِدَاحِ وَقَدْ أَرَى　بِهَا سَدِكاً عُمْرِي وَلِلَّهْوِ أَصْوَرَا

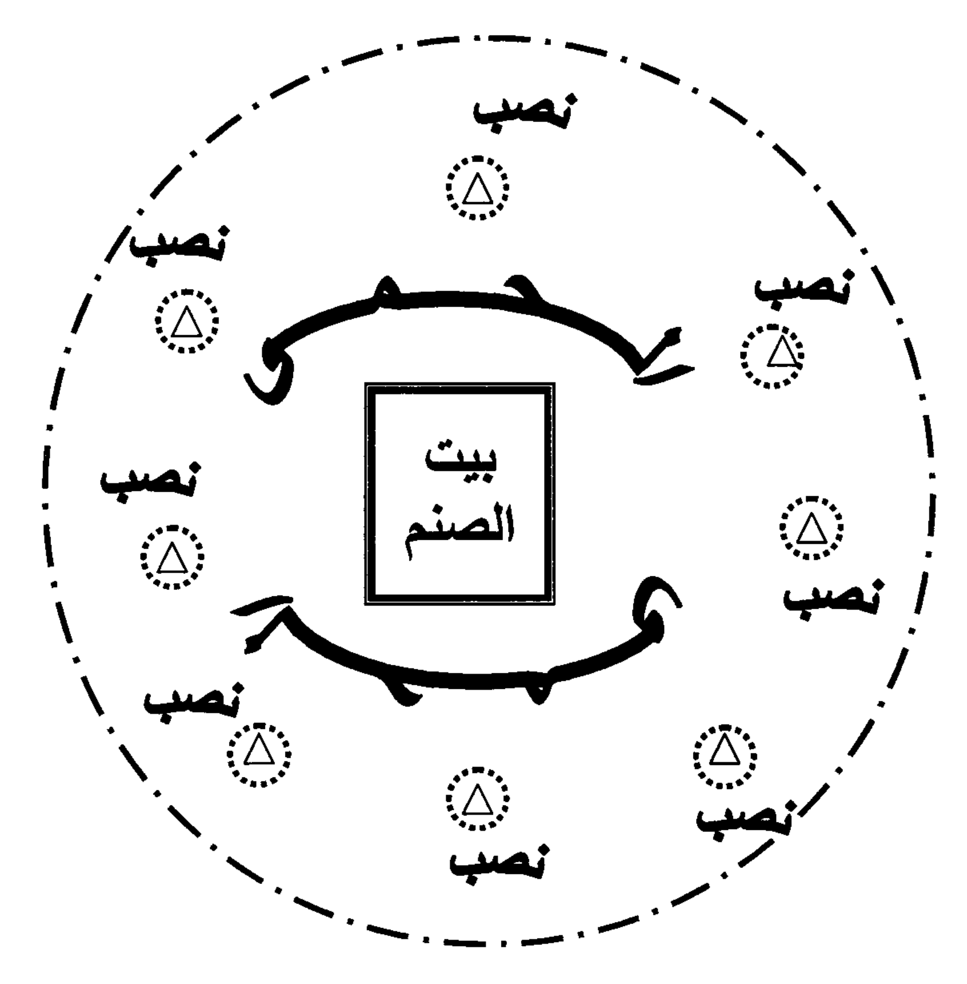
وَآمَنْتُ بِاللهِ العَلِيِّ مَكَانُهُ　وَأَصْبَحْتُ لِلأَوْثَانِ مَا عِشْتُ مُنْكِرَا

- إسالة الدماء على الحدود تقرّباً من المعبود ليحميها من كلّ شرّ خارجيّ، فهي بهذا تَعْوِيذة أو طقس سحريّ أو حِرْز[174].
- إبراز قدرة القبيلة على نَحْر الإبل حين القَحْط أمام كلّ من يمرّ بجوار حِماها أو هو مجاور لها، وهو ما يمثّل دعوة للمشاركة في ما أنعم به المعبود الذي تطلى الأنصاب التي تمثّله بدماء نِعَمِه.
- إحياء ذكرى الأبطال من الأسلاف بما يزيد من الالتحام العصبويّ للعشيرة حين تستذكر أمجادها بنَحْر الإبل على قبورهم (الأنصاب)، وكأنّهم يحمون الحِمَى على غِرار ما كانوا يفعلون أحياء.

وإذا ما كانت الأنصاب تمثّل الحدود الأرضيّة للحمى، فإنّ اعتبارها مستقرّاً لأرواح الأسلاف يجعلها تمثّل أيضاً الحدود بين الإنسانيّ والإلٰهيّ، بين المقدّس (الداخل) المنفتح عموديّاً على السماء (مستقرّ الآلهة) والمنغلق أفقيّاً عن المدنّس (الخارج)، فهي بمعنى من المعاني بوّابة السماء، أو الحدّ الفاصل بين عالَمَي الحياة والموت، عالَم الأحياء الفاني وعالم الآلهة والأبطال الخالدين. وهذا الوصف هو بالضبط مثيل ما جاء في التوراة حول الحجر الذي يمثّل «**بيت الإلٰه**» الذي نصبه يعقوب في الأرض المقدّسة عموداً بوصفه «**باب السماء**» وقدّم له قُرباناً[175]. فهل تكون الأنصاب/الأصنام هي نفسها «**بيت إيل**» التوراتيّة؟

(174) وهذا شبيه بما يعلّقه البعض في زمننا من تعاويذ على مداخل البيوت والمزارع وخاصّة علامة اليد المخضوبة بالدم، وكذلك نحر خروف عند عتبات المساكن، بل وحتّى المصانع «الحديثة» (!).

(175) **﴿فَاسْتَيْقَظَ يَعْقُوبُ مِنْ نَومِهِ وَقَالَ: حَقًّا إِنَّ الرَبَّ فِي هَذَا المَكَانِ وَأَنَا لَمْ أَعْلَمْ. وَخَافَ وَقَالَ: مَا أَرْهَبَ هَذَا المَكَانَ، مَا هَذَا إِلاَّ بَيْتُ اللهِ وَهَذَا بَابُ السَّمَاءِ. وَبَكَّرَ يَعْقُوبُ فِي الصَّبَاحِ وَأَخَذَ الحَجَرَ الَّذِي وَضَعَهُ تَحْتَ رَأْسِهِ وَأَقَامَهُ عَمُودًا وَصَبَّ زَيْتًا عَلَى رَأْسِهِ. وَدَعَا اسْمَ ذَلِكَ المَكَانِ: بَيتَ إِيلْ﴾ (تكوين 28: 16-19).**



2.2 ـ الأنصاب العربيّة و«بيت إيل» التوراتيّة

ماثلت عدّة دراسات معاصرة بين «الأنصاب» العربيّة و«بيت إيل» لكن دون إيراد أدلّة كافية شافية تبرّر هذه المُماثلة، ودون الإشارة إلى علاقة الأنصاب بالأصنام[176]. وفي سبيلنا إلى البحث عمّا يسند هذه المُماثلة في المصادر

(176) وكمثال، نورد قول المستشرق روجيه كاراتيني (*Roger Caratini*) متحدّثاً عن العربيّ الجاهليّ، وهو لا يختلف عمّا يراه المستشرق لامنس:

«Ce qu'il vénère ce sont des pierres dressées (ce qu'on appelle des bétyles)... considérées comme la demeure des divinités».

=Cf. Caratini: *Le Génie du l'Islamisme*, op. cit., p.75.

الإسلاميّة، لفت انتباهنا أنّ عبارة «**بيت إيل**» لم تكن مجهولة لديها، وأنّها كانت معروفة عند عرب الجاهليّة تحت لفظ «**بَتِيل**» وجمعها «**بُتُل**»، وهي على ضربين: طبيعيّ واصطناعيّ.

أمّا البُتُل الطبيعيّة، فتشير المصادر الإسلاميّة أنّ لفظ «**بَتِيل**» كان يُطلق على أربعة جبال في بلاد العرب أحدها «**جبل بنَجْد منقطع عن الجبال**»(177)، والثاني «**جبل منقطع عن الجبال كأنّه قد بُتِل منها من ديار بني جُشَم رهط دُرَيْد**»(178) بمنطقة (ضريّة) الجبليّة(179)، والثالث «**جبل أحمر في ديار بني ذُبيان**»(180)، ورابعها «**جبل فارد في فضاء، سُمّي بذلك لانقطاعه من غيره**» بمنطقة اليمامة(181)، وهو المسمّى «**بتيل اليمامة**»(182) أو «**البَتِيل**»(183) حصراً.

وأمّا الاصطناعيّة، فلئن اقتصر ياقوت الحموي على ذكر «**بَتِيل**» في ديار بني كلاب، وهو كما يصفه «**حجر بناء هناك عاديّ مرتفع مربّع الأسفل محدّد الأعلى يرتفع نحو ثمانين ذراعاً**»(184)، فإنّ الهَمْدانيّ يشير إلى وجود عدّة «**بُتُل**» في بلاد (بني تميم) قرب (حجر اليمامة) يُرجعها إلى عهد قبائل (طَسْم) و(جَدِيس) من العرب البائدة، فيقول معرّفاً البلدة المعروفة بالقرية الخضراء: «**وهي حصون طَسْم**

= & Cf. Lammens (Henri): "Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamistes", *Bulletin de l'Institut Français des Archéologies Orientales (BIFAO)*, XVII, Le Caire.

وهذا الرأي هو السائد حاليّاً عند معظم الدارسين العرب. وكمثال، نورد ما يقوله خليل أحمد خليل مثلاً (**مفاتيح العلوم الانسانية**، ص87) من أنّ: «**بيت إيل، بيت اللّه. من السامي المشترك. قوامه حجارة مقدّسة كان العرب بكيفيّة خاصّة يكرمونها قبل النبيّ ﷺ بوصفها من تجلّيات الحضور الإلٰهيّ، إذ كانت محفلاً من محافل القُدرة العُليا**»، دون أن يشير إلى مبرّرات كلامه هذا.

(177) ياقوت، **معجم البلدان**، ج2، ص256.

(178) البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج1، ص224.

(179) ياقوت، **معجم البلدان**، ج2، ص256.

(180) نفسه، ج1، ص336.

(181) نفسه، ج1، ص336؛ وانظر أيضاً: البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج1، ص224.

(182) ياقوت، **معجم البلدان**، ج1، ص336؛ وانظر أيضاً: البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج1، ص224.

(183) ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص44 (مادّة بتل).

(184) ياقوت، **معجم البلدان**، ج1، ص336.

وجَدِيس وفيها آثارهم وحصونهم وبُتُلهم الواحد بَتِيل وهو هَنٌ مربّع مثل الصومعة مستطيل في السماء من طين. قال أبو مالك [يقصد أحمد بن محمّد بن سهل بن صباح اليشكريّ]: **لحقت منها بناء طوله مئتا ذراع في السماء»**[185].

وقد دفعتنا هذه الإشارات حول وجود «**البُتُل**» في مواقع مختلفة من الجزيرة العربيّة دفعاً إلى افتراض وجود صلة مّا بينها وبين الصخرة التوراتيّة «**بيت إيل**»[186]. فعلاوة على اشتراك «**البَتيل**» العربيّ مع «**بيت إيل**» العبريّ في الصيغة الصوتيّة والطّبيعة الصخريّة جبلاً كان أو حجر بناء، فإنّ كليهما يرتفع عالياً في السماء متوحّداً ومنقطعاً في فضاء خلاء، وهو ما يذكّر على كلّ حال بالأنصاب العربيّة التي ربّما كان من أسمائها «**بيت إيل**» وأدغم اللّفظان ليصيرا لفظاً واحداً «**بَتِيل**» إذ كان «**إيل**» من المعبودات العربيّة وبه تسمّت عشيرة «**وَهْبِيل**» أي «**وهب إيل**» وهي بطن من قبيلة النَّخَع العربيّة[187].

إنّ إشارة ياقوت الحمويّ إلى أنّ بَتِيل بني كلاب كان «**حجراً عاديّاً**» أي قديماً كأنّه منسوب إلى قبيلة عاد[188] ونسبة الهَمْدانيّ بُتُلَ بني تميم في اليمامة

(185) الهَمْدانيّ، **صفة جزيرة العرب**، ص318.

(186) لسنا بحاجة هنا إلى البرهنة على كنعانيّة لفظ (بيت إيل). وقد اقتبس اليُونَان لفظ **بايتيلوس** *Baetylos* من اللّغة الكنعانيّة بمعنى «**الحجر العموديّ الذي يمسح دوريّاً بالزيت أو الخمر أو الدم، وفيه يقيم الربّ**». وقد ذكر المؤرّخ البيزنطي فوتيوس في القرن التاسع للميلاد وجود عدّة «**بايتيلات**» كنعانيّة على جبل لبنان. ولم تكن «**البايتيلات**» خاصّة بالآلهة الذكور إذ نجد منها ما كان مخصّصاً لآلهات إناث من قبيل «**عناة-بيت إيل**». انظر: الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص201.

(187) ابن منظور، **لسان العرب**، ج11، ص737 (مادّة وهبل).

(188) ترجمة يوسف صدّيق لفظ «**عاديّ**» الذي يورده ياقوت الحمويّ بلفظ (*ordinaire*) غير صائبة، إذ المقصود هو «**قديم كأنّه منسوب إلى عاد**» على ما يقول ابن الأثير الجَزْريّ (**النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج3، ص195): «**وفي حديث قُسّ: فإذا شَجَرةٌ عادِيَّةٌ، أي قَديمَة كأنها نُسِبَت إلى عاد وهم قَومُ هُودِ النبيّ ﷺ. وكلّ قَديم ينْسُبُونه إلى عادٍ وإن لم يُدْرِكْهُم**». فلا وجود لاستخدام لفظ (عاديّ) بمعنى (**ما جرت به العادة**) في قواميس اللّغة العربيّة إذ هو استخدام حديث. يترجم صدّيق عبارة ياقوت بقوله:
«*Bétîla ou bétîl, pierre ordinaire dans ces lieux, haute, au socle carré, au sommet en angles*».
=Cf. Seddik: *Nous n'avons jamais lu le Coran*, op. cit., p.49.

إلى قبائل طَسْم وجَدِيس البائدة (مثل عاد!) مدعاة للقول بمطابقة هذه البُتُل جميعاً لـ«**بيت إيل**» التوراتيّة، فما بنو إسرائيل إلّا قبيلة بدويّة كان مجالها التاريخي

= وواضح من هذه العبارة بالفرنسيّة أنّ صدّيق لم يترجم عبارة «**حجر بناء**». وهذا مأخذ بسيط قياساً على اعتباره شكل (البَتِيل) هو نفسه شكل (الكَعْبَة) في الفقرة الموالية للعبارة المترجمة عن ياقوت، وهو ما يفسّر في رأينا تغاضيه عن إيراد بقيّة عبارة ياقوت الخاصّة بارتفاع البَتِيل لأنّ الإشارة إلى ارتفاعه ثمانين ذراعاً تنسف قوله بتماثل شكل البَتِيل وشكل الكعبة. وللبرهنة على خطل هذا القول نشير إلى أنّ ارتفاع البَتِيل هو ثمانون ذراعاً بينما لا يتجاوز ارتفاع الكعبة «**على عهد رسول الله ﷺ ثماني عشرة ذراعاً**» حسب سيرة ابن هشام (ج2، ص21).

كما أنّ ارتفاع الكعبة لم يتجاوز عشرين ذراعاً بعد إعادة قُرَيْش بناءها حسب الفاكهيّ (**أخبار مَكَّة**، ج5، ص226) الذي ينقل: «**عن عُبَيد الله بن عُبَيد بن عُمَير قال: كانت الكعبة فوق القامة، فأرادت قُرَيْش رفعها وتسقيفها. وحدّثني... عن ابن الزُّبَيْر رضي الله عنهما قال: قال عثمان بن عفّان رضي الله عنه وكان عالماً بأمر الجاهليّة وبنيان البيت قال: إنّ قُرَيْشاً لمّا هدمت الكعبة جعلوا يبنونها بأحجار الوادي تحملها قُرَيْش على رقابها فرفعوها في السماء عشرين ذراعاً**». ثمّ إنّ (البَتِيل) كتلة صمّاء محدّدة الأعلى على شكل مسلّة، فهي ذكوريّة؛ بينما (الكعبة) جسم مربّع مفرغ، وهي بهذا أنثويّة!

حول رمزيّة الأنصاب (الزاقورات، الأهرام، المسلّات، المنارات، قبور الكهنة، الملوك، الكُثْبان والتلال والجبال المقدّسة...) من حيث هي «**سلّم الاطّلاع على الأسرار والوصول إلى السماء**»، راجع: جيلبير دوران، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ص103.

وعلى عكس ما يراه بيغانيول في تمييزه بين أنواع الأنصاب بين تلك المخصّصة للآلهة السماويّة كالنَّشْز والكَثِيب والعُرْوة والمَسَلّة والتي توقد عليها النيران، وتلك المخصّصة للآلهة الأرضيّة والمصنوعة من حجارة ملساء تُلَطّخ بالدماء؛ فإنّ غياب التمييز بين آلهة سماويّة وأخرى أرضيّة عند عرب الجاهليّة يجعلنا نرى أنّ المرتفعات الطّبيعيّة عند العرب مثل (قُزَح) و(دمخ) و(السَّراة) أو ذات الخصائص النادرة (السواد كالحجر الأسود، البياض كالعَبْلاء، التربيع كالعُزَّى، تشابه الهيئة مع الإنسان كصخرة النسوة، أو الحيوان كأنصاب الأسد وصخرة الغُرَاب، ...) التي يختزلها لفظ (الأنصاب) أو الاصطناعيّة (**البُتُل**، وهي قد تكون أيضاً طبيعيّة مثل بتيل اليمامة) إنّما ترمز جميعها إلى الارتقاء الروحي والاتّصال بالسماء على غرار صُعود الجبال المقدّسة في جميع الأديان (جبل الكرمل عند المسيحيّين، عرفات عند المسلمين، جرزيم عند السامرة، ...) أو ارتقاء سلّم الأسرار وامتلاك الحقيقة (السلّم المقدّس في طقوس مثرا، كرسيّ البابويّة، عروش الملوك، منابر الخطباء...).

Cf. Piganiol (A.): *Essai sur les origines de Rome*, Boccard, Paris, 1917, p.95.

المنطقة العربيّة بين مصر والشام واليَمَن وبلاد الرافدين. وما «**بيت إيل**» إلّا النُّسخة اليهوديّة من البُتُل العربيّة ومثيلتها المسلّات الفرعونيّة والزاقورات البابليّة ذات الأغراض الدينيّة، وما مثال «**الغَرِيّ**» العربيّ الذي سبقت الإشارة إلى أنّه كان في نفس الوقت صنماً ونصباً على شكل صومعة مقدّسة ومقتبسة عن المسلّات الفرعونيّة إلّا تأكيد لذلك[189].

وتبقى إشارة أخيرة في هذا الخصوص، فممّا استرعى الانتباه أن يصف الهَمْدانيّ «**البَتِيل**» بأنّه «**هَنٌ**»[190] أي بناء على شكل قضيب ذكريّ على ما درجت عليه شعوب أخرى في بناء أماكنها المقدّسة إذ يستدعي جميعها حضور «**رموز ذكريّة كالجبل والشجرة والنصْب الحجريّ والبرج والوتد ونحوها**»[191]، وبهذا

(189) ويشير طيّب تيزيني (مشروع رؤية جديدة، ج2، ص284) إلى أنّ العرب «أقاموا بيوتهم [معابدهم] على الروابي وفي الأماكن المرتفعة لأنّ من شأن ذلك أن يقوم بوظيفتين، التذكير بالبدء (الأوّل الأزليّ) المرتفع الذي انبثقت منه الآلهة والتحمت به أوّلاً والمحافظة على الاتّصال الدائم بالقوى الكونيّة الكبرى وتنظيم مهمّاتها ووظائفها. وثانياً أنّ (السماء) التي انبثقت من الرابية الأرضيّة مجسّدة بـ(البيت) أو (المعبد العالي)...وتصوّر العلوّ هذا مارس دوراً أسطوريّاً لاهوتيّاً وعمرانيّاً فنّيّاً هامّاً. فاتّساقاً مع (الرابية البدئيّة) أو (العلوّ البدئيّ)، انتشرت في العالم العربيّ القديم الأبنية العالية أو ذات القِبَاب المتنوّعة الأشكال، تلك التي مثّلت مراكز العبادة... فالأهرامات في وادي النيل وبرج بابل وقِبَاب المعابد والهياكل وبناء هذه الأخيرة على الجبال والمرتفعات في بلاد الشام والجزيرة العربيّة (اليَمَن خصوصاً) وشمال إفريقيّة، كلّ ذلك يمثّل تعبيراً عن ذلك التصوّر (الإلٰهيّ الكونيّ). ونحن نواجه الزاقورات بوصفها أشكالاً أولى لأماكن العبادة، وقد تحوّلت في العصور اللّاحقة إلى أشكال أخرى، ولكن دون أن تفقد دلالة (العلوّ). فقِبَاب الكنائس والمساجد، وكذلك (المئذنة) جسّدت ذلك التحوّل، الذي حافظ، بمعنى ما، على دلالته تلك».

(190) الهَنُ «كناية عن الفَرْج والذكَر...، ومنه الحديث: أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ هَنِي، يعني الفرج. والحديث: مَنْ تَعَزّى بِعَزَاءِ الجَاهِلِيَّةِ فَأَعِضُّوهُ بِهَنِ أَبِيهِ وَلاَ تَكْنُوا، أي قولوا له: عُضَّ أيْرَ أبِيك. وحديث أبي ذرّ: هَنٌ مثل الخشَبة غَير أنّي لا أُكنّي، يعني أنّه أفصح باسمه». انظر: النوويّ، شرح صحيح مسلم، ج16، ص29؛ ابن الأثير الجَزْريّ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج5، ص277.
وبشأن حديث أبي ذرّ، انظر: ابن حَبّان البستي، صحيح ابن حَبّان، ج16، ص80.

(191) يقول جيلبير دوران (الأنثروبولوجيا...، ص224): «الآلهة تستدعي مكاناً مقدّساً... واللّوازم الأوّليّة لهذا المكان المقدّس هي الماء والشجرة المقدّسة والحجر المنتصب... =

يكون «**البَتِيل**» مختلفاً تمام الاختلاف عن «**بيت إيل**» التوراتي اختلافه عن «**بيت الله**» أي بناء الكَعْبَة[192].



الصورة رقم 1: نصب على قبر ثموديّ عثر عليه بمدائن صالح شمال يَثْرِب يمثل رجلاً بلباس الإحرام

= ويمكن للاثنين الأخيرين فقط أن يكونا تشخيصاً له... إذ غالباً ما يرتبط النُّصب المقدّس شكلا ومادّة بالمسلّة الحجرية أو بالوتد الخشبي... فالمكان المقدّس يحتوي على رموز ذكريّة كالجبل والشجرة والنُّصب الحجريّ والبرج والوتد ونحوها...».

(192) ماثل بعض المستشرقين بين (بيت إيل) و(بيت الله) دون إيراد أدلّة عن ذلك، ومن أولئك المستشرق لامنس.

Cf. Lammens: *L'Islam...*,op. cit., p.24.

3 ـ في علاقة المَيْسِر بالخمر

يبدو من القُرآن أنّ للخمر علاقة وطيدة بالمَيْسِر قد تكون حجبتها عنّا الأخبار، إلّا أنّه يمكن استشفافها من أقوال بعض الشعراء الجاهليّين الذين أطنبوا في إقران المَيْسِر بالخمر[193]. فمن ذلك قول أربد بن قيس الجعفريّ العامريّ شاكياً لوم زوجتيه على لهوه قارناً المَيْسِر بالخمر [الطويل]:

وَقَـدْ أَشْـعَـرَتْـنِـي جَـارَتَـايَ مَـلَامَـةً عَلَى اللَّهْوِ يَوْماً فِي القِدَاحِ وَفِي الخَمْرِ
وَعَـقْـرِي لأَصْـحَـابِـي الـغَـدَاةَ مَـطِـيَّـتِـي إِذَا أَرْمَـلُـوا زَاداً بِـأَبْـيَـضَ ذِي أَثْــرِ[194]

ومن ذلك أيضاً قول الصحابيّ ضِرَار بن الأَزْوَر (ت 11 هـ) [المتقارب]:

خَـلَـعْـتُ الـقِـدَاحَ، وَعَـزْفَ الـقِـيَـانِ وَالـخَـمْــرَ تَـصْـلِـيَـةً وَابْـتِـهَــالَا
وَكَــرِّي (الـمُـحَـبَّـرَ) فِــي غَـمْــرَةٍ، وَجَـهْـدِي عَـلَـى الـمُـسْـلِـمِـينَ الـقِـتَـالَا
فَـيَــا رَبُّ ! لَا أُغْـبَـنَــنْ بَـيْـعَـتِــي فَـقَـدْ بِـعْـتُ أَهْـلِـي وَمَـالِـي بِــدَالَا[195]

وهي الصورة التي تواصلت بعد الإسلام على غِرار ما جاء عند الأَخْطَل في قوله [الوافر]:

---

(193) الشواهد متعدّدة ومبثوثة في ثنايا هذا البحث. لكن ما يهمّنا بالخصوص هو سرّ العلاقة بين المَيْسِر والخمر فيما يتعدّى الاشتراك في البُعد الدينيّ المحض. فقد ورد في نقش سبئيّ لفظ 𐩭𐩣𐩧 (خمر) بمعنى أعطى ووهب (بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنيّة القديمة**، النقش 2 (كوربوس 2)، السطر 6، ص129). فإذا ما كان عرب وسط الجزيرة متابعين لإخوانهم في الجنوب في اعتماد هذا المعنى، وهو ما يؤشّر عليه ارتباط الخمر بالكَرَم في الشعر الجاهليّ، ناهيك عن تسمية العرب شجر العنب الذي يستخرج منه الخمر كَرْماً؛ فإنّه يجوز لنا أن نفترض أنّ العلاقة بين الخمر والمَيْسِر ربّما كانت أمتن ممّا نتصوّر وأنّ تحريم الإسلام لهما معاً قد يكون له بُعْد اقتصاديّ (لا ننسَ أنّ التجارة مشتقّة من فعل تَجَرَ بمعنى باع الخمر، والتاجر هو الخمّار تخصيصاً) وذلك لتعلّق كليهما بالإنفاق والتبذير المانع لمراكمة الثروات عند فئة محدودة قد تستغلّ لإملاء الإرادة في حقل الشأن العامّ، أي ارتباطهما بالمسألة السياسيّة.

(194) **أشعار العامريّين الجاهليّين**، ص74.

(195) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب**، ج2، ص203.

وَلَسْتُ بِصَائِمٍ رَمَضَانَ طَوْعاً وَلَسْتُ بِآكِلٍ لَحْمَ الأَضَاحِي
وَلَسْتُ بِقَائِمٍ كَالعَيْرِ أَدْعُو قُبَيْلَ الصبْحِ: حَيَّ عَلَى الفَلَاحِ
وَلكِنِّي سَأَشْرَبُهَا شَمُولاً وَآكُلُ مَا تَفُوزُ بِهِ قِدَاحِي[196]

وقد قدّمت عدّة تفسيرات لعلاقة الخمر بالطّقوس الدينيّة لم تخرج عُموماً عن رؤيتين:

- التفسير النفسي الاجتماعيّ الذي يتبنّاه جورج دوميزيل (*Georges Dumézil*) مثلاً حين يشير إلى أهميّة الخمور في كثير من الشعائر الدينيّة لدى عدد من الشعوب مركّزاً على الدور الكبير الذي يلعبه الإفراط في الشراب والسكر الجماعيّ عند القبائل الجرمانيّة خلال الولائم الطقوسيّة بهدف «**إيجاد رابط وجداني بين المشاركين وتغيير واقع الإنسان الأليم**»[197].
- التفسير الدينيّ الأسطوريّ الذي يربط «**صورة الخمر بطقوس الدين**» حيث إنّ «**الخمر إمّا شراب الآلهة، وإمّا دم الإله الذي صُرِع، يشربه عابدوه لتحلّ فيهم روحه وقواه**»[198].

وإذا ما كان التفسير الأوّل يدخل في باب ما نطلق عليه اسم الإناسة العفويّة (*L'anthropologie spontanée*) بوصفه تفسيراً مباشراً في متناول كلّ الناس لا يستحقّ عناء تحليل، فإنّ التفسير الثاني يبدو أكثر تماسكاً من حيث وجود ما يسنده في التراث الدينيّ للمنطقة العربيّة إذ كانت «**الخمرة شراب الآلهة عند الفينيقيّين والبَابِلِيّين**»[199] وكانوا يحتفلون بما يسمّى «**عيد صنع الخمرة في بداية السنة الخريفيّة... وكان هذا الاحتفال يجري عند ظهور الهلال في موسم الاعتدال الخريفيّ بإراقة الخمرة الجديدة لاستنزال مطر الشتاء... وكان الكهنة**

(196) وحول هذه الأبيات يقول ابن قُتَيْبَة (كتاب الأشربة، ص80): «**ولم أسمع أحداً من الإسلاميين ذكر أنّه تقامر بالقِداح فأفحش إفحاش الأَخْطَل**».

(197) Dumézil (Georges): *Mythes et dieux des Germains*, p.109.

(198) البطل، **الصورة في الشعر العربيّ**، ص203.

(199) الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص116.

يتعاطون شُربها لأنّها تفكّ عُقد اللّسان وتحقّق حالة من النشوة والتخيّل تورث انطباعاً بأنّها ناجمة عن تأثير قوى غيبيّة»(200). كما يسنده أيضاً التراث المسيحيّ، إذ تُغري العلاقة الموجودة في المسيحيّة بين الخمر والدم، بوصف الخمر دمَ المسيح المسفوح من أجل البشريّة كما يقول الكتاب المقدّس(201)، بالقول بأنّ الجاهليّين ربّما كانوا يسقون آلهتهم دم الجَزور الّتي تُلطّخ بها الأنصاب، فيما هم يشربون ما يوازيها رمزيّاً (الخمر). وقد يكون هذا من أسباب ربط القُرآن بين المَيْسِر والخمر، لكن هذا الاستنتاج يبقى أوليّاً ومبتسراً ما لم يدعم بإثباتات عدا تلك التي نجدها في الشعر الجاهليّ حين يقرن بين المَيْسِر والخمر في صورة المُياسر المُبذِّر أمواله في المَيْسِر وشُرب الخمر(202).

وسواء أخذنا بالتفسير الأوّل أو الثاني، فإنّه يمكن القول إجمالاً أنّ تعاطي الخمر في طقس المَيْسِر كان مدعاة لإضفاء أجواء قدسيّة عليه، فهي تجعل شاربيها في حالة نفسيّة قريبة من الانجذاب الروحيّ وتساعد على الاقتراب من عالم الغيب والآلهة وأرواح الأسلاف من خلال السُّكْر الجماعيّ الذي تشارك فيه الآلهة أيضاً من خلال صبّ الخمر على تماثيلها وأنصابها(203). وقد يكون هذا

---

(200) الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص101.

(201) جاء في إنجيل مرقس: **﴿وَفِيمَا هُمْ يَأْكُلُونَ أَخَذَ يَسُوعُ خُبْزًا وَبَارَكَ وَكَسَرَ وَأَعْطَاهُمْ وَقَالَ: خُذُوا كُلُوا هَذَا هُوَ جَسَدِي. ثُمَّ أَخَذَ الكَأْسَ وَشَكَرَ وَأَعْطَاهُمْ فَشَرِبُوا مِنْهَا كُلُّهُمْ وَقَالَ لَهُمْ: هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ﴾ (مرقس 14: 22-24)**.

(202) ورغم عدم وجود إثباتات قويّة لما نطرحه فإنّنا لا نأخذ بالتفسيرات «العفويّة» ذات الخلفيّة الدينيّة الإسلاميّة، فالبداهة لا يمكن أن تكون مصدر معرفة أنثروبولوجيّة، وما أكثر الحقائق الإناسيّة التي تجافي الحسّ البدهيّ (*le sens commun*). من هنا فنحن لا نأخذ مثلاً بطرح محمّد الطّاهر بن عاشور (**تفسير التحرير والتنوير**، ج2، ص280) حين يبرّر إقران القُرآن المَيْسِر بالخمر في آية التأثيم بقوله: «**وذُكر في هذه الآية المَيسِر عطفاً على الخمر ومخبراً عنهما بأخبار متّحدة، فما قيل في مقتضى هذه الآية من تحريم الخمر أو من التنزيه عن شربها يقال مثله في المَيسِر، وقد بان أنّ المَيسِر قرين الخمر في التمكّن من نفوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يَلْهُون به، وكثيراً ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشّواء عند شرب الخمر**».

(203) يشير النعيمي (**الأسطورة في الشعر العربيّ قبل الإسلام**، ص236-237) إلى ما للخمر من قداسة في نفوس عرب الجاهليّة وخاصّة «**أهميتها في إتمام تأدية الشعائر الوثنية في** =

البُعْد للخمر هو لُبّ ما أشار إليه الحديث النبويّ حين ربط مباشرة بين إدمان الخمر وعبادة الأوثان، فقد رُوي عن النبيّ قوله: «**مَنْ مَاتَ وَهُوَ مُدْمِنُ خَمْرٍ لَقِيَ اللهَ وَهُوَ كَعَابِدِ وَثَنٍ**»(204).

4 ـ في علاقة المَيْسِر بالسوَائِب

لقد كان المَيْسِر بكلّ تأكيد طقساً دينيّاً مخصوصاً بالإبل، وهو ما يجعل منه نُظَيْمَة ثقافيّة معرفيّة حيّة وفاعلة في حياة العرب وعقليّتهم عشيّة ولادة الإسلام، بل هي نُظَيمة مرتبطة ومتفاعلة كأشدّ ما يكون الارتباط والتفاعل مع المحيط الطّبيعيّ للعرب باعتبار الجَمَل من أهمّ عناصر ذاك الارتباط وذاك التفاعل بين المعطى المجاليّ والمُعطى المعيشيّ للعرب، وبالتالي الأساس الأهمّ لنظامهم الثقافيّ المعرفيّ.

فإذا ما وضعنا في الاعتبار أنّ الإبل كانت المصدر الأساسيّ للحياة والبقاء لمعظم العرب قبل الإسلام، إذ كانت «**سفينة الصحراء**» الضروريّة حتماً للتّواصل الداخليّ بين الجماعات العربيّة والتواصل الخارجيّ مع الشعوب المجاورة إضافة إلى كونها المصدر الرئيسيّ للغذاء، فإنّنا لا نستغرب أن

= الحجّ، وذلك ما يستشفّ من أبيات أبي ذؤيب الهُذَليّ إذ يقول [الطويل]:

سُلافَةُ رَاحٍ ضَمَّنَتْهَا إِدَاوَةٌ ... مُقَيَّرَةٌ رِدْفٌ لآخِرَةِ الرَّحْلِ

فَجَاءَ بِهَا كَيْمَا يُوَافِيَ حِجَّةً ... نَدِيمُ كِرَامٍ غَيْرُ نِكْسٍ وَلَا وَغْلِ

فَبَاتَ بِجَمْعٍ ثُمَّ تَمَّ إِلَى مِنىً ... فَأَصْبَحَ رَأْداً يَبْتَغِي المَزْجَ بِالسَّحْلِ

فَجَاءَ بِمَزْجٍ لَمْ يَرَ النَاسُ مِثْلَهُ ... هُوَ الضَّحْكُ إِلَّا أَنَّهُ عَمَلُ النَّحْلِ

وكان إخراجها من دنّها يتمّ بشعائر خاصّة، وبمباركة من حارسها أو كاهنها، كما يقول الأعْشَى [الطويل]:

إِذَا بُزِلَتْ مِنْ دنّهَا فَاحَ رِيحُهَا ... وَقَدْ أُخْرِجَتْ مِنْ أَسْوَدِ الجَوْفِ أَدْهَمَا

لَهَا حارِسٌ مَا يَبْرَحُ الدهْرَ بَيْتَهَا ... إِذَا ذُبِحَتْ صَلَّى عَلَيْهَا وَزَمْزَمَا».

(204) سنن ابن ماجه، ج2، ص1120 (الحديث رقم 3375)؛ المقدسيّ، الأحاديث المختارة، ج10، ص330 (الحديث رقم 356).

يكون الاهتمام الفائق بها قد أفضى إلى نُشوء طائفةٍ من الطّقوس والمعتقدات حولها. وفي هذا الإطار تُفهم المعتقَدات المرتبطة بالطّقوس القُربانيّة(205): الفَرَعَة(206) والعَتِيرَة الرجَبِيَّة(207)والبَلِيَّة(208)

(205) يشير الواحديّ مثلاً (أسباب النزول، ص26) إلى أنّ الآية ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: 168] «نزلت في ثَقِيف وخزاعة وعامر بن صَعْصَعة حرّموا على أنفسهم من الحَرْث والأنعام، وحرّموا البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي».

(206) «الفَرَعَة: هو أوّل نِتاج البهيمة كانوا يذبحونه ولا يملكونه رجاء البركة في الأمّ وكثرة نسلها، هكذا فسّره أكثر أهل اللّغة وجماعة من أهل العلم منهم الشافعيّ وأصحابه. وقيل: هو أوّل النّتاج للإبل، وهكذا جاء تفسيره في البُخَاريّ ومسلم وسُنَن أبي داود والترمِذيّ، وقالوا: كانوا يذبحونه لآلهتهم. فالقول الأوّل باعتبار أوّل نِتاج الدابّة على انفرادها، والثاني باعتبار نِتاج الجميع وإن لم يكن أوّل ما تنتجه أمّه. وقيل: هو أوّل النّتاج لمن بلغت إبله مائة يذبحونه، قال شَمَّر: قال أبو مالك: كان الرجل إذا بلغت إبله مائة قدّم بكراً فنحره لصنمه ويسمّونه فَرَعاً» (الشوكانيّ، نيل الأوطار، ج5، ص233). وينقل الألُوسيّ (بلوغ الأرب، ج3، ص40) حول الفَرَع: «كان أهل الجاهليّة يذبحونه لأصنامهم ثمّ يأكلونه ويلقى جلده على الشجر... ويقال إنّ الفَرَع ذِبْحٌ كانوا إذا بلغت الإبل مائة يعتر منها بعيراً كلّ عام ولا يأكل منه هو ولا أهل بيته... وكانوا إذا أرادوا نحره زيّنوه وألبسوه». ويستشهد الزبَيْدِيّ (تاج العروس، مادّة فرع) على الفرع بقول شاعر مجهول [البسيط]:

إذْ لَا يَزَالُ قَتِيلٌ تَحْتَ رَايَتِنَا   كَمَا تَشَحَّطَ سَقْبُ النَّاسِكِ الفَرَعُ

ويشير إلى أنّ التفريع «كان المسلمون يفعلونه في صدر الإسلام، ثمّ نُسِخ».

(207) يقول ابن حَجَر العسقلاني (فتح الباري، ج9، ص598): «العَتِيرَة هي الرجَبِيَّة، ذبيحة كانوا يذبحونها في الجاهليّة في رَجَب يتقرّبون بها لأصنامهم. وقال آخرون: العتيرة المُنذَر كانوا ينذرونه: من بلغ ماله كذا أن يذبح من كلّ عشرة منها رأساً في رَجَب، وذكر ابن سِيدَه في العتيرة أنّ الرجل كان يقول في الجاهليّة إن بلغ إبلي مائة عترت منها عتيرة». وترجع الأسطورة العربيّة سنّ العَتَائِر إلى الجدّ السابع لعدنان واسمه (بورا) وكنيته (عِتْرُ العتائر)، كما ترجع سنّ الرجَبِيَّة إلى أبيه (شوحا) وكنيته (سعد رَجَب). انظر في ذلك مثلاً: تاريخ الطّبريّ، ج2، ص30.

(208) في اللّسان (ج14، ص83 مادّة بلا): «ناقة بليّة: يموت صاحبها، فيحفر لديها حفرة وتشدّ رأسها إلى خلفها وتُبْلَى، أي تُترك هناك لا تُعلف ولا تُسقى حتّى تموت جوعاً وعطشاً. كانوا يزعمون أنّ النّاس يُحشرون يوم القيامة ركباناً على البلايا، أو مشاة إذا لم تُعكس مطاياهم على قبورهم، قلت: في هذا دليل على أنّهم كانوا يرون في الجاهليّة البعث والحشر =

والـمُـعَـنَّـى[209] ....

= بالأجساد». وكان ابن حبيب (المحبّر، ص322) يرى أنّ «أكثر العرب يؤمنون بالبعث... وكانوا يؤمنون بالحساب». وجاء عند نَشْوَان الحِمْيَريّ (الحُوْر العِين، ص135) أنّ «العرب سمّت البَلِيَّة أيضاً: المَصْبُورَة، بمعنى المحبوسة على الموت. ومنه قولهم: قُتِل صبراً، إذا حُبِس على القتل حتّى يقتل. والبليّة: الفرس أو الناقة تُحبس عند قبر صاحبها ولا تُعلف ولا تُسقى حتّى تموت، وهي من سنن الجاهلية على موتاهم، ليركبها صاحبها يوم البعث، وكانوا يرون ذلك ديناً. قال جريبة ابن أشيم الفقعسي يوصي ابنه [الكامل]:

يَـا سَـعْـدُ إمَّـا أَهْـلَـكَـنَّ فـإنَّـنِـي ... أُوصِـيـكَ إنَّ أَخَـا الـوَصَـاةِ الأَقْـرَبُ

لَا تَـتْـرُكَـنَّ أَبَـاكَ يَـعْـثُـرُ خَـلْـفَـهُـمُ ... تَـعِـباً يَـخِـرُّ عَـلَـى الـيَـدَيْـنِ وَيَـنْـكُـبُ

وَأَقِـلَّ لِـي مِـمَّـا تَـرَكْـتُ مَـطِـيَّـةً ... فِـي الـهَـامِ أَرْكَـبُـهَـا إِذَا مَـا رُكِّـبُـوا»

ويورد الألُوسيّ (بلوغ الأرب، ج2، ص308) أيضاً للشّاعر الجاهليّ جريبة الفقعسيّ موصياً ابنه سعداً [الطويل]:

إِذَا مِـتُّ فَـادْفِـنِّـي بِـحَـرَّاءَ مَـا بِـهَـا ... سِـوَى الأَصْـرَخَـيْـنِ أَوْ يُـفَـوِّزَ رَاكِـبُ

فَـإِنْ أَنْـتَ لَـمْ تَـعْـقِـرْ عَـلَـيَّ مَـطِـيَّـتِـي ... فَـلَا قَـامَ فِـي مَـالٍ لَـكَ الـدَّهْـرَ حَـالِـبُ

وكذلك للشّاعر الجاهليّ عَمْرو بن زيد بن المتمنّي يوصي ابنه [الكامل]:

أَبُـنَـيَّ زَوِّدْنِـي إِذَا فَـارَقْـتَـنِـي ... فِـي الـقَـبْـرِ رَاحِـلَـةً بِـرَحْـلٍ قَـاتِـرِ

لِـلْـبَـعْـثِ أَرْكَـبُـهَـا إِذَا قِـيـلَ اظْـعَـنُـوا ... مُـسْـتَـوْثِـقِـيـنَ مَـعاً لِـحَـشْـرِ الـحَـاشِـرِ

مَـنْ لَا يُـوَافِـيـهِ عَـلَـى عَـيْـرَانَـةٍ ... وَالـخَـلْـقُ بَـيْـنَ مُـدَفَّـعٍ أَوْ عَـاثِـرِ

وللشّاعر الجاهليّ عُوَيْمر النَّبهاني [الكامل]:

أَبُـنَـيَّ لَا تَـنْـسَ الـبَـلِـيَّـةَ إِنَّـهَـا ... لِأَبِـيـكَ يَـوْمَ نُـشُـورِهِ مَـرْكُـوبُ

وتفرّد أبو زيد القُرَشيّ (جمهرة أشعار العرب، ص73) بالإشارة إلى أنّ البليّة كانت تفقأ عيناها ويُقطَع حِفْشها أي حياؤها (جهازها التناسلي): «تُفقأ عيناها ويُطرح حِفْشُها ويلذعون وجهها فلا تزال عند قبره حتّى تموت ويُحفر لها قدر ما يغيب قوائمها».

(209) جاء في اللّسان (ج15، ص107، مادّة عنا): «المُعَنَّى: جمل كان أهل الجاهليّة ينزِعون سناسِنَ فِقرته، ويَعقرون سنامه لئلّا يُركب ولا يُنْتَفع بظهره. قال اللّيث: كان أهل الجاهليّة إذا بلَغت إبل الرجل مائة، عمدوا إلى البعير الذي أَمْأَتَ به إبله، فأَغْلقوا ظَهْرَه لئلّا يُرْكَب ولا يُنْتَفَع بظَهْره ليُعرف أنّ صاحِبَها مُمْءٍ. وإغلاق ظهره أن يُنزع منه سناسن من فقرته ويُعقر سنامه. قال ابن سِيدَه: وهذا يجوز أن يكون من العناء الذي هو التعب، فهو بذلك من المعتلّ بالياء، ويجوز أن يكون من الحَبْسِ عن التصرّف فهو على هذا من المعتلّ بالواو».

والنَّقِيعَة[210] والمُفَقَّأ والمُعَمَّى[211] والرَّعْلَاء[212] والرِّيَاس[213]، وتلك المرتبطة

---

(210) يظهر أنّ العرب كانوا ينحرون أسمن النِّياق المنهوبة لرفع التحريم عن بقيّة الأسلاب. جاء في اللّسان (ج8، ص362، مادّة نقع): «**النقيعةُ: ما نُحِرَ من النهبِ قبل أن يُقْتَسَم. قال** [الكامل]:

مِيلُ الذرَى لُحِبَتْ عَرَائِكُهَا لَحْبَ الشِّفَارِ نَقِيعَةَ النَّهْبِ

وانْتَقَعَ القومُ نَقيعةً أي ذَبَحوا من الغنيمةِ شيئاً قبل القَسْم. ويقال: جاؤُوا بناقةٍ من نَهْبٍ فنحروها... **ويقال: كلّ جَزُورٍ جَزَرْتَها للضِّيافةِ، فهي نَقِيعةٌ. يقال: نَقَعْتُ النقِيعةَ وأَنْقَعْتُ وانْتَقَعْتُ أي نَحَرْتُ... وربّما نَقَعُوا عن عدّةٍ من الإبل إذا بَلَغَتْها جَزُوراً أي نحروه، فتلك النقِيعةُ؛ وأنشد** [البسيط]:

مَيْمُونَةُ الطَّيْرِ لَمْ تَنْعِقْ أَشَائِمُهَا دَائِمَةُ القِدْرِ بِالأَفْرَاعِ وَالنَّقُعِ».

(211) يروي الجَاحِظ (**الحيوان**، ج1، ص21) أنّ العرب «**كانوا إذا كثُرتْ إبلُ أحدِهم فَبَلَغَت الألف، فقؤوا عَينَ الفحْل، فإنْ زادَت الإبلُ على الألف فقؤوا العينَ الأخرى، وذلك المُفَقَّأ والمُعَمَّى اللذان سمعت في أشعارهم. قال الفرزدق** [الوافر]:

غَلَبْتُكَ بِالمُفَقِّئِ وَالمُعَمَّى وَبَيْتِ المُحْتَبِي وَالخَافِقَاتِ

وكانوا يزعمون أنّ المفقأ يطرد عنها العين والسَّوَاف والغارة، فقال الأوّل [الطويل]:

فَقَأْتُ لَهَا عَيْنَ الفَحِيلِ عِيَافَةً وَفِيهِنَّ رَعْلَاءُ المَسَامِعِ وَالحَامِي

الرعلاء: التي تُشَقّ أذنها وتترك مدلّاة، لكرمها». وفي الأمثال: «**عنده من المال عائرة عين**»، ذلك «**أنّهم كانوا إذا كثر عدد المال فقؤوا عين بعير دفعاً لعين الكمال**» (الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص6). ويورد السهَيليّ (**الروض الأنُف**، ج1، ص167) قول الراجز في ذلك [الرجز]:

وَكَانَ شُكْرُ القَوْمِ عِنْدَ المِنَنِ كَيُّ الصَّحِيحَاتِ وَفَقْأُ الأَعْيُنِ

(212) هي الناقة من خيار المال تشقّ أذنها فتعلق في مؤخّرها وتترك تَنُوس علامة على تخليتها فلا يمنع أحد من حلبها والانتفاع بلبنها. جاء في اللّسان (ج11، ص288، مادّة رعل): «**الرعْلاء: التي شُقَّت أذنها شقّاً واحداً بائناً في وسطها فَنَاسَتْ الأذن من جانبيها... والرَّعْلُ جمع رعلاء، أي لا تمتنع من أحد... والمُرَعَّل: خيار المال. قال الشاعر [الطويل]**:

أَبَأْنَا بِقَتْلَانَا وَسُقْنَا بِسَبْيِنَا نِسَاءً وَجِئْنَا بِالهِجَانِ المُرَعَّلِ

(213) جاء عند الأزهريّ (**تهذيب اللّغة**، مادة راس) **أنّ الرِّيَاس هي الإبل تشقّ أنوفها عند الأنصاب فيكون لبنها للرّجال دون النساء، واستشهد ببيت للطِّرِمَّاح يصف ذئباً [مديد]**:

كَغَرِيٍّ أَجْسَدَتْ رَأْسَهُ فُرُعٌ بَيْنَ رِيَاسٍ وَحَامِ

الغَرِيّ: النصب الذي دُمِّيَ من النُّسُك، أي من كثرة الدماء المراقة عليه. الحامي: الفحل الذي حمى ظهره.

بالإبل المسيَّبة الموقوفة على الآلهة: البَحِيرَة[214] والسائِبَة[215] والوَصِيلَة[216] والحَامِي[217] التي حرّمها الإسلام في سياق ضربه أسس الاجتماع الجاهليّ إذ جاء في القُرآن: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: 103].

ونلاحظ هنا أنّ ورود تحريم السوَائِب[218] في الآية 103 من سورة المائدة

---

(214) «البَحِيرة: هي الناقة إذا نتجت خمسة أبطن نظروا إلى الخامس فإن كان ذكراً ذبحوه فأكله الرجال دون النساء، وإن كان أنثى جدعوا آذانها فقالوا هذه بَحِيرة». (تفسير ابن كثير، ج2، ص108). وجاء عند القُرطبيّ (تفسير القرطبيّ، ج6، ص336): «البَحِيرة لغة هي الناقة المشقوقة الأذن. يقال: بحرتُ أذن الناقة أي شققتها شقّاً واسعاً، والناقة بَحِيرة ومَبْحُورة. وكان البَحْر علامة التخلية. وفي الصحيح عن سعيد بن المُسَيّب: البَحِيرة هي التي يُمنع درّها للطّواغيت فلا يحتلبها أحد من الناس». ويشير اللّسان (ج1، ص523، مادّة صرب) إلى تسمية البَحِيرة (صَرْبَى).

(215) جاء في اللّسان (ج1، ص523، مادّة صرب): «قال محمّد بن إسحاق: السائبة هي الناقة إذا ولدت عشر إناث من الولد ليس بينهنّ ذكر سُيّبت فلم تُرْكَب ولم يُجَزّ وبرها ولم يُحلب لبنها إلاّ لضيف... وقال السدّي: كان الرجل منهم إذا قُضِيت حاجته أو عُوفِيَ من مرض أو كثُر ماله سيّب شيئاً من ماله للأوثان، فمن عرض له من الناس عُوقب بعقوبة في الدنيا». وجاء عند الألُوسيّ (بلوغ الأرب، ج3، ص37): «وقيل هي التي تسيّب للأصنام فتعطى للسَّدَنَة ولا يطعم من لبنها إلاّ أبناء السبيل ونحوهم».

(216) هي حسب اللّسان (ج11، ص729، مادّة وصل): «الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن وهي من الشاء التي ولدت سبعة أبطن عناقين عناقين فإن ولدت في السابع عناقاً قيل وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأمّ إلاّ الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة».

(217) «وأمّا الحامي فقال العوفي عن ابن عبّاس قال: كان الرجل إذا لقح فحله عشراً قيل: حام، فتركوه... وعن ابن عبّاس: وأمّا الحامي، فالفحل من الإبل إذا ولد لولده قالوا حَمَى هذا ظهره فلا يحملون عليه شيئاً ولا يجزّون له وبراً ولا يمنعونه من حمى رعي ومن حوض يشرب منه وإن كان الحوض لغير صاحبه. وقال ابن وهب: سمعت مالكاً يقول: أمّا الحام، فمن الإبل كان يضرب في الإبل فإذا انقضى ضِرابه جعلوا عليه ريش الطّواويس وسيّبوه» (تفسير ابن كثير، ج2، ص109).

(218) تشمل السوَائِب علاوة على الإبل ذات المواصفات الخاصّة كلّ ماشية تجاوز حدود حرم البيت المقدّس، إذ تغدو عندها ملكاً للحرم وتُحَرَّم على أصحابها. فقد جاء في خبر صنم الجَلْسَد: «الجَلْسَد: اسم صنم كان بحَضْرَمَوْت... تعبده كِنْدَة وحَضْرَمَوت... وكان للجَلْسَد حمى ترعاه سوامه وغنمه، وكانت هَوَافِي الغنم إذا رعت حمى الجَلْسَد حرّمت على أربابها» (ياقوت، معجم البلدان، ج2، ص151). =

مباشرة بعد تحريم المَيْسِر في الآيتين 90 و91 من نفس السورة ذو مغزى عميق يربط المَيْسِر بتلك الطّقوس المخصوصة بالإبل. وغنيّ عن البيان هنا أنّه كان يُعتقد أنّ التعرّض للسّوائب مَجْلَبة لعقوبات إلٰهيّة في الدنيا. وفي هذا المعنى يقول أحد الشعراء الجاهليّين [الوافر]:

عَقَرْتُمْ نَاقَةً كَانَتْ لِرَبِّي وَسَائِبَةً، فقُومُوا لِلعِقَابِ[219]

وهذا هو الإطار نفسه الذي نعتقد أنّ المَيْسِر يجب أن يُفهَم فيه بوصفه طقساً وثنيّاً ذا علاقة بالإبل المصدر الرئيسيّ للغذاء والثروة عند العرب الغابرة ومناط حياتهم[220].

لم يذكر القُرآن المَيْسِر بالاسم إلّا في مناسبتين وفي ثلاثة مواضع ضمن الآية 219 من سورة البقرة والآيتين 90 و91 من سورة المائدة، إلا أنّ الآية الثالثة من سورة المائدة تحرّم الاستقسام بالأَزْلَام في سياق تحريمها لجملة من الأطعمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ﴾ [المائدة: 3]، وهو أمر لا يمكن فهمه إلّا باعتبار أنّ المقصود به هو تحريم لحوم ما يُذبَح نتيجة استئمار الأَزْلَام[221] بما في ذلك ما يُذبَح في طقس المَيْسِر، وهو بلا شكّ من تنويعات الاستقسام بالأَزْلَام. وبهذا، نكون في هذه الآية أمام تحريم ضمنيّ لكنّه واضح للمَيْسِر بوصفه في آنٍ: ممّا

= كما جاء في خبر صنم الفَلْس: «**كان لطَيِّئ صنم يقال له الفَلْس... كأنّه تمثال إنسان. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه ويعترون عنده عتائرهم، ولا يأتيه خائف إلاّ أَمِنَ عنده، ولا يطرُد أحد طريدةً فيلجأ بها إليه إلاّ تركت له ولم تُخفَر حَوِيَّتُه**» (ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص60).

(219) **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص336.

(220) حول أهميّة الناقة في الشعر الجاهليّ وحيازتها أكثر من ألف اسم نعتيّ، راجع: ستيتكيفيتش (ياروسلاف)، **الاسم والنعت: اللّغة والاصطلاح في تسميات الحيوان ورموزه في الشعر العربيّ القديم**، ترجمة: حسنة عبد السميع، فصول، المجلّد 14، العدد 2، القاهرة 1995.

(221) راجع قصّة عبد المطّلب جدّ النبيّ ونحره مائة ناقة طعاماً لقومه بعد الاستئمار بالأَزْلَام، من بين أمثلة أخرى كثيرة.

يُهَلّ لغير اللّه به، وممّا يذبح على الأنصاب، وممّا تُستخدم فيه الأَزْلَام. أفلا تكون هذه هي الصورة الحقيقيّة للمَيْسِر من حيث هو طقس وثنيّ؟

بقطع النظر عمّا يطرحه هذا الإطار من إغراء بالبحث في تحريم الإسلام للطقوس الوثنيّة المرتبطة بالإبل (البَلِيَّة والعَتِيرَة والفَرَعَة والمُعَنّى والوصيلة والبَحِيرة والسائبة والحامي والمَيْسِر، إلخ)، بهدف ضرب الأسس الاقتصاديّة للاجتماع البدويّ في سبيل بناء اجتماع مدينيّ بديل، وهو ما يخرج عن إطار هذا البحث[222]، فإنّ ما يسترعي الانتباه هو تحريم القُرآن (المائدة، 90-91) لمجموعة طُقوس وثنيّة مترابطة فيما بينها (المَيْسِر والأَزْلَام والأنصاب والخمر)، مع تخصيص عنصرين منها فحسب وهما الخمر والمَيْسِر دون بقيّة العناصر بتعليل وَافٍ لسبب التحريم، أي إثارة العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر اللّه وعن الصلاة. كما يثير الانتباه أيضاً تخصيص آية أخرى (البقرة، 219) لتحريم نفس العنصرين فحسب دون بقيّة العناصر من جِهة، والإشارة إلى أنّ لهما ﴿مَنافع﴾ ولو أنّ ﴿إثمهما﴾ بوصفهما طقسين وثنيّين منافيين للتّوحيد علاوة طبعاً عن مفاسدهما الأخلاقيّة من منظور إسلاميّ، هو ﴿أكبر من نفعِهما﴾.

فمن خلال التخصيصيْن في إشارة القُرآن الصريحة إلى وجود منافع للخمر والمَيْسِر، يمكن القول أنّ تحريمهما لم يكن لِذاتِهما أو بسبب ارتباطهما بالطّقوس الوثنيّة فحسب، بل لارتباطهما على ما نرى بممارسات اجتماعيّة منغرسة بقوّة في الواقع الجاهليّ كان يتطلّبها السير الطّبيعي للمُجتمع المراد تغييره. ولعلّ إشارة القُرآن إلى منافع الخمر والمَيْسِر هي إشارة إلى هذا الأمر بالدرجة الأولى.

فإذا ما أضفنا إلى هذا كلّه ما يشير إليه أهل اللّغة من علاقة اشتقاقية لغويّة واضحة بين اصطلاح المَيْسِر وصِفَة اليُسْر بما هو انقياد ولِينٌ وسهولة وغنى[223]

---

(222) غنيّ عن البيان هنا أنّ أحد أهداف ضرب **مؤسسة الحُبُس** هو هدم موارد الكهنوت «الجاهليّ».

(223) لعلّ أحسن من عبّر عن هذا المعنى الشاعر الجاهليّ العَرَنْدَس الكلابيّ يمدح قوماً (ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص49) [البسيط]:

هَيْنُونَ لَيْنُونَ أَيْسَارٌ ذَوُو كَرَمٍ   سُوَّاسُ مَكْرُمَةٍ أَبْنَاءُ أَيْسَارِ

مَنْ تَلْقَ مِنْهُمْ تَقُلْ لَاقَيْتُ سَيِّدَهُمْ   مِثْلَ النجُومِ الَّتِي يَسْرِي بِهَا السَّارِي

مقابل العُسْر بما هو تمنّع وصعوبة وفقر[224]، فإنّه يمكننا بالتالي تركيب صورة أوليّة للمَيْسِر بوصفه **«قِمَار مُوسري العرب بالأزْلَام عند الأنصاب الّتي تُنحر عندها الإبل المتخاطر عليها في جوّ خمريّ»**.

ما معنى كلّ هذا إن لم يكن طقساً وثنيّاً يُهَلّ فيه بالقرابين للأوثان على الأنصاب بواسطة التساهُم بقِداح الأزْلَام في جوّ من اللّهو والغناء[225] وتعاطي الخمر لإضفاء البهجة والحبور؟

ألا تكون أجواء الشِّرْك المُحايثة للصّورة الّتي رسمناها، انطلاقاً من النّص القُرآنيّ، وراء تحريم هذا الطّقس الوثنيّ، وبالتالي تحريم جميع العناصر الداخلة فيه: الأزْلَام والأنصاب والخمر؟

وإذا ما ضربنا صفحاً عن منافع الخمر لخروجها عن موضوع البحث، فإنّ السؤال المطلوب الإجابة عنه هو: ما هي منافع المَيْسِر؟

إلّا أنّه يجدر بنا قبل تناول هذا الأمر، أن نعرّف المَيْسِر من حيث تقنياته بوصفه لعبة، لنقف على بعض العناصر الّتي قد تفيد في تقصّي حقيقته كما كان يَعِيهَا المُجتمع العربيّ الغابر وعياً معيشاً.

---

(224) جاء في اللّسان (ج5، ص295، مادّة يسر): **«اليَسْر: هو اللِّينُ والانقياد، وهوُ: السهل ضدّ العُسْرِ... واليُسْرُ واليَسارُ والمَيْسِرةُ: السهولة والغِنى...والياسِرُ: الجَزَّار. وقد يَسَرُوا أي نَحَرُوا. ويَسَرْتُ الناقة: جَزَّأْتُ لحمها. ويَسَرَ القوم الجَزور أي اجْتَزَرُوها واقتسموا أعضاءها... والياسِرونَ: الّذين يَلُونَ قِسْمَةَ الجَزور»**.

(225) هذا ما يستفاد على الأقلّ ممّا يرويه الزمخشريّ (**الفائق**، ج3، ص281) عن الصحابيّ عبد الله بن سلّام (ت 43 هـ)، وكان حَبْراً يهوديّاً أسلم، من أنّه وجد في التوارة أنّ الله خاطب النبيّ محمّداً بقوله: **«إنّما بعثتك لتمحو الخمر والمَيْسِر والمزامير والكنارات والخمر ومن طعمها»**.

الفصل الثالث

المَيْسِر لعبة: قواعدها ولوازمها وتقنياتها

«ونظام المَيْسِر ينبني على قاعدة الغُنْم بالغُرم».

الشيخ عبد السلام محمّد هارون(*)

1 ـ المَيْسِر: لعبة المتناهي نحو اللاّمتناهي

إنّ القول بأنّ المَيْسِر كان «**لعبة**» (*un jeu*) عند العرب أمر ثابت في تعريف المَيْسِر نفسه بأنّه «**لَعِب بالقِداح**» في قواميس اللّغة والتفاسير وكتب الأخبار، وهي تشير إلى أنّه يعتمد الحظّ ولا يشترط فيه توفّر مهارات خاصّة للّاعبين الذين يدخلون اللّعب وفوزهم أو خسارتهم طيّ الغيب المجهول.

إلّا أنّ القول باستخدام لعبة بهدف التعرّف على أمر مغيّب يحمل في طيّاته تناقضاً منطقيّاً. فمن جِهة أُولى، نجد أنّ كلّ لعبة هي بالضرورة محدودة من الناحية المبدئيّة نظراً لمحدوديّة العناصر المكوّنة لها. فاللّعبة في تعريفها العامّ هي سلسلة من العناصر الثابتة المحدودة التي لا يمكن تغييرها بالزيادة أو النقصان، وإلّا أضحى تتابع العمليّات الموافقة لتلك العناصر، حسب منطق معيّن يؤدّي إلى نتائج معروفة سلفاً، مغلوطاً منذ البداية، وبذلك تُضحي اللّعبة ذاتها بغير معنى.

ومقابل محدوديّة عناصر اللّعبة هذه، نجد من جِهة أخرى، أنّه لا مجال لإمكانيّة التنبّؤ بالنتائج إلّا داخل مجال غير محدود. فالتنبّؤ يهمّ أحداثاً لا حصر

(*) هارون، **المَيْسِر والأَزْلاَم**، ص43.

لها ممكنة الحدوث في أيّ لحظة بطريقة غير متوقّعة (أو بطريقة متوقّعة، وهو نفس الشيء عمليّاً إذا ما بقي اليقين غائباً). إلّا أنّ المفارقة تجعل ميزة ألعاب الحظّ، هذا التناقض المبدئيّ نفسه بين المحدود واللّامتناهي، ولذلك فهو ميزة الألعاب المستخدمة لغايات تنبُّئيّة كلعبة البصارة لاستطلاع الغيب، ولعبة الكوتشينة لمعرفة الحظّ، وقراءة البخت في بقايا فنجان القهوة[1]... وهو ما يدخل في إطاره أيضاً استخدام العرب للأزلام، سواء لاستكناه السلوك الواجب اتّخاذه حيال مسألة واستخارة الآلهة فيها، أو للعب المَيْسِر. ولئن كان المنطق في المطلق يقتضي أن يماثل اللّامتناهيَ (النتائج غير المتوقّعة) لامتناهٍ مثله على مستوى عناصر لعبة المَيْسِر، إلّا أنّنا نجد عناصر هذه اللّعبة محدودة جدّاً، فعدد القِداح المستخدمة في المَيْسِر وما تمثّله هذه القِداح من حظوظ محدودٌ، فيما نجد النتائج التي يمكن أن يتمخّض عنها اللّعب لامحدودة من حيث العدد.

إلّا أنّ هذا التناقض قد يكون أيضاً من أهمّ نقاط القوّة في المَيْسِر بوصفه منفذاً للمتناهي نحو اللّامتناهي، أي بصورة من الصور مَعْبراً للبشريّ المتناهي القدرة نحو الإلٰهيّ اللّامتناهي القدرة، وهو ما يؤكّد مبدئيّاً وجود بُعْد فلسفيّ دينيّ خَافٍ وراء هذه اللّعبة.

2 ـ المَيْسِر اللّعبة في المصادر

لئن أفاضت المصادر في الإشارة إلى لعبة المَيْسِر ومكوّناتها من حيث الكمّ، فإنّ إشاراتها كانت مُبَعثرة لا ينتظمها عقد، وهي مبثوثة في بطون الكتب على شكل شذرات متفرّقة لا مندوحة من فهمها أوّلاً، قبل إعادة تركيبها بما يضمن تكوين صورة عن اللّعبة وتقنياتها أقرب ما تكون إلى الشموليّة والدقّة. وقد جهدنا أيّما جهد في لملمة جملة العناصر الماديّة الضروريّة لانعقاد تلك الصورة المبتغاة للّعبة، وقمنا بجمع كلّ ما يتعلّق بقوانينها وتقنياتها وسلوك الخائضين فيها وأجوائها من بطون مصادر تراثيّة مختلفة، ولم نثبت إلّا ما اتّفقت عليه الغالبيّة العُظمى منها حيث وجدناها تُجمِع على ما يلي[2]:

---

(1) Wirth (Oswald): *Le Tarot des imagiers du moyen âge*, p.9.

(2) لبيان مدى العَنَت الذي يلاقيه الباحث في بيان حقيقة هذه اللّعبة، نكتفي بما يورده العلّامة =

1.2 ـ قِداح المَيْسِر:

هي عشرة[3] أسهم، أي قِداح. والقِدْح هو «العُود المنحوت من شجر النبع»[4] «إذا بَلَغَ فشُذِّب عنه الغصن وقُطِع على مقدار النبْل الذي يُراد من الطّول والقِصَر... وهو السهم قبل أن يُنَصَّل ويُرَاش»[5]. و«يسمّى القِدْح أوّل ما يُقطَع

= أبو عُبَيْد القاسم بن سلّام (غريب الحديث، ج3، ص469) حول اختلاف العلماء في هذا الأمر، بل وجهلهم ببعض جوانبه: «وكان أمر المَيْسِر أنّهم كانوا يشترون جَزوراً فينحرونها ثمّ يجزّونها أجزاء، وقد اختلفوا في عدد الأجزاء فقال أبو عَمْرو: على عشرة أجزاء، وقال الأصمعيّ: على ثمانية وعشرين جزءاً، ولم يعرف أبو عبيدة لها عدداً، ثمّ يُسهمون عليها بعشرة قِداح لسبعة منها أنصباء وهي: الفَذّ والتوْأَمُ والرقيب والنافسُ والحِلس والمُسْبِل والمُعَلّى، وثلاثة منها ليست لها أنصباء وهي: المَنِيح والسفِيحُ والوَغْد، ثمّ يجعلونها على يدي رَجُلٍ عَدْلٍ عندهم يُجيلها لهم باسم رجلٍ رجلٍ ثمّ يقسّمونها على قدر ما تخرج لهم السهام، فمن خرج سهمه من هذه السبعة التي لها أنصباء أخذ من الأجزاء بحصّة ذلك، وإن خرج له واحد من الثلاثة فقد اختلف الناس في هذا الموضع، فقال بعضهم: من خرجت باسمه لم يأخذ شيئاً ولم يغرم، ولكن يعاد الثانية ولا يكون له نصيب ويكون لغواً، وقال بعضهم: بل يصير ثمن هذه الجزور كلّه على أصحاب هؤلاء الثلاثة فيكونون مقمورين، ويأخذ أصحاب السبعة أنصباءهم على ما خرج لهم فهؤلاء الياسرون. قال أبو عُبَيْد: ولم أجد علماءنا يستقصون معرفة علم هذا ولا يدّعونه كلّه، ورأيت أبا عُبَيْدة أقلّهم ادّعاء لعلمه؛ قال أبو عبيدة: وقد سألت عنه الأعراب فقالوا: لا علم لنا بهذا، لأنّه شيء قد قطعه الإسلام منذ جاء، فلسنا ندري كيف كانوا ييسرون».

(3) تجمع المصادر على أنّ عدد القِداح عشرة (كما في تاريخ اليعقوبيّ، وعند القُرطبيّ وابن كثير في تفسيريهما، واللّحياني وابن منظور وابن قُتَيْبَة، وفي التذكرة الحمدونيّة، وفي نهاية الأرب، وفي الأغاني، وفي الإمتاع والمؤانسة، ...). وتشذّ ثلاثة مصادر فقط، على حسب علمنا، فتورد أنّها أحد عشر قِدْحاً (القلقشنديّ في صبح الأعشى، والأندلسيّ في نشوة الطّرب، وابن حبيب في المحبّر). إلّا أنّ هذا الخلاف لا يخصّ عدد القِداح الفائزة إذ هي عند الجميع سبعة، بل عدد القِداح الغُفْل أي تلك الّتي لا غُنْم ولا غُرم فيها (حسب المصادر، ولنا في هذا الأمر وجهة نظر أخرى)، فالأغلبيّة الساحقة من المصادر تجعلها ثلاثة (السفِيحُ والمَنِيح والوَغْد) إلّا القلقشنديّ وابن حبيب والأندلسي فيجعلانها أربعة (بإضافة المُضعّف أو المصَدّر)، بينما ينعقد الإجماع على أنّ عدد القِداح ذوات الأنصبة أو الفروض هو سبعة. وحسابيّاً (على ما سنثبته لاحقاً)، فإنّ عدد القِداح لا يكون إلّا عشرة.

(4) جواد عليّ، المفصّل، ج5، ص130.

(5) لسان العرب، ج2، ص554، (مادّة قِدْح).

ويُقضَب: قِطْعاً، والجمع: القُطُوع، ثمّ يُبْرَى فيسمّى: بَرِيّاً، وذلك قبل أنْ يُقَوَّم. فإذا قُوِّم، وآنَ له أن يُراش ويُنصَّل فهو: القِدْح. فإذا رِيشَ ورُكِّب نصْله صار سَهْماً»[6]. ويجمع القِدْح على **«قِداح وأَقْدُح وأقداح وأقاديح»**[7]. ويوصف القِدْح عادة إذا كان مخصّصاً للمَيْسِر بالصُّفرة والصلابة بحسب ما يُفهم من الشعر الجاهليّ حيث يقول طَرَفَة بن العبد يصف قِدْحاً من قِداح المَيْسِر [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ ... عَلَى النارِ، وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ[8]

وهو ما نجده أيضاً عند الشاعر الجاهليّ طُفَيْل بن كَعْب الغَنَوِيّ (ت 13 ق.هـ) [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَشْهُومِ الفُؤَادِ كَأَنَّهُ ... غَدَاةَ النَدَى بِالزعْفَرَانِ مُطَيَّبُ[9]

والصُّفرة المشترطة في قِداح المَيْسِر هي نتيجة تسخين **«صانع القِداح»** (ويسمّى أيضاً **«الباري»** و**«القدّاح»** و**«الماسخيّ»**)[10] لها على النار بعد نحتها من

---

(6) **لسان العرب**، ج2، (مادّة قِدْح)، ص556.

(7) نفسه.

(8) **ديوان طرفة بن العبد**، ص41. ضبحت الشيء: قرّبته من النار حتّى أثّرتْ فيه. والحوار والمحاورة: مراجعة الحديث. نظرت: انتظرت. المجمد: الذي لا يفوز في المَيْسِر. يقول: انتظرت فوز قِدْحي ونحن مُجتمعون على النار، وقد أودعته كفّ رجل معروف بالخيبة يفخر بخسارته في المَيْسِر.

(9) **ديوان طُفَيْل الغَنَويّ**، ص70.

(10) يدلّ على ذلك قول عُبَيْد الله الجَعْفيّ (ت 68 هـ) يشبّه خيلاً مغيرة بقِداح براها القَدّاح [الطويل]:

وَمَنزِلَةٍ يَا ابْنَ الزُّبَيْرِ كَرِيهَةٍ ... شَدَدْتُ لَهَا مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ أَسْرَجَا

لِفِتْيَانِ صِدْقٍ فَوْقَ جُرْدٍ كَأَنَّهَا ... قِدَاحٌ بَرَاهَا المَاسِخِيُّ وَسَحَّجَا

وجاء في اللّسان (ج3، ص55، مادّة مسخ): «**الماسخيُّ: القوّاس. وقال أبو حنيفة: زعموا أنّ ماسخةَ رجلٌ من أَزْد السَّراة كان قوّاساً؛ قال ابن الكَلْبِيّ: هو أَوّل من عمل القِسِيّ من العرب. قال: والقوّاسون والنبَّالون من أهل السراة كثير لكثرة الشجر بالسّراة؛ قالوا: فلمّا كثرت النسبة إليه وتقادم ذلك قيل لكلّ قوّاس ماسخيّ**». وبما أنّ «**المَسْخ تحويل خلْق إلى صورة أُخرى... وهو قلب الخلقة من شيء إلى شيء**» على ما يقول اللّسان، فإنّ القوّاس وهو نفسه صانع السهام/القِداح ربّما سُمِّي ماسخيّاً لمسخه عيدان =

أشجار «**الشَّوْحَط**» أو «**النَّبع**»[11] وهو ما يسمّى عمليّة «**الطّبخ**»[12] تقويما لأيّ اعوجاج فيها[13]. فقد كان القدّاح إذا قطع العود ترك عليه لحاءه يمظعه ماءه أي يُشربه كيلا يتصدّع، فإذا يبس أخذ القدّاح بعض الحَصَى فيدلكه به حتّى يتقشّر، ثمّ يليّنه بعد ذلك ويبريه قبل أن يقوِّمه على النار. وكانت عمليّة «**البَرْي**» تتمّ بآلة تسمّى «**المِبْرَاة**» مصنوعة من قرن كبش، وذلك بأن يدخل القدّاح القِدْح في آلة تسمّى «**الثقَاف**» وهي خشبة في رأسها ثقب يُدخل فيها القِدْح حتّى يثبت، ثمّ يُبرى بما يسمّى «**السَّفَن**» وهي «**قطعة خشناء من جلد ضبّ أو جلد سمكة يسحج بها القِدح حتّى تذهب عنه آثار المبراة**»[14]، فيأخذ القدّاح منه قليلاً قليلاً بالحكّ حتّى يتقوّم دون أن ينقطع. كما يُشترط في قِداح المَيْسِر أيضاً الخفّة، وفي هذا يقول لَبِيد بن ربيعة العامريّ مشبّهاً خِفّة حمار الوحش بقِدْح المَيْسِر الذي جعله القَدّاح خفيفاً [منسرح]:

= النبع قداحاً وأزلاماً، فهو الماسخيّ والمزلّم، أي الباري والخالق (ومنهما اسما اللّه: الباري والخالق، وقد مسخ اليهود قردة وخنازير في القُرآن).

(11) جاء في اللّسان (ج7، ص328، مادّة قِدْح): «**الشَّوْحَط: ضَرْبٌ من النَّبْع تتّخذ منه القياس وهو من شجر جبال السراة... نباته نباتُ الأَرْزِ قُضبان تسمو كثيرة من أصل واحد... واحدته شَوْحَطة. وروى الأزهري عن المبرّد أنّه قال: النّبْعُ والشّوحطُ والشّرْيان شجرة واحدة ولكنّها تختلف أسماؤها بكَرَم مَنابِتها، فما كان منها في قُلّة الجبل فهو النَّبْعُ، وما كان في سَفْحِه فهو الشِّرْيان، وما كان في الحَضِيضِ فهو الشَّوْحَط**».

(12) هذا ما يستفاد من أبيات أبي ميمون النَّضِر بن سلمة العجليّ في وصف خيل (ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص88) [السريع]:

«مِثْلَ قِدَاحِ النَّبْعِ مِمَّا يُبْرَيْنَ　　أَنْضَجَهُنَّ الطَّبْخُ طَبْخُ الصَّرْعَيْنِ

... **الصَّرْعَان: غدوة وعشيّة وهما العَصْران والبردان، والطّبخ: هو الحِناذ وهو التسخين**».

(13) ممّن أشار إلى ذلك الشاعر الجاهليّ أبو قيس بن رفاعة الواقفي (**لسان العرب**، ج2، ص245، مادة حوج) [البسيط]:

[مَنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ حَوْجَاءَ يَطْلُبُهَا　　عِنْدِي فَإِنِّي لَهُ رَهْنٌ بِإِصْحَارِ]

أُقِيمُ عَوْجَتَهُ إنْ كَانَ ذَا عِوَجٍ　　كَمَا يُقَوِّمُ قِدْحَ النَّبْعَةِ البَارِي

(14) **لسان العرب**، ج13، ص210 (مادّة سفن). وفي هذا المعنى، يورد (الصولي، **أدب الكُتّاب**، ج1، ص111) قول أمير خراسان للعبّاسيّين عبد الله بن طاهر الخُزاعيّ (ت 230 هـ) [البسيط]:

قَدْ طَالَمَا قَدْ بَرَوْا بِالجُودِ أَعْظُمَنَا　　بَرْيَ الصَّنَاعِ قِدَاحَ النَّبْعِ بِالسَّفَنِ

فَـهُـوَ كَـقِـدْحِ الـمَـنِـيـح أَحْـوَذَهُ الـصـا نِـعُ يَـنْـفِـي عَـنْ مَـتْـنِـهِ الـقُـوَبَـا[15]

ويذكر ابن قُتَيْبَة من خلال تتبُّعه ما ذُكِر في الشعر أنّ من صفات القِدْح أن يكون صغير الرأس غليظ المؤخّرة، وأن يكون مدوّراً أملس؛ واستدلّ على الصفة الأولى ببيت الراعي النُّمَيْريّ (ت 90 هـ) في وصف قِدْح من قِداح المَيْسِر [الطويل]:

بَـدَا عَـانِـداً صَـعْـلاً يَـنُـوءُ بِـصَـدْرِهِ إلى الفَوْزِ مِنْ كَفِّ المُفِيضِ المُؤَرِّبِ[16]

ويعلّق ابن قُتَيْبَة بأنّ «**الصَّعْلُ: هو الصغير الرأس، ولذلك قيل للظَّلِيم صَعْلٌ، ولا يجوز أن يقال لعودٍ مُسْتَوٍ من أوّله إلى آخره صَعْلٌ. فهذا الدليل على صغر الرأس**»، ويستدلّ على غِلَظ بقيّة جسم القِدْح ببيت للشّاعر المخضرم العَجّاج بن رُؤْبة التميميّ (ت 90 هـ) يصف قِدْحاً [الرجز]:

وَلَا بِـمَـغْـلُـوبٍ وَلا مُـوَصَّـمِ ذُو جُزْأَةٍ تُنْبِي ضُرُوسَ الـعُـجَّـمِ[17]

كما يستدلّ على استدارة وملاسة قِداح المَيْسِر بقول الشاعر التميميّ المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل (37 ق.هـ- 70هـ) في وصف قِدْح [الطويل]:

صَـرِيـعٌ دَوِيـرٌ مَـسُّـهُ مَـسُّ بَـيْـضَـةٍ إذَا سَنَحَتْ أَيْدِي الـمُـفِـيـضِـيـنَ يَـبْـرَحُ

فقوله «**دَوِيرٌ**» يدلّ على استدارة القِدْح لأنّه إذا فُتِل استدار كما يستدير المغزل، وإذا كان مربّعاً أو مثلّثاً ذا حروف لم يَسْتَدِرْ، وفي قوله «**مسُّه مسُّ بيضة**» دلالة على الملاسة والاستواء.

وقد كانت القِداح ذات قيمة دينيّة كبيرة عند العرب الغابرة حتّى إنّ قُرَيْش خصّصت لصنعها حُجْرة قرب صنم (هُبَل) على بئر زمزم بِحِذاء

(15) جاء في اللّسان (ج3، ص486، مادّة حوذ): «**أَحوذ الصانع القِدْح إذا أَخفّه**»، واستشهد ببيت لَبِيد هذا في وصف حمار الوحش. والقُوَب: القشور، والتقويب: تقشير القِدْح حتّى يغدو خفيفاً.

(16) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص91-100.

(17) الحَيْنُ: الهلاك والمحنة. العَلْبُ: الحزّ وأثر الضرب.

الكَعْبَة[18]. وكان يفضّل أن تكون قديمة معتّقة، وكانت تحفظ لنفاستها في قِطَعٍ من أرقى أنواع القماش (الوَشْي)، وهو ما يشير إليه الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل مُشبِّهاً قِدْحه الفائز بِوَقْفِ العاج المكنون والمضنون به ودخوله المَيْسِر معارضاً قِداحاً عتيقة منحوتة من شجر الشَّوْحَط ترنّ حين يضرب بها لخفّتها [البسيط]:

وَعَـاتِـقٍ شَـوْحَـطٍ صُـمٍّ مَـقَـاطِـعُـهَـا ... مَـكْـسُـوَّةٍ مِـنْ خِـيَـارِ الـوَشْـيِ تَـلْـوِيـنَـا

عَـارَضْـتُـهَـا بِـعَـنُـودٍ غَـيْـرِ مُـعْـتَـلَـثٍ ... تَـرِنُّ مِـنْـهُ مُـتُـونٌ حِـيـنَ يَـجْـرِيـنَـا

حَـسَـرْتُ عَـنْ كَـفِّـيَ الـسِّـرْبَـالَ آخُـذُهُ ... فَـرْداً يَـجِـنُّ عَـلَـى أَيْـدِي الـمُـفِـيـضِـيـنَـا

ثُـمَّ انْـصَـرَفْـتُ بِـهِ جَـذْلَانَ مُـبْـتَـهِـجًـا ... كَـأَنَّـهُ وَقْـفُ عَـاجٍ بَـاتَ مَـكْـنُـونَـاً[19]

وقِداح المَيْسِر عددها عشرة، سبعة منها مُعلّمة ذات حظوظ، وثلاثة غُفْل لا حظوظ لها.

1.1.2 ـ القِداح المُعَلَّمَة:

هي السبعة ذوات الحظوظ[20]، أي أنّ كلّاً منها يقابله ربحٌ لعدد من فروض الجَزُور المنحورة في المَيْسِر على عدد الحظوظ. والفَرْضُ لغةً هو «**كلّ شيء مقتَطَع محدود، وهو أيضاً الحَزُّ**»[21]. ولكلّ قِدْح من القِداح المعلّمة حُزُوزٌ في صدره بقدر حظوظه، فللأوّل حَزّ واحد في صدره، وللثّاني حَزّان، وهكذا وصولاً إلى القِدْح السابع ويحمل سبعة حُزُوز[22] «**وربّما كانت تلك العلامات بالنّار، فتلك يقال لها القُرُمُ، الواحدة قُرْمةٌ، وهي**

(18) كان أبو رافع مولى النبيّ قبل غزوة بدر غلاماً للعبّاس بن عبد المطّلب «**وكان ينحت القِداح في حجرة زمزم**» (**طبقات ابن سعد**، ج4، ص73). ومعلوم أنّ حجرة زمزم هي بيت المعبود (هُبَل) إله التنبّؤ على ما سبقت الإشارة إليه.

(19) **ديوان تميم بن أبيّ بن مقبل**، ص230-231.

(20) ابن قُتَيْبَة، **غريب الحديث**، ج1، ص287.

(21) **لسان لعرب**، ج1، ص209 (مادّة أرب).

(22) **المحبّر**، ص334.

السِّمَةُ»[23]. وهذه القِداح المعلَّمة هي:

1. **الفَذُّ**: وفيه حزٌّ واحد وله فرض واحد: له غُنْم نصيب واحد إن فاز وعليه غُرمه إن خاب[24].
2. **التوْأَمُ**: وفيه حزّان، وله فرضان: له غُنْم نَصِيبَيْن إن فاز وعليه غرمهما إن خاب.
3. **الرقيب**: **ويسمّى أيضاً الضرِيبُ**[25] وفيه ثلاثة حزوز، وله ثلاثة أنصباء غُنْماً أو غُرماً.
4. **الحِلْسُ**: وله أربعة أنصباء غُنْماً أو غُرماً.
5. **النافِسُ**: ويسمّى أيضاً **النافز** وله خمسة أنصباء غُنْماً أو غُرماً.
6. **المُسْبِلُ**: ويسمّى أيضاً **المُصْفح**[26] وله ستّة أنصباء غُنْماً أو غُرماً.
7. **المُعَلَّى**: ويسمّى أيضاً **المِغْلَق والمِغْلاَق**[27] وله سبعة أنصباء غُنْماً أو غُرماً[28].

---

(23) **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص327. وفي القُرمة، يقول الشاعر الجاهليّ عمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ (**الديوان**، ص34) [الطويل]:

بِأَيْدِيهِمُ مَقْرُومَةٌ وَمَغَالِقٌ ... يَعُودُ بِأَرْزَاقِ العِيَالِ مَنِيحُهَا

(24) **«الفَذُّ: الفَرْد، والجمع أَفْذاذ وفُذوذ... وفي الحديث: هذه الآية الفَاذّة، أَي المتفرّدة في معناها. والفَذُّ: الواحد. وقد فذّ الرجل عن أَصحابه إِذا شَذّ عنهم، وبقي فرداً. والفَذُّ: الأَوّل من قداح المَيْسِر»** (**لسان العرب**، ج3، ص502، مادّة فذذ).

(25) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص56.

(26) **لسان العرب**، ج2، ص516 (مادّة صفح). وقد ورد لفظ (**المُصْفَح**) في أبيات الصاحب ابن عبّاد في أسماء القِداح وقد أثبتناها آنفاً.

(27) **«والمِغْلَق: السهم السابع في مُضعَف المَيْسِر، سمّي به لأنه يستَغلِقُ ما يبقى من آخر المَيْسِر»** (الفراهيدي، **العين**، مادّة غلق). ويُورد ابن سِيدَه (**المُحْكَم**، مادّة غلق) أنّ القِدْح المُعَلَّى يسمّى أيضاً (المغلاق)، وهو ما يرفضه الزَّبِيْدي (**تاج العروس**، مادّة غلق) **«المَغالِقُ: من نُعوتِ القِداح التي يكونُ لها الفوزُ، وليسَت المَغالِقُ من أسمائِها، وهي التي تُغْلِقُ الخَطَر، فتوجِبُه للقَامِرِ الفائِزِ، كما يغْلَقُ الرهنُ لمُسْتَحِقِّه»**.

(28) يضرب به المثل في الحظّ فيقال: **«فَازَ بِالقِدْحِ المُعَلَّى»** (القلقشنديّ، **صبح الأعشى**، ج1، ص274).

وقد جاءت أقدم إشارة في الشعر الجاهليّ إلى أسماء قِداح المَيْسِر ذات الأنصباء عند عُرْوة بن الوَرْد العَبْسيّ (ت 30 ق.هـ) في قوله يمدح أبناء فاطمة بنت الخرشب العبسيّة [الطويل]:

أَتَتْ بِالمُعَلَّى عِنْدَ أَوَّلِ سَوْرَةٍ وَبِالمُسْبِلُ الثانِي وَبِالحِلْسِ وَالتَوْمْ

وَجَاءَتْ بِفَذٍّ وَالضَرِيبُ يَلِيهَا وبالنَّافِسِ المَغْلُومِ فِي الرأْسِ وَالقَدَمْ[29]

ولئن كانت أقدم إشارة إلى المَيْسِر في الشعر الجاهليّ تعود إلى ما وصلنا من قصائد امْرِئِ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ (130-80 ق.هـ) وعمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ (ت 85 ق. هـ)، فإنّ الإشارات إلى المَيْسِر أو إلى أحد أسماء القِداح في الشعر العربيّ خلال الفترة الإسلاميّة، أكثر من أن تُحصى أو تُعدّ. ومن ذلك ما نظمه الصاحب إسماعيل بن عبّاد خلال العصر العبّاسي في أسماء القِداح الفائزة [الرجز]:

إنَّ القِدَاحَ أمْرُهَا عَجِيبُ الفَذُّ وَالتوْأَمُ وَالرقِيبُ

وَالحِلْسُ ثُمَّ النافِسُ المُصِيبُ وَالمُصْفَحُ المُشْتَهَرُ النجِيبُ

ثُمَّ المُعَلَّى حَظُّهُ الرغِيبُ هَاكَ فَقَدْ جَاءَ بِهَا الترْتِيبُ[30]

2.1.2 ـ القِداح الغُفْل:

أمّا الثلاثة الباقية من القِداح العشرة[31]، فهي القِداح الغُفْل لا علامات عليها وليس لها فروض غُرْم ولا غُنْم «**وإنّما تُجعل بين ذوات الحظوظ لتجول**

(29) الراغب الأصفهانيّ، **محاضرات الأدباء**، ج2، ص723.

(30) القلقشنديّ، **صبح الأعشى**، ج1، ص275. وقد نظم الكثير من أدباء العربيّة لاحقاً أراجيز في أسماء القِداح لأسباب تعليميّة أساساً.

(31) يورد البعض أنّها أربعة: **المُصْدَر والسفِيحُ والمَنِيح والوَغْد**، وهذه الزيادة في عدد السهام الغُفْل لا تغيّر قواعد اللّعبة في شيء، وهي في رأينا من باب تأكيد حياد مجيل القِداح (الحُرَضَة) وضمان عدم ميله مع أيّ من الياسرين. ويذهب اللّحياني حسب ابن منظور (**لسان العرب**، ج2، ص607، مادّة منح) إلى أنّه كان يسمح للياسرين بإدخال ما يشاؤون من قِداح يؤثر بفوزها فَتُستعار تيمّناً بذلك، وهذا شطط منه بلا شكّ، وإلّا ما استقامت اللّعبة أصلاً.

فيها فيُؤمَن من معرفة الضارِب بها»[32]، فالغرض منها هو **«أن تُثقَل بها القِداح اتّقاء التهمة»**[33] ولكي **«تكثر السهام على الذي يُجيلها فلا يجد إلى الميل مع أحد سبيلاً»**[34]. وهي :

- القِدْح الثامن : **السفيح.**
- القِدْح التاسع : **المَنِيح.**
- القِدْح العاشر : **الوَغْد.**

ويجمل هذه القِداح الغُفْل قول الشاعر [مجزوء الرمل]:

لِيَ فِي الدنْيَا سِهَامٌ لَيْسَ فِيهِنَّ رَبِيحُ
وَأَسَامِيهِنَّ وَغْدٌ وَسَفِيحٌ وَمَنِيحُ[35]

وتجدر الإشارة إلى أنّ ما عرضناه هنا إنّما هو المشهور من أسماء القِداح عند العرب إذ قد تكون لها أسماء أخرى عند بعض القبائل، وهو ما قد يشهد به قول الشاعر المخضرم النَّمِر بنْ تَوْلَب يصف ابتياعه ناقة بغرض المَيْسِر ونَدَم بائعها حين رأى مقدار سمنها وأنّها عشراء، وسبّه ما يفسّر عادة بأنّهما قِدْحَان في المَيْسِر [الكامل]:

وَلَقَدْ شَهِدْتُ إذَا القِدَاحُ تَوَحَّدَتْ وَشَهِدْتُ عِنْدَ اللَّيْلِ مَوْقِدَ نَارِهَا
عَنْ ذَاتِ أَوْلِيَةٍ أُسَاوِدُ رَبَّهَا وَكَأَنَّ لَوْنَ المِلْحِ فَوْقَ شِفَارِهَا
حَتَّى إِذَا قُسِمَ النَّصِيبُ وَأَصْفَقَتْ يَدُهُ بِجِلْدَةِ ضَرْعِهَا وَحُوَارِهَا
ظَهَرَتْ نَدَامَتُهُ وَهَانَ بِسَخْطَةٍ سَبّاً عَلى مَرْبُوعِهَا وَعِذَارِهَا[36]

---

(32) **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص327.
(33) حسب توضيح اللّحياني الذي يورده ابن منظور (**لسان العرب**، ج2، ص486، مادّة سفح).
(34) **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص59. وتتّفق كلّ المصادر على هذا الأمر، وقول القُرطبيّ هذا في تفسيره مجرّد مثال.
(35) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص183.
(36) ابن قُتَيْبَة، **المَيسِر والقِداح**، ص118.

فيبدو أنّ «**المربوع**» و«**العِذار**» في هذه الأبيات قِدْحان من ذوات الحظوظ على ما يقول ابن قُتَيْبَة مشيراً إلى أنّه يجهل ما يقابلهما في التسميات المشهورة، قبل أن يضيف أنّه «**ربّما سمّى الرجل قِدْحه منها** [من ذوات الحظوظ] **باسم ثانٍ، فيكون له مع الاسم الذي هو عَلَم اسم آخر كاللّقب**»[37].

الجدول رقم 1: قِداح المَيْسِر وحُظوظها حسب المصادر

القِدْح	الفَذُّ	التوْأَمُ	الرقِيبُ	الحِلْسُ	النافس	المُسْبِلُ	المُعَلَّى	السفيح	المَنيح	الوَغْد
الحظّ	1	2	3	4	5	6	7	0	0	0

2.2 ـ الأنصباء وتقسيمها بحسب الحظوظ:

كانت الجَزُور تُقسَم بعد نحرها إلى عشرة أجزاء[38]: الوِرْكَان كلّ منهما جزء، والفَخِذان كلّ منهما جزء، والعَجُز جزء، والكَاهِل جزء، والزُّورُ جزء، والمَلْحَاء (ما بين السَّنَام إلى الذَّنَب) جزء، والكَتِفَان وفيهما العَضُدَان كلّ منهما جزء؛ كما تُقسم «**الطّفاطف**»[39] وخِرَزُ الرَّقَبة والسَّنَام والعنق والبطون على تلك الأجزاء بالسويّة، وتُجعل «**الجُزارة**» وهي الرأس والقوائم للجزّار[40]. فإن فَضُل

---

(37) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص56، ص119.

(38) سجّلنا وجود اختلاف تفرّد به الأصمعي الذي ينسب إليه «**كتاب المَيْسِر والقِداح**» الذي يبدو أنّه مفقود (**الفهرست**، ص82)، إذ أورد القُرطبيّ في تفسيره (ج3، ص58) أنّ ابن عطيّة يخطّؤه بقوله: «**وأخطأ الأصمعيّ في قسمة الجَزور، فذكر أنّها على قدر حظوظ السهام ثمانية وعشرون قسماً، وليس كذلك**». كما خطّأه أيضاً ابن قُتَيْبَة الدينَوَريّ بقوله (**المَيْسِر والقِداح** ص120): «**وكان الأصمعي يزعم أنّ الناقة تُجَزأ على ثمانية وعشرين جزءاً، وذهب في ذلك إلى حظوظ القِداح وهي ثمانية وعشرون... ولو كان الأمر على ما قال الأصمعي لم يكن هاهنا قامر ولا مقمور، ولا فوز ولا خيبة؛ لأنّه إذا خرج لكلّ إمرئ قِدْح من هذه فأخذ حظ القِدْح أخذوا جميعاً تلك الأجزاء على ما اختار كلّ واحد منهم لنفسه، فما معنى إجالة القِداح؟ وأين الفوز والغُنم؟ ومن القامر والمقمور؟**». وسنرى في ما يلي من البحث أنّ (الأصمعي) كان بحقّ مخطئاً إن صحّ ما نسب إليه من قول.

(39) جاء في اللّسان (ج9، ص221، مادّة طفف) «**الطّفيف: القليل، وهو أيضاً الخسيس الدون الحقير**».

(40) **لسان العرب**، ج4، ص135 (مادّة جزر).

عَظْمٌ لم يستقم أن يُقسَم عليها فذلك «**الرِّيمُ**»، وهو أيضاً للجزّار[41]. وبهذا، فإنّ عدد أنصباء الجَزُور مُسَاوٍ لعدد حظوظ القِداح المعلّمة، أي ثمانية وعشرون فرضاً (7 + 6 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1 = 28).

3.2 ـ أطراف اللّعبة:

أوردت المصادر أربعة أطراف في لعبة المَيْسِر هم: «**الجزّار**» المتولّي نحر النُّوق المخصّصة للّعب، و«**الأَيْسَار**» القائمون باللّعب، و«**الحُرَضَة**» المدير للّعبة، و«**الرقيب**» المتولّي مراقبة اللّعب وإعلان نتائجه.

1.3.2 ـ الجزّار:

لم تُسند المصادر أيّ دور للجزّار ويسمّى أيضاً «**الجازر**»[42] عدا قيامه بنحر «**جَزُور**» المَيْسِر وتقسيمها إلى عشرة أجزاء بالسويّة مقابل أجرته المتمثّلة في «**الجُزارة**» وهي الرأس والقوائم[43].

2.3.2 ـ الأَيْسَار:

يُعرف اللّاعبون الداخلون في المَيْسِر باسم «**الأَيْسَار**»، هذا هو الاسم الغالب، وهم أيضاً «**المُيَاسِرُون**»[44] واحدهم «**يَاسِر ويَسَرٌ ويَسُورٌ**»[45]. ولم يَرِدْ في المصادر أيّ شرط يحدّد جنس الأَيْسَار أو عمرهم، إلّا أنّ المصادر لم تذكر مشاركة النساء والأطفال وتحدّثت عن الأَيْسَار دائماً بوصفهم رجالاً بالغين قادرين ماليّاً على مجابهة تكاليف اللّعب. وربّما كان الشرط الوحيد لانعقاد اللّعبة

---

(41) **لسان العرب**، ج4، ص135 (مادّة جزر). وحول الرِّيم يقول الشاعر الجاهليّ أبو شمر الحضرميّ (نفسه، ج12، ص260، مادّة ريم) [الطويل]:

وَكُنْتَ كَعَظْمِ الرِّيمِ لَمْ يَدْرِ جَازِرٌ   عَلَى أَيِّ بَدْأَيْ مَقْسَمِ اللَّحْمِ يَجْعَلُ

(42) **لسان العرب**، ج5، ص300 (مادّة يسر).

(43) **تاريخ اليعقوبي**، ج1، ص259. وهي عند التوحيدي (**البصائر والذخائر**، ج6، ص190): «**الرأس والفَرَاسِينُ بأَوْظُفِهَا والفَرْع والعُجْب في بُرْمَة من لحمها وشحمها**».

(44) ابن دُرَيْد، **جمهرة اللّغة**، مادّة (رسي).

(45) **لسان العرب**، ج5، ص299 (مادّة يسر).

هو أن لا يفوق عدد الأَيْسَار سبعة «**لا يكونون أكثر من ذلك**»[46] أي على عدد القِداح ذوات الأنصباء، يأخذ كلّ واحد منهم على قدر حاله ويساره واحتماله، فيأخذ أقدرهم المُعَلَّى ومن يليه في الاحتمال المُسْبِلُ ثمّ من يليه النافس وصولاً إلى الفَذّ. أمّا إذا كان الأَيْسَار أقلّ من سبعة فإنّ الحلّ هو أخذ أحد الأَيْسَار أكثر من قِدْح «**وكان له فوزها وعليه غرمها**»[47] وهو «**المتمّم**» أي من قام بـ«**التّتميم**»[48]، وهو أمر محمود لأنّه يسمح بانعقاد اللّعب بأقلّ من سبعة رجال، فيُؤتى بالقِداح كلّها وقد عرَّف كلّ رجل ما اختار من السبعة.

3.3.2 ـ الحُرَضَة:

بعد أن يُعرِّف كلّ مشارك قِدْحه، يقوم الأَيْسَار بدفع القِداح إلى رجل يطلق عليه اسم «**الحُرَضَة**»[49] يشترط فيه أن يكون «**متألّهاً**»[50] و«**عَدْلاً**»[51]. كما يشترط فيه أيضاً، وهنا المفارقة التي سنحلّل أبعادها لاحقاً، أن يكون رجلاً «**أخسّ**. . .

---

(46) **المُحبَّر**، ص334.

(47) القلقشنديّ، **صبح الأعشى**، ج1، ص274 .

(48) وهو معنى قول النابِغَة الذبْيَانِيّ (**الديوان**، ص102) [البسيط]:

إِنّــيَ أُتَــمِّــمُ أَيْــسَــارِيَ، وَأَمْــنَــحُــهُــمْ   مَثْنَى الأَيَادِي، وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا

وقد كان التتميم في المَيْسِر من الصفات المحبوبة، فالمرأة كانت تطلب في زوجها أن يكون «**عالي السناء، مصمّم المُضاء، عظيم نار، متمّم أيسار، يفيد ويبيد، ويبدىء ويعيد. . .**» (**أمالي القالي**، ج1، ص19). وحبّا في التتميم، سمّت العرب أبناءها تمّاماً ومتمّماً (ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص342).

(49) ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص133. والحُرَضَة هو الاسم الغالب، لكنه يسمّى أيضاً «**حارض الرِبَابَة**» و«**المُقعقِع**» و«**المُفِيض**» (**لسان العرب**، ج8، ص286 /ج13، ص128)، و«**المُجِيل**» و«**الضارِب**» و«**الضرِيب**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص 58) و«**المُدابر**» (**لسان العرب**، ج8، ص286)، تفرّد بذلك أبو عبيدة حسب إذ الغالب المعتبر أنّ المدابر هو المعاود قِمَاره بعد خسار.

(50) يصف ابن حبيب البغداديّ (**المحبّر**، ص333) الحُرَضَة بأنّه «**رجل يتألّه عندهم، لم يأكل لحماً قطّ بثمن**».

(51) جاء عند أبي عُبيْد بن سلّام (**غريب الحديث**، ج3، ص469) والفرّاء (**معالم التنزيل**، ج1، ص193) أنّ المُيَاسِرين كانوا يجعلون القِداح «**على يدي رَجُلٍ عَدْلٍ عندهم يُجِيلها لهم**». وفي اللّسان (ج11، ص431، مادّة عدل): «**العَدْل: الذي لم تظهر منه ريبة**».

لم يأكل لحماً قطُّ بثمن»[52] وهو «**نذلٌ من الرجال لا يأكل لحماً بثمن، إنّما يستطعمه»**[53]. وترجع المصادر أصل تسمية الحُرَضَة إلى «**نذالة**» و«**خسّة**» القائم بهذه الوظيفة إذ «**سُمِّي حُرَضَة، لأنّه لا خيرَ عنده»**[54]، وهذا تبرير أقلّ ما يقال فيه أنّه لا يفسّر شيئاً.

كما تقصر المصادر دور الحُرَضَة على قيامه بإجالة القِداح بين المُيَاسِرِين وهو مُحَوَّل الوجه عنها جاثياً على ركبتيه وحوله الأَيْسَار في شكل حلقة[55]، فيأخذ القِداح بيمينه ليدخلها في الربَابَة الّتي توضع فيها القِداح، وينكِز القِداح بشماله، «**فإذا نشز منها قِدْح استلّه فلم ينظر إليه حتّى يدفعه إلى الرقيب، فينظر لمن هو، فيدفعه لصاحبه، فيأخذ من أجزاء الجزور على نصيبه منها»**[56]. إلّا أنّه بدا لنا أنّ دور الحُرَضَة ربّما يتجاوز هذا العمل الرتيب، وأنّه ربّما كانت لوظيفته أبعاد مغيّبة لم تُشِرْ إليها المصادر ومرتبطة بلفظ الحُرَضَة ذاته، وهو ما سنحاول استكشافه في عنصر لاحق من البحث.

4.3.2 ـ الرقيب[57]:

أجمعت المصادر على أنّ الرقيب «**رجل يقعد خلف الحُرَضَة يرتبئ**

---

(52) هذا ما تتّفق عليه جميع المصادر (مثلاً: **تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص259؛ **صبح الأعشى**، ج1، ص274؛ **المحبّر**، ص 334).

(53) **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص329.

(54) ابن دُرَيْد، **جمهرة اللّغة**، مادّة (حرض). وسيتبيّن لاحقاً أنّ لتأكيد المصادر على هذا الأمر أهميّة بالغة في بيان الدور السياسيّ للحُرَضَة.

(55) الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج1، ص221.

(56) **تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص260.

(57) «الرقيب» أو «رقيب القِداح»، هذا هو الاسم الغالب. ويسمّى أيضاً: «**المُنَاقِل**». يقول الشاعر الجاهليّ أبو طمحان القيني يصف حُمُراً وحشيّة (الجُبُوريّ، **قصائد جاهليّة نادرة**، ص216) [الطويل]:

وَأَلْصَقْنَ بِالأَكْفَالِ جُبَّةَ نَحْرِهِ ... لُصُوقَ المَنِيحِ بِالأَرِيبِ المُنَاقِلِ

تَفَادَيْنَ مِنْ إِنْفَادِهِ وَكَأَنَّهُ ... رَقِيبُ قِدَاحٍ مُسْمِحٌ غَيْرُ نَاكِلِ

ويورد ابن قُتَيْبَة الدينَوَريّ (**المَيْسِر والقِداح**، ص133) قول النَّمِر بنْ تَوْلَب [الكامل]:

فَمَنَحْتُ بَذْأَتَهَا رَقِيباً جَانِحاً ... وَالنَّارُ تَلْفَحُ وَجْهَهُ بِأُوَارِهَا =

للأيسار فيما يخرج من القِداح فيخبرهم به ويعتمدون على قوله فيه»[58]، مشيرة إلى أنّ من وظائفه الأساسيّة **«حفظ القِداح»**[59] والتثبّت منها قبل مناولتها الحُرَضَة في بداية اللّعب، ثمّ تناولها خلال اللّعب من الحُرَضَة بعد أن يخرجها هذا من الربَابَة، لينظر لمن هي فيعلن اسم صاحبها ويدفعها إليه حتّى يأخذ على قدر حظّها من أجزاء الجَزور، فإن كان القِدْح غُفْلاً ردّه إلى الحُرَضَة ليعيده في الربَابَة صائحاً به: «**جَلْجِلْ**».

وعلى غِرار الحُرَضَة، كانت المصادر شحيحة في ما يتعلّق بوظيفة الرقيب في المَيْسِر وصامتة في كلّ ما يتعلّق بالجوانب الاجتماعيّة والدينيّة لوظيفته، وهو النقص الذي سنحاول سدّه بالرجوع إلى شتات المعلومات المتفرّقة في ثنايا الشعر الجاهليّ حول هذه الوظيفة التي نعتقد أهمّيتها في المَيْسِر، وبالبحث غير المباشر في تلافيف اللّغة التي نرى أنّها لا بدّ احتفظت بشذرات قد تزيل بعضاً ممّا غمض من جوانبها.

4.2 ـ اللّوازم (قِداح + رِبابة + مجول + سُلفة):

ككلّ لعبة، يستلزم المَيْسِر عدّة للّعب ومتمّمات (إكسسوارات) لضمان منافسة شريفة. وتتمثّل العدّة في القِداح التي مرّ تعريفها والّتي يجيلها الحُرَضَة في «**الربَابَة**»، وهي خريطة أي قطعة من الجلد شبيهة بالكِنانة تجمع فيها القِداح ولا يتّسع مدخلها لخروج أكثر من قِدْح واحد في كلّ مرّة. كما يستلزم المَيْسِر لضمان نزاهة الحُرَضَة، علاوة عن تألُّهه، عدم نظره إلى القِداح الّتي يجيلها، فتُعصب

= كما يسمّى أيضاً «**رابيء الضُّرَباء**». يقول أبو ذُؤَيْب الهُذَليّ يذكر حُمراً وحشيّة [الكامل]:

فَوَرَدْنَ وَالعَيُّوقُ مَقْعَدَ رَابِئِ الـ ـضُّرَبَاءِ خَلْفَ النَّجْمِ لَا يَتَتَلَّعُ

ويسمّى أيضاً «**الغلاّق**». قال طَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص85) يصف كاهناً سعى في صلح كاذب [مديد]:

فَسَعَى الغَلاَّقُ بَيْنَهُمُ، سَعْيَ خَبٍّ، كَاذِبٍ شِيَمُهْ

أَخَذَ الأَزْلَامِ، مُقْتَسِماً، فَأَتَى أَغْوَاهُمَا زُلَمُهْ

(58) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص133.

(59) انظر مثلاً: **لسان العرب**، ج1، ص548 (مادّة ضرب).

عيناه لهذا الغرض بقطعة قماش[60]. وزيادة في التحوّط، يشترط في الحُرَضَة الالتحاف بثوب «**شديد البياض**» يسمّى «**المِجْوَل**» يغطّي كلّ بدنه ويخرج منه رأسه[61] حتّى لا يرى القِداح البتّة، وأن يعصب يده اليمنى بقطعة من جراب تسمّى «**السُّلْفَة**» وذلك «**لئلّا يجد مسّ قِدْح يكون له في صاحبه هوى فيخرجه**»[62].

5.2 ـ طريقة اللّعب وأطوار اللّعبة[63]:

أشارت المصادر إلى أنّ الأيْسَار السبعة كانوا يجلسون حول الحُرَضَة، بعد تزيّيه بالمِجْوَل وتغطية يده اليمنى بالسُّلْفَة، دائرين به في شكل حلقة[64]، ويُخرج

(60) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص125.

(61) **تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص260؛ وانظر أيضاً: **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص58؛ وكذلك: **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص329.

(62) **المحبّر**، م.م.س. ص334.

(63) اعتمدنا في فهم طريقة اللّعب على مقارنة ومراجعة وتشذيب ما أوردته عدّة مصادر، وخاصّة: **المحبّر** لابن حبيب، **وصبح الأعشى** للقلقشندي، **وتاريخ اليعقوبيّ**، **وتفسير القرطبي**، **والكشّاف** للزّمخشري، **والمفصّل** لجواد علي، **ولسان العرب** لابن منظور، **والمعاني الكبير**، **والقِداح والمَيْسِر** لابن قُتَيْبَة، **ونشوة الطّرب** للأندلسي (انظر ثبت المصادر). ويوجد خلط عند بعض تلك المصادر في أسماء قِداح المَيْسِر (نتيجة التصحيف خاصّة: يغدو المَنِيح مثلاً عند الزمخشريّ منيفاً) وأنصبائها (للفذّ نصيبان وللتّوأم مثله عند الزمخشريّ مثلاً)، وهو ما استلزم عقد مقارنات عديدة بين المصادر لتصحيح بعضها عن بعض.

(64) يُذكّر هذا بالطّواف (أو الدَّوَار) حول كَعْبَة مَكَّة (وغيرها من كَعَبَات العرب)، كما يذكّر عدد الياسرين بالرقم سبعة المقدّس وهو نفس عدد القِداح ذوات الأنصباء في المَيْسِر، وهو أيضاً عدد مرّات الطّواف حول الكَعْبَة وعدد أيّام موسم الحجّ وعدد الجمرات. ولا مندوحة هنا من الإشارة إلى قدسيّة الرقم سبعة في جميع الثقافات الغابرة (عدد الكواكب، عدد نجوم الثُرَيَّا، عدد السماوات، عدد الأرضين، عدد المعادن، عدد أيّام الأسبوع، عدد منازل القَمَر= 4 x 7، عدد أسابيع مدّة الحمل= أربعين أسبوعاً = 40 x 7). وفي القُرآن ذكر لسبع سماوات وسبع سنابل وسبع بقرات وسبع سنين للقحط وسبع ليالٍ للرّيح الصَّرْصَر التي أهلكت عاد.. كما كانت دواهي الدهر عند عرب الجاهليّة سبعاً، فقد جاء في المثل (الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص373): «**وَاحِدَةٌ جَاءَتْ مِنَ السَّبْعِ المِعَرِ**».

الحُرَضَة القِداح والرِّبَابَة ويناولها الرقيب الذي يتثبّت من مطابقتها لبعضها في الطّول والغِلظ وأنّها لا تحمل علامات خاصّة قد تساعد الحُرَضَة على التعرّف عليها عن طريق الجسّ بأصابعه، ثمّ يتثبّت أيضاً من الربَابَة ومتانتها قبل أن يقسّم ذوات الأنصباء من القِداح على المُيَاسِرين بحسب ما يختار كلّ منهم. فإذا كان الأَيْسَار سبعة واختار كلّ منهم قِدْحاً، فقد «**توحّدوا القِداح**»، و«**التوحّد**» هو أن يأخذ كلّ ياسر قِدْحاً واحداً بحيث يكون عدد الياسرين مساوياً لعدد القِداح ذوات الحظوظ، وهو ما أشار إليه الشاعر المخضرم النَّمِر بنْ تَوْلَب [الكامل]:

وَلَقَدْ شَهِدْتُ إِذَا القِدَاحُ تَوَحَّدَتْ   وَشَهِدْتُ عِنْدَ اللَّيْلِ مَوْقِدَ نَارِهَا[65]

وبعد أن يأخذ كلّ مياسر قِدْحه المختار، يسلّمه إلى الرقيب ليتثبّت من جميع القِداح ومن أصحابها قبل أن يدفعها مع القِداح الغُفْل والربَابَة إلى الحُرَضَة الجاثي على ركبتيه[66]، وهو محوّل الوجه ومعصوب العينين في حالة استعداد لبدء الإجالة.

وحين يأمر الرقيب الحُرَضَة بقوله «**جَلْجِلْ**»[67]، تبدأ اللّعبة. وحينها يأخذ الحُرَضَة الربَابَة بيمينه ويدخل القِداح العشرة إليها بشماله من تحت «**المِجْوَل**» (الثوب الأبيض)، ثمّ يُخَضْخِضها في «**الربَابَة**» مرّتين أو ثلاثاً ليختلط بعضها ببعض. فإذا ما تمّت «**الخَضْخَضة**»، ينكز الحُرَضَة قِدْحاً من القِداح بيده اليسرى، فإذا نَهَد (خرج وبان) تناوله دون أن ينظر إليه حتّى يدفعه إلى الرقيب الذي يتثبّت منه[68]، فإن كان من السبعة ذوات الحظوظ دفعه إلى صاحبه قائلاً له: «**قُمْ**،

---

(65) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص118. ولا يكون تتميم إذا توحّدت القِداح وهو أن يكون عدد الأَيْسَار على عدد القِداح فيأخذ كلّ واحد قِدْحاً. إلّا أنّ أبا منصور الجواليقيّ (**شرح أدب الكاتب**، ص660) يضيف معنى آخر للتوحّد: «**تَوَحَّدَتْ فيه قولان أي أخذ كلّ واحد قِدْحاً واحداً لغلاء اللّحم، وقيل توحّدت أي توحّد بها رجلان لم يشاركهما غيرهما**».

(66) **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص58؛ وانظر أيضاً: الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج1، ص221.

(67) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص135. ويستشهد ببيت للشّاعر الجاهليّ أَوْس بن حَجَر يشبّه خيلاً تُدفع للغارة بِقِداح لم تُلَيّن [الطويل]:

فَجَلْجَلَهَا طَوْرَيْنِ ثُمَّ أَجَالَهَا   كَمَا أُرْسِلَتْ مَخْشُوبَةٌ لَمْ تُقَوَّمِ

(68) **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص329.

فاعتزل»، فيقوم ليأخذ من أجزاء الجَزُور على قدر نصيب قِدْحه منها، ويتواصل اللّعب بنفس النَّسَق. أمّا إذا كان القِدْح الخارج أحد الثلاثة الأغفال، فإنّ الرقيب يردّه إلى الحُرَضَة صائحاً به: **«أَعِدْ الجَلْجَلَة والإفاضة»**، فيرجع الحُرَضَة القِدْح إلى الربَابَة ويعاود نفس العمليّة من جديد.

فإن كان الذي خرج أوّلاً من الربَابَة القِدْح الفَذّ، وله نصيب واحد، أخذ صاحبه عُشْراً من أعشار الجَزور، وسَلِم من الغُرم واعتزل القوم الّذين يواصلون الضرب بباقي القِداح على الأجزاء التسعة الأُخَر. فإن خرج التوْأَمُ بعدها، أخذ صاحبه جزأين، وضربوا بباقي القِداح على الثمانية الأجزاء الأُخَر. فإن خرج المُعَلَّى بعدها أخذ صاحبه نصيبه وهو السبعة الأجزاء الّتي بقيت، وخرجوا وفقاً، ووقع غرم ثمن الجَزور على من خابت سهامهم وهم أربعة: أصحاب الرقِيب والحِلْس والنافس والمُسْبِل. وبما أنّ لهذه القِداح الخائبة ثمانية عشر سهماً، فإنّه يتمّ تقسيم ثَمَنِ الجَزور على ثمانية عشر جزءاً، ويُغرَم كلّ واحد من الخاسرين ثَمَنَ مثل الذي كان نصيبه من اللّحم لو فاز قِدْحه.

أمّا إذا خرج المُعَلَّى أوّل القِداح، فإنّ صاحبه يأخذ سبعة أجزاء الجَزور، ويقوم فيعتزل. وبما أنّ الباقي من أجزاء الجَزُور ثلاثة فحسب، فإنّ استكمال اللّعب يحتاج أن ينحر الأَيْسَار جَزُوراً أخرى، لأنّه لا يزال من بين قِداحهم المُسْبِلُ وله ستّة أنصباء ولم يَبْقَ من اللّحم إلّا ثلاثة أجزاء[69].

---

(69) تفرّد ابن قُتَيْبَة (المَيسِر والقِداح، ص144) بالقول: **«فإن فضلت حصص السهام على أعشار الجَزُور، كأن خرج في أوّل الإفاضة المُعَلَّى ثمّ خرج بعده المُسْبِل، وحظّ المُعَلَّى سبعة وحظّ المُسْبِل ستة فهذه ثلاثة عشر نصيباً، أخذ صاحب المُعَلَّى سبعة من الأعشار وأخذ صاحب المُسْبِل الثلاثة الباقية، وغرم له القوم الّذين لم تخرج سهامهم ثلاثة أعشار من ثمن الجَزور»**. والرأي أنّ ابن قُتَيْبَة مخطئ فيما ذهب إليه. فعلاوة على تفرّده بهذه الإشارة دون بقيّة المصادر، فإنّ تغريم من لم تخرج سهامهم ما تبقّى من أعشار يستحقّها الفائز مع تغريمهم ثمن الجَزور، من شأنه إخراج المَيْسِر من إطاره المخصوص بالتقامر على الإبل ليغدو قِمَاراً محضاً على المال (بمعناه النقدي من حيث إنّه ثمن الإبل)، وهو ما لا يستقيم مع الروح العامّة للمَيْسِر على ما سيتّضح لاحقاً إذ هو قِمَار مخصوص بالإبل لا غير. كما أنّه لا يستقيم أيضاً مع الاقتصاد البدائي الرعوي غير النقدي عند القبائل العربيّة في الفترة الجاهليّة السحيقة التي يعود إليها المَيْسِر.

فإن نحروا الجَزُور الثانية وضربوا عليها القِداح فخرج المُسْبِلُ، أخذ صاحبه ستّة أجزاء الجَزور الأخرى: الثلاثة الباقية من الجَزور الأولى وثلاثة من الجَزور الثانية، ولزمه الغُرم في الجَزور الأولى ولم يلزمه في الثانية شيء لأنّ قِدْحه قد فاز. وبما أنّه بقي من الجَزور الثانية سبعة أجزاء، فإنّه يُضرَب عليها بقِداح مَنْ بقي. فإن خرج النافِس، أخذ صاحبه خمسة أجزاء ولم يُغرَم من ثمن الجَزور الثانية شيئاً لأنّ قِدْحه قد فاز، ولزمه الغُرم من الأولى.

وبما أنّه بقي جزءان من اللّحم وفيما بقي من القِداح: الحِلْسُ وله أربعة حظوظ، فإنّ استكمال اللّعب يحتاج إلى نَحْر جَزُور أخرى تضاف أجزاؤها العشرة إلى الأجزاء الأربعة الباقية من الجَزور السابقة. فإن نحروا الجَزور الثالثة وفاز الحِلْسُ، أخذ صاحبه أربعة أجزاء: جزأين من الجَزُور الثانية وجزأيْن من الجَزُور الثالثة، ولم يغرم من الجَزور الثالثة شيئاً لأنّ قِدْحه فائز. وتبقى ثمانية أجزاء من الجَزور الثالثة، فيضرب بباقي القِداح عليها حتّى تخرج القِداح وفقاً لأجزاء الجَزُور، وبذلك تستكمل اللّعبة باستنفاد كلّ أجزاء الخَطَار[70].

ويتبيّن من هذا المشهد (السيناريو) المستنتج من وصف الإخباريّين، أنّ أقلّ ما يُنحَر من إبلٍ في سبيل الدور الواحد هو جَزور واحدة، وذلك في صورة موافقة أجزاء اللّحم حظوظ القِداح الفائزة من الدور الأوّل. أمّا إذا قَصُرَت أجزاء اللّحم عن بعض القِداح، فإنّه يُحتاج إلى دور ثانٍ ونحر جَزُور ثانية لاستكمال اللّعب. فإن وافقت أجزاء اللّحم المتبقيّة من الجَزُور الأولى وما أضيف إليها من الجَزُور الثانية حظوظ القِداح الفائزة في الدور الثاني، انتهى اللّعب. أمّا إذا لم توافقها، فإنّه يتمّ الالتجاء إلى دور ثالث ونحر جَزُور ثالثة لاستكمال بقيّة القِداح الّتي لم تفز حتّى ينتهي منها كلّها. فأقلّ ما يُنحر في لعبة المَيْسِر الواحدة إذن، هو جَزُور واحدة (إذا ما تمّ الفوز بالأنصبة العشرة من الدور الأوّل)، وثلاثة جُزُر على الأكثر (أي ثلاثون نصيباً من اللّحم إذا ما تحتّم المرور إلى دور ثانٍ ثمّ ثالثٍ)، مع بقاء جزأين من اللّحم في هذه الحالة الأخيرة لا تصرف إلى أيّ من اللّاعبين.

إلّا أنّ المصادر تشير إلى وجود ثلاث حالات أخرى يرفع فيها الخَطَار، وهي: «**التثْنِيَة**» و«**الرِّدَافَة**» و«**ضرب القِداح على الإبل الصِّحاح**».

(70) انظر مثلاً: **تاريخ اليعقوبي**، ج1، ص260-261.

1.5.2 ـ التثْنِيَة:

تُشير المصادر إلى أنّ لكلّ من فاز في الدور الأوّل أن يعيد قِدْحه ليلعب به في الدور الثاني على خَطار جديد، شرط أن يوافق اللّاعبون الآخرون على ذلك بالإجماع. وتسمّى هذه العمليّة «**التثْنِيَة**» وهي أمر محمود، ويسمّى القائم بها «**المُثَنِّي**»(71). وفي هذه الحالة، فإنّه يتمّ اعتبار الدور الجديد بمثابة دور أوّل ممّا يرفع قيمة الخَطار إذ يغدو حينها محتوياً على أكثر من عشرة أجزاء، وهو ما يجعل ارتفاع عدد الجُزُر الواجب نحرها لاستكمال فروض القِداح كلّها إلى أكثر من ثلاثة، احتمالاً وارداً.

2.5.2 ـ الرِّدَافَة:

أمّا الحالة الثانية الموجبة رفع الخَطار، فهي دخول لاعب جديد بعد خروج أحد الفائزين في الدور الأوّل، ويسمّى اللّاعب الجديد «**الرِّدَاف**» أو «**الرَّدِيف**»(72). وفي هذه الحالة يُعتَبر الدور الجديد بمثابة دور أوّل، إلّا أنّ الخَطَار يغدو شاملاً ما تبقّى من أجزاء الجزور غير المستنفدة في الدور السابق يضاف إليها ما سيُنحر عند دخول الردِيف حتّى يغدو الخَطار مساوياً لعشرة أجزاء من اللّحم أو أكثر.

---

(71) تعدّدت الإشارات إلى التثْنِيَة ومدح المُثَنِّي، ومن ذلك قول الشاعر المخضرم سُحَيْم عبد بني الحَسْحَاس (**الديوان**، ص45) [المتقارب]:

فَقَدْ أَغْقِرُ النَّابَ ذَاتَ التَّلِيـ ـلِ حَتَّى أُحَاوِلَ مِنْهَا سِدَافَا

بِمَثْنَى **الأَيَادِي** لِمَنْ يَعْتَفِي وَأَرْفَعُ نَارِي إِذَا مَا اسْتَضَافَا

(72) جاء في اللّسان (ج9، ص114، مادّة ردف) «**الرِدَاف: الذي يجيء بِقِدْحه بعدما اقتسموا الجَزور فلا يردّونه خائباً، ولكن يجعلون له حظّاً فيما صار لهم من أنصبائهم. وفي القاموس: الردِيف: الذي يجيء بقِدْحه بعد فوز أحد الأَيْسَار أو الاثنين منهم فيسألهم أن يدخلوا قِدْحه في قِداحهم**». ويشير ابن حمدون (**التذكرة الحمدونية**، ج7، ص330) أيضاً إلى نفس الأمر مستشهداً بقول الشاعر الجاهليّ المُرَقِّش الأكبر البكريّ (ت 72 ق.هـ) [الطويل]:

جَدِيرُونَ أَنْ لَا يَحْبِسُوا مُجْتَدِيهِمُ لِلَحْمٍ وأَنْ لا يَبْدِرُوا قِدْحَ رَادِفِ

3.5.2 ـ ضرب القِداح على الإبل الصِّحاح:

أمّا الحالة الثالثة لرفع الخَطَار، فقد تفرّد ابن قُتَيْبَة بالإشارة إليها، وهي «**ضرب القِداح على الإبل الصِّحاح**»[73]، وتتمثّل في أن يجعل الأَيْسَار «**مكان كلّ عُشْر من أعشار الجَزُور بعيراً كاملاً**» بحيث يساهم صاحب الفَذّ ببعير وصاحب التوْأَم ببعيرْين، وهكذا إلى صاحب المُعَلَّى ويساهم بسبعة[74].

كما يدخل في هذه الحالة الثالثة ما تفردّ ابن قُتَيْبَة أيضاً بالإشارة إليه من رفع بعض المُيَاسِرِين الخَطَار بجعل مكان كلّ عُشْر من أعشار الجَزور بعيرْين، بحيث يساهم صاحب الفَذّ ببعيرْين وصاحب التوْأَمِ بأربعة أَبْعِرَة، وهكذا إلى صاحب المُعَلَّى ويساهم بأربعة عشر بعيراً[75].

وعلى هذا، فإنّ الخطار يمكنه الارتفاع إلى عدد كبير من الإبل قد يصل المئات. إلّا أنّ تفرّد ابن قُتَيْبَة بالإشارة إلى هذه الحالة، وفي ظلّ غياب دليل مباشر من الشعر الجاهليّ عليها، من شأنه التقليل من أهميّتها رغم اعتقادنا بعدم استحالتها إذ ربّما شهد لها أحد شعراء البداوة في العصر الأمويّ القريب نسبيّاً من الفترة الجاهليّة وهو النابِغَة الشيْبَانِيّ، وذلك في قوله [مجزوء الرمل]:

فَـــإذَا نَـــادَى الـــمُـــنَـــادِي: أيْـــنَ أَيْـــسَـــارُ الـــجَـــزُورِ؟
طَـــارَ مِـــنْـــهُـــمْ كُـــلُّ خِـــرْقٍ بِـــخَـــمِـــيـــسٍ أَوْ عَـــشِـــيـــرِ[76]

---

(73) تابع ابن حمدون البغداديّ قول ابن قُتَيْبَة الدينَوَريّ في هذا الأمر كما في كلّ ما يتعلّق بالمَيْسِر (التذكرة الحمدونية، ج7، ص327 وما بعدها). وبما أنّ ابن حمدون مجرّد ناقل، فإنّه لا يمكن اعتباره مصدراً أوّليّاً في هذا الخصوص.

(74) يقول ابن قُتَيْبَة (المَيْسِر والقِداح، ص123): «**وربّما ضربوا بالقِداح على الإبل وجعلوا مكان العُشر من أعشار الجَزُور بعيراً، فكان لصاحب الفَذّ بعير ولصاحب التوْأَمِ بعيران، وكان عليه غُرم ذلك، وكذلك إلى المُعَلّى...**».

(75) يقول ابن قُتَيْبَة (المَيْسِر والقِداح، ص127): «**وكذلك إن أرادوا أن يضربوا على أكثر من هذا العدد جعلوا مكان العُشر من أعشار الجَزور بعيرين، ومكان عُشرين أربعة، ومكان ثلاثة الأعشار ستّة، فإن زادوا على ذلك فعلى هذا السبيل**».

(76) ديوان نابغة بني شيبان، ص78.

6.2 ـ أجواء لعب المَيْسِر:

لم يصف لنا أيّ من الإخباريّين الأجواء الّتي كانت تحفّ بالمَيْسِر. إلا أنّه يمكن من خلال ما وصلنا من شعر فترتَي الجاهليّة والخضرمة استشفاف بعض الصور المُجتزأة لتلك الأجواء الّتي سنحاول في مكان آخر تركيبها وترتيبها وإضافة ما نراه مكمّلاً لها ممّا لم يذكر في الشعر وأشارت إليه مصادر أخرى. وأوّل ما نشير إليه هو المُناداة على الأَيْسَار، فقد ورد في الشعر الجاهليّ ما يفيد بوجود مُنَادٍ لم يُشَرْ إلى هويّته أكان من المُيَاسِرين أو من رجال الدين المتولّين أمر المَيْسِر حيث أشارت الأبيات التي عثرنا عليها إلى النداء بصيغة المبنيّ للمجهول[77]. فقد عثرنا على أبيات للشّاعر الجاهليّ بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ يصف ثلاثاً سَلَبْنَ قلبَه حُسْنَ عزائه: حبيبته رملة وعشيقته الخمر وديدنه المَيْسِر، مكنيّاً عن المَيْسِر بالقِداح المنادى عليها والتي يشبه صوتها نِغَاء العذارى الحِسَان [الطويل]:

وَعِشْتُ وَقَدْ أُفْنِي طَرِيفِي وَتَالِدِي   قَتِيلَ ثَلاثٍ بَيْنَهُنَّ أُضَرَّعُ

فَإِنَّ سِقَاطَ الخَمْرِ كَانَتْ خَبَالَهُ   قَدِيماً، فَلُومُوا شَارِبَ الخَمْرِ أَوْ دَعُوا

وَحُبُّ القِدَاحِ لَا يَزَالُ مُنَادِياً   إِلَيْهَا، وَإِنْ كَانَتْ بِلَيْلٍ تَقَعْقَعُ

---

(77) وجدنا أيضاً في اللّسان (ج4، ص303، مادّة ذخر) بيتين لشاعر مجهول يصف فيه النداء إلى المَيْسِر حين الجَدْب [الوافر]:

إِذَا تَلَعَاتُ بَطْنِ الحَشْرَجِ أَمْسَتْ   جَدِيبَاتِ المَسَارِحِ وَالمَرَاحِ

تَهَادَى الرِّيحُ إِذْخِرَهُنَّ شُهْبَاً،   وَنُودِيَ فِي المَجَالِسِ بِالقِدَاحِ

التلعات: جمع تلعة، وهي الأرض الغليظة. الحشرج: موضع. والإذخر: نبات إذا جفّ ابيضّ.

كما وجدنا نفس الإشارة في ما يروى عن سعيد بن جُبَيْر (البُخَارِيّ، **الأدب المفرد**، ص431): «**حدّثني ابن عبّاس أنّه كان يقال: أين أيسار الجَزُور؟ فيجتمع العشرة فيشترون الجَزُور...**». وفي ما أخرجه «**ابن المنذر عن محمّد بن كعب القرظي في المَيْسِر قال: كانوا يشترون الجَزُور فيجعلونها أجزاء ثمّ يأخذون القِداح فيلقونها وينادى: يا ياسر الجَزُور، يا ياسر الجَزُور!**» (السيوطيّ، **الدرّ المنثور**، ج3، ص170).

نِغَاءُ الحِسَانِ المُرْشِقَاتِ كَأَنَّهَا جَآذِرُ مِنْ بَيْنِ الخُدُورِ تَطَلَّعُ[78]

وإشارة ثانية للشّاعر الجاهليّ كَعْب بن سعد الغَنَويّ (ت 5 ق.هـ) في معرض رثاء أخيه [الطويل]:

فَأَيُّ امرِئٍ غَادَرْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِذَا هِيَ أَمْسَتْ لَوْنُ آفَاقِهَا حُمْرُ
إِذَا الشوْلُ أَمْسَتْ وَهْيَ حُدْبٌ ظُهُورُهَا عِجَافاً وَلَمْ يُسْمَعْ لِفَحْلٍ لَهَا هَدْرُ
فَتىً كَانَ يَغْلُو اللَّحْمَ نَيْئًا وَلَحْمُهُ رَخِيصٌ بِكَفَّيْهِ إِذَا تُنْزَلُ القِدْرُ
كَثِيرُ رَمَادِ النارِ يُغْشَى فِنَاؤُهُ إِذَا نُودِي الأَيْسَارُ واحْتُضِرَ الجُزْرُ[79]

كما عثرنا في شعر البداوة للفترة الأمويّة على الأبيات التي قالها النابِغَة الشيْبَانِيّ والتي سبق لنا الاستشهاد بها آنفاً، وهي [مجزوء الرمل]:

فَإِذَا نَادَى المُنَادِي: أَيْنَ أَيْسَارُ الجَزُورِ؟
طَارَ مِنْهُمْ كُلُّ خِرْقٍ بِخَمِيسٍ أَوْ عَشِيرِ[80]

ولنترك هنا مسألة أنّه كان من بين وسائل المناداة للإيسار إشعال النيران مع هبوط اللّيل في ساحة الحيّ، إذ سنفصّل القول فيها لاحقاً، ولنُشِرْ إلى عمليّة شراء الجَزُور من قِبَل الياسرين مع مغالاتهم فيها، إذ يشهد الشعر الجاهليّ على أنّ المغالاة في أثمان النوق المكرّسة للمَيْسِر كانت عنصراً هامّاً من عناصر اللّعبة ومَدْعاة للفخر وبالتالي لمدح الشعراء حيث يقول الشاعر الأمويّ البدويّ شبيب ابن البرصاء (القريب جدّا من الفترة الجاهليّة حيث يُقال أنّ النبيّ همّ بأن يتزوّج أمّه) ذاكراً مغالاته في ثمن تلك النوق عند شرائها وعدم الاكتراث بها بعد نحرها وطبخها في إشارة إلى تفريقها على المحتاجين [الطويل]:

وَقَدْ عَلِمَتْ أُمُّ الصبِيَّيْنِ أَنَّنِي إِلَى الضيْفِ قَوَّامُ السِّنَاتِ خَرُوجُ
وَإِنِّي لأُغْلِي اللَّحْمَ نَيْئًا وَإِنَّنِي لَمِمَّنْ يُهِينُ اللَّحْمَ وَهْوَ نَضِيجُ

---

(78) ديوان بِشر بن أبي خازم الأَسْدِيّ، ص65.
(79) أمالي اليزيديّ، ص23.
(80) ديوان نابغة بني شيبان، ص 78.

إِذَا المُرْضِعُ العَوْجَاءُ بِاللَّيْلِ عَزَّهَا عَلَى ثَدْيِهَا ذُو وَرْعَتَيْنِ لَهُوجُ
إِذَا مَا اِبْتَغَى الأَضْيَافُ مَنْ يَبْذُلُ القِرَى قَرَتْ لِيَ مِقْلَاتُ الشِّتَاءِ خَدُوجُ(81)

كما يشير الشاعر سَلامة بن جَنْدَل السَّعدي (ت 23 ق.هـ) أيضاً إلى أنّ من صفات قومه المغالاة في النوق المكرّسة للمَيْسِر والتي توزّع لحومها على الجيران والغرباء والسائلين في قوله [البسيط]:

إِنَّا إِذَا غَرُبَتْ شَمْسٌ، أَوِ اْتَفَعَتْ، وَفِي مَبَارِكِهَا بُزْلُ المَصَاعِيبِ
قَدْ يَسْعَدُ الجَارُ وَالضَّيْفُ الغَرِيبُ بِنَا وَالسائِلُون، وَنُغْلِي مَيْسِرَ النِّيبِ(82)

كما يشير الشاعر المخضرم الأُبَيْرِد بن المُعذّر الرياحيّ إلى أنّ أخاه بُرَيْداً كان يغالي في أثمان الجزور شتاء بغرض الإيسار ثمّ يهين لحومها بعد طبخها بتوزيعها على المعوزين [الطويل]:

فَأَيُّ امْرِئٍ غَادَرْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ إِذَا هِيَ أَمْسَتْ لَوْنُ آفَاقِهَا حُمْرُ
إِذَا الشَّوْلُ أَمْسَتْ وَهْيَ حُدْبٌ ظُهُورُهَا عِجَافاً وَلَمْ يُسْمَعْ لِفَحْلٍ لَهَا هَدْرُ
كَثِيرُ رَمَادِ النَّارِ يُغْشَى فِنَاؤُهُ إِذَا نُودِي الأَيْسَارُ وَاحْتُضِرَ الجُزْرُ
فَتًى كَانَ يُغْلِي اللَّحْمَ نَيْئاً وَلَحْمُهُ رَخِيصٌ بِكَفَّيْهِ إِذَا تَنْزِلُ القِدْرُ
يُقَسِّمُهُ حَتَّى يَشِيعَ وَلَمْ يَكُنْ كَآخَرَ يُضْحِي مِنْ غَبِيبَتِهِ ذُخْرُ(83)

ويبدو أنّ عادة المُغالاة في أثمان الجَزُور قد تواصلت إلى بدايات العصر الأمويّ على الأقلّ، وهو دليل على تواصل لعب الميسْر إلى حدود تلك الفترة، إذ نجد الشاعر مسكين الدارميّ [ت 89 هـ] يفخر بنحر النوق عند القحط في الشتاء وبمغالاته في أثمانها قبل نحرها في المَيْسِر وتفريق لحومها على المحتاجين [البسيط]:

لَا تَجْعَلِينِي كَأَقْوَامٍ عَلِمْتِهِمُ لَمْ يَظْلِمُوا لَبَّةً يَوْماً وَلَا وَدَجَا

(81) منتهى الطّلب، م3، ص381.
(82) المفضّليات، ص120.
(83) العقد الفريد، ج3، ص272.

إنِّي لأَغْلَاهُمُ بِاللَّحْمِ قَدْ عَلِمُوا نَيْئاً وَأَرْخَصُهُمْ باللَّحْمِ إذْ نَضَجَا
إنِّي لَقَاتِلُ جُوعِ القَوْمِ قَدْ عَلِمُوا إذَا السماءُ كَسَتْ آفَاقَهَا رَهَجَا[84]

وهو نفس ما نجده أيضاً في نفس الفترة عند الشاعر الشَّمَرْدَل بن شُرَيْك التميميّ [ت 80 هـ] في معرض رثائه لأخيه في قوله [الطويل]:

هَضُومٌ لأَضْيَافِ الشِّتَاءِ كَأَنَّمَا يَرَاهُ الحَيَا أَيْتَامُهُ وَأَرَامِلُهْ
رَخِيصُ نَضِيجِ اللَّحْمِ يُغْلِي بِنَيْئِهِ إذَا بَرَدَتْ عِنْدَ الصَّلَاءِ أَنَامِلُهْ[85]

وبعد انتهاء عمليّة شراء الجَزُور، يتمّ نحرها على الأنصاب التي تنضح بدمائها مع ما يصاحب ذلك من اجتماع أهل الحيّ في جوّ احتفاليّ صاخب قد تُستخدم فيه الأهازيج على أنغام الطّبول والمزامير قبل أن يبدأ لعب المَيْسِر أمام كلّ المتفرّجين من أهل الحيّ الّذين قد يكون من بينهم شاعر أو أكثر قد يقوم بإنشاد بعض القصائد احتفاء بالمناسبة وتشجيعاً للمتبارين المنتشين بالخمر ودفعهم إلى المُغالاة في الرهان[86]...

وكانت اللّعبة تبدأ باختيار كلّ متبارٍ لقِدْح من القِداح ذوات الحظوظ يتسلّمه من رقيب المَيْسِر، ويتكلّم مع قِدْحه يناجيه ويوصيه بالفوز وعدم الخيبة، كما أنّه يقوم بتنظيفه بالتَّفْل عليه ومسحه بثيابه[87]، قبل أن يعيده إلى الرقيب الذي يسلّم كلّ القِداح إلى الحُرَضَة ليودعها الرِبَابَة. وقد احتفظ لنا الشعر الجاهليّ بصورة هذا المشهد في قول طُفَيْل بن كَعْب الغَنَوِيّ (ت 13 ق.هـ) [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَشْهُومِ الفُؤَادِ كَأَنَّهُ غَدَاةَ النَدَى بِالزَّعْفَرَانِ مُطَيَّبُ

---

(84) **الأشباه والنظائر**، ج 1، ص 45.
(85) **منتهى الطّلب**، م3، ص356.
(86) يشير الشعر الجاهليّ إلى أنّ شرب الخمر كان أحد العناصر الأساسيّة في المَيْسِر، ونحن لسنا في حاجة إلى إثبات كلّ تلك الإشارات، وحسبنا أنّ القُرآن قد قرن بين الأمرين في الآيات المحرِّمة للمَيْسِر، للقول بالعلاقة القويّة بينهما .
(87) يورد اللّسان (ج1، ص145، مادّة كفأ) وصف دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ قِدْحه بأنّه كفيء أي «متغير اللّون من كثرة ما مسح وعضّ [الوافر]:
وَأَسْمَرَ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ فَرْعٍ كَفِيءِ اللَّوْنِ مِنْ مَسٍّ وَضَرْسِ»

تَفِلْتُ عَلَيْهِ تَفْلَةً وَمَسَحْتُهُ ... بِثَوْبِيَ حَتَّى جِلْدُهُ مُتَقَوِّبُ(88)

وحين يبدأ الحُرَضَة بخَضْخَضَة القِداح، تتعالى أصوات المُيَاسِرين كلّ يزجر قِدْحه حتّى يخرج فائزاً، فقد «**كان الأيْسَار يقفون عند المُفِيضِ، فيتكلّم كلّ واحد منهم، كأنّه يخاطب قِدْحه فيأمره بالفوز ويزجره من أن يخيب**»(89). وفي هذا المعنى يقول الشاعر المخضرم لَبِيد بن ربيعة العامريّ يمدح قومه [الطويل]:

بَنُو عَامِرٍ مِنْ خَيْرِ حَيٍّ عَلِمْتُهُمْ ... وَلَوْ نَطَقَ الأَعْدَاءُ زُوراً وَبَاطِلَا

لَهُم مَجْلِسٌ لا يُحْصَرُونَ عَنِ النَّدَى ... وَلَا يَزْدَهِيهِمْ جَهْلُ مَنْ كَانَ جَاهِلَا

وَبِيضٌ عَلَى النِّيرَانِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ ... سَرَاةَ العِشَاءِ يَزْجُرُونَ المَسَابِلَا(90)

كما يقول تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل مفتخراً بزجره القِداح [الطويل]:

وأَزْجُرُ فِيهَا قَبْلَ تَمِّ ضَحَائِهَا ... مَنِيحَ القِدَاحِ والصَّرِيعَ المُجَبَّرَا(91)

ويقول الشاعر الجاهليّ عَوْف بن عطيّة بن الخَرَع التَّيمِي في معرض افتخار بشبابه المولّي حين كان يزجر القِداح شتاء عند هبوب رياح الشمال الباردة كناية عن لعبه المَيْسِر [الكامل]:

إمَّا تَرَيْنِي قَدْ كَبِرْتُ وَشَفَّنِي ... وَجَعٌ يُقَرِّبُ فِي المَجَالِسِ عُوَّدِي

فلَقَدْ زَجَرْتُ القِدْحَ إِذْ هَبَّتْ صَباً ... خَرْقَاءُ تَقْذِفُ بِالحَظَارِ المُسْنَدِ

فِي الزاهِقَاتِ وَفِي الحُمُولِ وَفِي الّتِي ... أَبْقَتْ سَنَاماً كَالغَرِيِّ المُجْسَدِ(92)

وعن أجواء المُزايدة على القِداح، يقول الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ (ت 8 هـ) يصف دفعه قِدْحاً أصيلاً إلى الحُرَضَة وهو قِدْح مشدود العَقِب لنفاسته وعليه علامات التضريس كناية عن شدّة التَّوْق إلى فوزه حتّى إنّه كان يُعَضُّ بالأضراس [الوافر]:

---

(88) **ديوان طُفَيْل الغَنَويّ**، ص70.
(89) البغداديّ، **خزانة الأدب**، ج4، الشاهد 803.
(90) **ديوان لبيد**، ص142.
(91) **ديوان تميم ابن أبيّ بن مقبل**، ص110.
(92) **ديوان الأصمعيّات**، ص53.

وَأَصْفَرَ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ صُلْبٍ   بِهِ عَلَمَانِ مِنْ عَقِبٍ وَضَرْسِ
دَفَعْتُ إِلَى المُفِيضِ إِذَا اسْتَقَلُّوا   عَلَى الرَّكَبَاتِ مَطْلَعَ كُلِّ شَمْسِ
فَإِنْ أَكْدَى فَتَامِكَةٌ تُؤَدَّى   وَإِنْ أَرْبَى فَإِنِّي غَيْرُ نِكْسِ[93]

ومعنى أكدى هو أخفق، وهو من المجاز إذ المعنى الأصليّ هو: منع خيره، وأربى: ربح، واستقلّوا: رحلوا. أمّا الرَّكَبَات، فقد استغلق علينا فهمها إذ لم يذكر الشاعر مَن الذين استقلّوا إن كان المقصود بالرَّكَبات ما يُركب عليه كما تشير إلى ذلك القواميس، حتّى أنجدنا حديث نبويّ جاء فيه: «**إِنَّمَا تُهْلَكُونَ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ لِذِي الشَيْبِ شَيْبَتُهُ، وَإِذَا صِرْتُمْ تَمْشُونَ الرَّكَبَاتِ كَأَنَّكُمْ يَعَاقِيبُ حَجَلٍ، لاَ تَعْرِفُونَ مَعْرُوفاً وَلاَ تُنْكِرُونَ مُنْكَراً**». ويفسّر الزمخشريّ هذا الحديث بقوله: «**الرَّكَبَةُ: المرّة من الركُوب وجمعها رَكَبَاتٌ. اليعاقيب: جمع يعقوب وهو ذكر الحَجَل... والمعنى: تمشون راكبين رؤوسكم، أي هائمين سادرين تسترسلون فيما لا ينبغى من غير رجوع إلى فكر ولا صدور عن رويّة، كأنّكم فى تسرّعكم إليه وتطايركم نحوه يعاقيب، وهى موصوفة بسرعة الطّيران**»[94].

ومن هنا يتبيّن أنّ دُرَيْد بن الصِمَّة قد وصف حالة المتبارين حين دخولهم في المَيْسِر بأنّهم راكبون رؤوسهم لا يلوون على شيء من فرط التَّوْق إلى اللّعب كأنّهم في حال انجذاب[95] ممّا ينسيهم معاطفهم التي يَتَّزِرُون بها فتقع على الأرض من غير أن يحسّوا بها، بل ولا يهمّهم إن كانت أقدامهم مغطّاة أو حافية متعفّرة بالتراب، وهو ما عبّر عنه الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل [البسيط]:

---

(93) ديوان **دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص117.

(94) الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص81.

(95) وقد شبّه الشاعر الجاهليّ هُدْبة بن الخَشْرم ضناه في الحبّ بما يعانيه المقمور في المَيْسِر (**منتهى الطّلب**، م8، ص193) [الطويل]:

إِذَا كَادَ يَنْسَاهَا تَرَدَّدَ حُبُّهَا   فَيَالَكَ قَدْ عَنَّى الفُؤَادَ وَعَذَّبَا
ضَنِيَ مَنْ هَوَاهَا مُسْتَكِنٌّ كَأَنَّهُ   خَلِيعُ قِدَاحٍ لَمْ يَجِدْ مُتَنَشَّبَا

وهو نفس المعنى تقريباً عند الشاعر المخضرم الحادرة الذبيانيّ (ت 5 هـ) في قوله يصف توقه إلى الحبيبة (**ديوان الحادرة**، ص80-81) [الكامل]: =

فِتْيَانُ صِدْقٍ وَأَيْسَارٌ إِذَا افْتَرَشُوا أَقْدَامَهُمْ بَيْنَ مَلْحُوفٍ وَمُنْعَفِرِ
شُمُّ العَرَانِينِ، يُنْسِيهُمْ مَعَاطِفَهُمْ ضَرْبُ القِدَاحِ وَتَأْرِيبٌ عَلَى العَسِرِ(96)

فإذا ما فاز أحد المتبارين، تعالت صرخات الفرح والتباهي من المتفرّجين المنتظرين نصيبهم من اللّحم وتسمّيهم المصادر «**الأَعْرَان**»(97)، ممّا يسهم في إضرام المنافسة وزيادة الخَطَار إلى حين انتهاء اللّعبة. وعندها يقوم كلّ فائز بتوزيع نصيبه من اللّحم على أهل الحيّ من المحتاجين الّذين يقومون بشواء أو طبخ ما نَابَهُمْ منه في قدور انتصبت أمام كلّ خيمة أو في ساحة الحيّ حيث يأكلون في جوّ من الصخب والأهازيج فيما تعلو الحَيَّ سحابةٌ كثيفة من دُخَان النِّيران وأَبْخِرَة القُدُور مع رائحة القُتار(98)... وهذا تقريباً ما يصفه الشاعر الأمويّ الكُمَيْت بن زيد الأسدي في قوله يمدح قومه [الوافر]:

وَأَيْسَارٌ إِذَا الأَبْرَامُ أَمْسَوْا لِتَغْشَانِ الدَّوَاخِنِ آلِفِينَا

= أَمْسَتْ سُمَيَّةُ صَرَّمَتْ حَبْلِي وَنَأَتْ وَخَالَفَ شَكْلُهَا شَكْلِي
وَعَدَا العَوَادِي عَنْ زِيَارَتِهَا إِلَّا تَلَاقِيْنَا عَلَى شُغْلِ
وَرَجَاهُمُ يَوْمَ الدَّوَارِ كَمَا يَرْجُو المُقَامِرُ نَيْلَ الخَصْلِ

(96) **ديوان تميم بن أبيّ بن مقبل**، ص76. ويصف الشاعر المخضرم المَرّار الفَقْعَسي سرعة اشتعال رأسه شيباً بتهافت المياسر (المُنَحَّب) على اللّعب في المَيْسِر (**ديوان اللّصوص**، م2، ص223) [البسيط]:

لَمَّا رَأَى الشَّيْبَ قَدْ هَاجَت نَصِيَّتُهُ بَعْدَ الحَلَاوَةِ حَتَّى أَخْلَسَ الشَّعَرُ
تَيَمَّمَ القَصْدَ مِنْ أُولَى أَوَاخِرِهِ سَيْرَ المُنَحَّبِ لَمَّا أُغْلِيَ الخَطَرُ

(97) جاء في اللّسان (ج13، ص281، مادّة عرن): «**ورجل عَرِنٌ: يلزم الياسر حتى يَطْعَم من الجَزُور**». ويشير العلّامة ابن عاشور (**التحرير والتنوير**، ج2، ص283) إلى أنّ «**من يحضر المَيْسِر من غير المتياسرين يسمّون الأَعْرَان، وهم يحضرون طمعاً في اللّحم**».

(98) يقول الشاعر الجاهليّ بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ في معرض مدح قومه (**الديوان**، ص110) [الوافر]:

أَبَى لِبَنِي خُزَيْمَةَ أَنَّ فِيهِمْ قَدِيمَ المَجْدِ وَالحَسَبُ النُّضَارُ
هُمُ فَضَلُوا بِخِلَّاتٍ كِرَامٍ مَعَدّاً حَيْثُمَا حَلُّوا وَسَارُوا
فَمِنْهُنَّ الوَفَاءُ إِذَا عَقَدْنَا وَأَيْسَارٌ إِذَا حُبَّ القُتَارُ

كَشَفْنَا الجُوعَ ذَا الهَبَوَاتِ عَنْهُمْ ... وَأَطْعَمْنَا ضَرَائِكَ تَعْتَرِينَا
كَأَنَّ جِفَانَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ ... لِوَاصِفِهَا جَوَابِيَ مُتْرَعِينَا
تُكَلَّلُ بِالسَّدِيفِ كَأَنَّ فِيهَا ... إِذَا وُضِعَتْ أَنَافِحُ مُلْبِئِينَا
تَرَى الهُلَّاكَ يَنْتَجِعُونَ مِنْهَا ... دَوَاءَ الجُوعِ غَيْرِ مُؤَنَّبِينَا(99)

وقد كانت العرب تذمّ المُيَاسِرين الّذين لا يفرّقون اللّحم المقمور على المحاويج بسرعة، وهو ما يُفهم من أبيات الشاعر الجاهليّ عَوْف بن عطيّة بن الخَرَع التَّيمي في معرض افتخار [الكامل]:

فَلَقَدْ زَجَرْتُ القِدْحَ إِذْ هَبَّتْ صَبًا ... خَرْقَاءُ تَقْذِفُ بِالحَظَارِ المُسْنَدِ
فِي الزَّاهِقَاتِ وَفِي الحُمُولِ وَفِي الّتِي ... أَبْقَتْ سَنَاماً كَالغَرِيِّ المُجْسَدِ
فَإِذَا قَمَرْتُ اللَّحْمَ لَمْ أَنْظِرْ بِهِ ... نَيْئاً كَمَا هُوَ مَاؤُهُ شَرْقَ الغَدِ(100)

ويشير أبو منصور الثعالبيّ إلى أنّ «**من عادة العرب في باديتها إذا نُحِر بعير لجماعة الحيّ يقتسمونه أن يقلعوا شجراً كثيراً ويُوضَم بعضه على بعض ويُعضَى اللّحمُ ويُوضع عليه، ثمّ يُلقى لحمه عن عراقه ويُقطع على الوَضَم هُبَراً للقَسْم، وتُؤجّج نارٌ، فإذا سقط جمرها اشتوى من شاء من الحيّ شواءة بعد أخرى على جمر النّار لا يُمنَع أحدٌ من ذلك**»(101).

7.2 ـ التوقيت:

أجمعت المصادر على أنّه كان يُضرب بالمَيْسِر أوقات الشدّة زمن الشتاء

(99) **ديوان الكُمَيت**، ص432. التَّعْثان: الدُّخان. الهَبَوات: الغبرة والقحط. الضَّرائك: الضِّعاف، الواحد ضَرِيك. تعترينا: تطلب ما عندنا. الجَوابي: الحِياض، واحدتها جابية. مُترَع: ممتلئ. السَّديف: قطع السَّنام. الأنافح: جمع إِنْفَحَّة، وهو الجَدْي. الملبِئين: الطّابخين اللّبأ. الهُلّاك: الضعفاء.

(100) **الأصمعيّات**، ص53.

(101) **لسان العرب**، ج12، ص640 (مادّة وضم): «**الوضَمُ: كل شيء يوضع عليه اللحم من خشب أو بارية يوقى به من الأرض... وجمعه: أوضام**».

والبرد، وهو ما تسنده إشارات كثيرة عند الشعراء «**الجاهليّين**» و«**المُخَضْرمين**»، منهم عَبِيد بن الأبرص (ت 25 ق.هـ) في قوله [الكامل]:

أَيَّامُ قَوْمِي خَيْرُ قَوْمٍ سُوقَةٍ، لِمُعَصِّبٍ وَلِبَائِسٍ وَلِعَانِي
وَلِنِعْمَ أَيْسَارُ الجَزُورِ إِذَا زَهَتْ رِيحُ الشِّتَاءِ، وَمَأْلَفُ الجِيرَانِ(102)

وهو ما يشير إليه أيضاً الشاعر المخضرم شَدّاد بن عُقبة الجُهَنيّ في مدح قوم [البسيط]:

وَالعَائِدِينَ إِذَا ضَنَّتْ بِدَرَّتِهَا أُمُّ الفَصِيلِ فَلَمْ تَعْطِفْ بِإِدْرَارِ
وَاليَاسِرِينَ إِذَا مَا شَتْوَةٌ جَمَدَتْ فَلَمْ يُحَسَّ بِنَارِ قِدْرِ أَيْسَارِ(103)

وقول الشاعر الجاهليّ عُمَيْر بن الجَعْد الخُزاعيّ [الكامل]:

أَأُمَيْمُ، هَلْ تَدْرِينَ أَنْ رُبَّ صَاحِبٍ فَارَقْتُ يَوْمَ (خَشَاشَ) غَيْرِ ضَعِيفِ
يَسَرٍ، إِذَا هَبَّ الشِّتَاءُ وَأَمْحَلُوا، فِي القَوْمِ غَيْرِ كُبُنَّةٍ عُلْفُوفِ(104)

وقول أعشى قيس (ت 7 هـ) ذاكراً لعبه المَيْسِر مع أماثل قومه في فصل الشتاء على النوق (النيب) حين يتشوّق الناس إلى دخان الطّبخ تشوّقهم إلى البخور [الخفيف]:

وَإِذَا مَا الدُّخَانُ شُبِّهَ الآ نُفُ يَوْماً، بِشَتْوَةٍ، أَهْضَامَا
فَلَقَدْ تُصْلَقُ القِدَاحُ عَلى النِّيـ ـبِ، إِذَا كَانَ يَسْرُهُنَّ غَرَامَا
بِمَسَامِيحَ فِي الشِّتَاءِ يَخَالُو نَ عَلَى كُلِّ فَالِجٍ إِطْعَامَا(105)

---

(102) **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص149.
(103) التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج2، ص247.
(104) **لسان العرب**، ج9، ص257 (مادّة علف). ويشرح ابن منظور البيتين فيقول: «**يومُ خَشاشٍ يومٌ كان بينهم وبين هُذَيل قتلتهم فيه هذيل وما سَلِم إلاّ عُمَير بن الجعد، وأُمَيم: ترخيم أُمَيمة، وقوله يَسَرٌ أي ياسِرٌ، والعُلْفوف: الجافي من الرجال والنساء**».
(105) **ديوان الأعشى**، ص249.

وقول لَبِيد بن ربيعة العامريّ (مُخضرم، ت 41 هـ) في رثاء أخيه أَرْبَد [الكامل]:

أَبْكِـي أَبَـا الـحَـزَّازِ يَـوْمَ مَـقَـامَـةٍ ... لِـمُـنَـاخِ أَضْـيَـافٍ وَمَـأْوَى مُـقْـتِـرِ
وَالـحَـيِّ إِذْ بَـكَـرَ الـشِّـتَـاءُ عَـلَـيْـهُـمُ ... وَعَـدَتْ شَـآمِـيَّـةٌ بِـيَـوْمٍ مُـقْـمِـرِ
وتَـقَـنَّـعَ الأَبْـرَامُ فِـي حُـجُـرَاتِـهِـمْ ... وتَـجَـزَّأَ الأَيْـسَـارُ كُـلَّ مُـشَـهَّـرِ
أَلْـفَـيْـتَ أَرْبَـدَ يُـسْـتَـضَـاءُ بِـوَجْـهِـهِ ... كَـالـبَـدْرِ، غَـيْـرَ مُـقَـتِّـرٍ مُـسْـتَـأْثِـرِ[106]

كما يقول الشاعر المُخضرم أَشْهَب بن رُمَيْلة التميميّ (ت 86 هـ) وقد عمّر متحسّراً على من مات من لِدَاتِه ممّن كان بطلاً سمحاً يلعب المَيْسِر شتاء [الوافر]:

وَكَـمْ قَـدْ فَـاتَـنِـي بَـطَـلٌ شُـجَـاعٌ ... وَيَـاسِـرُ شَـتْـوَةٍ سَـمْـحٌ هَـضُـومُ[107]

وهو أيضاً مقال عنترة بن شدّاد العَبْسيّ (ت نحو 22 ق.هـ) في وصف رجل سريع إلى ضرب القِداح شتاءً، وشِرِّيبُ خَمْرٍ يعطي غاية ما يطلبه التِّجار أي باعة الخمر [الكامل]:

رَبِـذٍ يَـدَاهُ بِـالـقِـدَاحِ إِذَا شَـتَـا ... هَـتَّـاكُ غَـايَـاتِ الـتِّـجَـارِ مُـلَـوَّمِ[108]

---

(106) **ديوان لبيد**، ص95. أبو الحزّاز: كنية أَرْبَد. يوم مقامة: يوم اجتماع الناس في مجلس. واختار اليوم المقمر تمييزاً له بشدّة البرد لتقشّع الغيم.

(107) ابن الأعرابيّ، **فرحة الأديب**، ص139.

(108) **ديوان عنترة**، ص82. وتعليقاً على بيت عنترة الأخير، يقول الزوزنيّ (**شرح المعلّقات السبع**، ص149) إنّ الشاعر يقصد رجلاً «**سريع اليد خفيفها في إجالة القِداح في المَيْسِر في برد الشتاء. وخصّ الشتاء لأنّهم يكثرون المَيْسِر فيه، لتفرغهم له**». وتهمّنا هنا إشارة الزوزنيّ إلى تفرّغ الجاهليّين للمَيْسِر منظوراً إليه بوصفه لعباً ولهواً، أي أنّ هؤلاء كان لهم وقت فراغ كبير في فصل الشتاء، ممّا يذكّر من باب المقارنة بما يقوله الأنّاس مارشال سالينز - الذي استشهد به أيضاً بيار كلاستر لإسناد طروحاته- حول وجود «**وقت فراغ كبير**» لا يمكن للأوروبيّ استساغته لدى قبائل (البوشمن كونغ) في صحاري أستراليا وإشارته إلى أنّ «**الكسل والتوجّه نحو اللّعب لتزجية الوقت اختيار ثقافي**» لديهم ماداموا قادرين على تلبية حاجاتهم الحيويّة بأدنى مجهود ممكن. ولنا هنا أن نشير إلى أنّ هذا الاختيار الحضاريّ الذي لم يشذّ فيه العرب القدامى عن بقيّة الشعوب البدائيّة يهدف فيما يهدف إلى منع أيّ تراكم للخيرات المادّية وحصول فائض قد يستغلّه البعض لبسط سلطته السياسيّة على الجماعة، وهو ما سنرى عدّة أمثلة عنه لدى العرب الغابرة. =

وزهير بن أبي سُلمى (ت 13 ق.هـ) [الكامل]:

أَيْسَارُ صِدْقٍ مَا عَلِمْتُهُمُ عِنْدَ الشِّتَاءِ وَقِلَّةِ الأَنْوَاءِ(109)

وقول الأخْطَل يمدح بني عَبْس [الوافر]:

وَنِعْمَ الحَيُّ فِي اللَّزَبَاتِ عَبْسٌ إِذَا مَا الطَّلْحُ أَرْجَفَهُ الدَّبُورُ
مَسَامِيحُ الشِّتَاءِ إِذَا اجْرَهَدَّتْ وَعَزَّتْ عِنْدَ مَقْسِمِهَا الجَزُورُ(110)

وقال الشاعر المُخَضْرَم نَهْشَل بن حَرِيّ بن ضمرة الدارمي يرثي أخاه مالك المخوَّل (ت 45 هـ) ويصفه بأنّه كان من الأَيْسَار عند برد الشتاء [الوافر]:

ذَكَرْتُ أَخِي المُخَوَّلَ بَعْدَ يَأْسٍ فَهَاجَ عَلَيَّ ذِكْرَاهُ اشْتِيَاقِي
فَلَا أَنْسَى أَخِي مَا دُمْتُ حَيّاً وَإِخْوَانِي بِأَقْرِيَةِ العَنَاقِ
فَوَارِسُنَا بِدَارَا ذِي قِسَاءٍ وَأَيْسَارُ الهَرِيَّةِ وَالطِّرَاقِ(111)

وهو نفس المعنى الذي قَصَدَتْه الشاعرة الجاهليّة أمّ مَعْدَان الشَّيْبانيّة ترثي ابنها [مجزوء الكامل]:

مَعْدَانُ مَنْ لِلْحَيِّ إِذْ هَبَّتْ شَآمِيَّةٌ فَجُورَا
عَسْرَاءَ مِنْ قِبَلِ الشَّمَـ ـالِ تَكَادُ تَنْتَزِعُ الكُسُورَا
وَتَبَادَرَ القَوْمُ القِدَا حَ وَأَغْلَتِ السَّنَةُ الجَزُورَا(112)

= Cf. Sahlins (Marshall): "La première société d'abondance", in: *Les temps modernes*, Octobre 1968.

(109) **ديوان زهير بن أبي سُلمى**، ص204.

(110) **ديوان الأخطل**، ص185. «اجْرَهَدَّت الأرض: لم يوجد فيها نبت ولا مرعى» (**لسان العرب**، ج3، ص120، مادّة جرهد).

(111) **منتهى الطّلب**، م8، ص15. و«الهَرِيَةُ: الوقت الذي يشتدّ فيه البرْدُ» (الفراهيديّ، **كتاب العين**، مادة هرا).

(112) المرزبانيّ، **أشعار النساء**، ص68.

إلّا أنّ المصادر الّتي أمكننا الاطّلاع عليها لا توّضح الفترة التي يُلعب فيها المَيْسِر بكلّ دقّة عدا إشارات متفرّقة بأنّها قد تكون في شَهْرَيْ جُمادى على غِرار ما يشير إليه الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ واصفاً تقرّب زوجات الأَبْرَام البخلاء من زوجته طمعاً في ما عندها من لحم [الوافر]:

إِذَا عِـقَـبُ الـقُـدُورِ عُـدِدْنَ مَـالاً، تُـحِـبُّ حَـلَائِـلُ الأَبْـرَامِ عِـرْسِـي

وَقَـدْ عَـلِـمَ الـمَـرَاضِـعُ فِـي جُـمَـادَى إِذَا اسْـتَـعْـجَـلْـنَ عَـنْ حَـزٍّ بِـنَـهْـسِ

بِـأَنِّـيَ لَا أَبِـيـتُ بِـغَـيْـرِ لَـحْـمٍ، وَأَبْـدَأُ بِـالأَرَامِـلِ قَـبْـلَ نَـفْـسِـي[113]

وكذلك الشاعر المُخضرم سَاعِدَة بن العَجْلان الهُذَليّ [الوافر]:

أَلَا يَـا عَـيْـنُ بَـكِّـي وَاسْـتَـجِـمِّـي شُـؤُونَ الـرَّأْسِ رَجْـلَ بَـنِـي حَـبِـيـبِ

مَـطَـاعِـيـمٌ إِذَا قَـحَـطَـتْ جُـمَـادَى وَمَـسَّـاحُـو الـمَـغَـايِـظِ بِـالـجُـنُـوبِ[114]

وكذلك الشاعر المخضرم أبو خِرَاش الهُذَليّ يرثي كريماً يدعى زُهيراً متذكّراً كرمه على الفقراء في جُمادى عند القحط وإخلاف النجوم [الوافر]:

وَلَا وَالـلَّـهِ لَا أَنْـسَـى زُهَـيْـراً وَلَـوْ كَـثُـرَ الـمَـرَازِي وَالـفُـقُـودُ

أَبَـى نِـسْـيَـانَـهُ فَـقْـرِي إِلَـيْـهِ وَمَـشْـهَـدُهُ إِذَا ارْبَـدَّ الـجُـلُـودُ

وَذِمَّـتُـهُ إِذَا قَـحَـمَـتْ جُـمَـادَى وَعَـاقَـبَ نَـوْءَهَـا خَـصَـرٌ شَـدِيـدُ[115]

وقد سبق للباحث فيكتور سَحَّاب أن أشار إلى أنّ المصادر فسّرت لفظة «**جُمادى**» بمعنى شهر البَرْد، ورجّح أن يكون هذا التفسير موضوعاً خلال الفترة الإسلاميّة اللّاحقة مبرّراً رأيه بأنّ تجمّد الماء في الشتاء أمر غير محتمل لأنّ «**الشتاء في الجزيرة العربيّة لا يجمّد أيّة مياه**»[116]. إلّا أنّ أبا عليّ المرزوقيّ يقول بشأن شهرَيْ جُمادى الأولى والثانية أنّ العرب «**يَدْعُون هذين الشهرين**

(113) **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص116.
(114) **ديوان الهُذَلِيين**، القسم الثالث، ص111.
(115) نفسه، القسم الثالث، ص162.
(116) سحّاب، **إيلاف قُرَيْش**، ص330.

مَلْحَانَ وشَيْبَانَ لبياض الأرض بالصقيع والجليد.. فهذان شهرا الشتاء، فشَيْبَان من الشيْب ومَلْحَان من المُلْحَة وهو البياض»(117)، وهو ما يثبت بلا شكّ أنّ **«جُمادى»** المقصود في الشعر الجاهليّ كان شهراً شتويّاً، وهو ما تدلّ عليه الأبيات السابقة وغيرها كثير في الشعر الجاهليّ بل وحتّى الإسلاميّ خلال الفترة الأمويّة بالخصوص(118).

إلّا أنّنا نوافق سحّاب في ملاحظته بأنّ تسمية شهر **«جُمادى»** قد يكون مصدرها الجذر **«جمد»** الذي يتضمّن معنى القحط والجفاف وانحباس المطر(119)، وهو ما لا يتعارض مع وجود بَرْد شديد في هذا الشهر، بل إنّنا نجده يتّفق تمام الاتفّاق مع مبدأ المَيْسِر ذاته من حيث إنّه لا يُلعب إلّا في أوقات الجَدْب والقَحْط. وبهذا فإنّ المقصود بجُمادى في الشعر الجاهليّ لم يكن شهراً بعينه، بل فصل الشتاء كلّه، فـ **«عن الغَنَويّ الأعرابيّ، وعن غيره، أنّه قال: جُمادى عند العرب الشِّتاء كلّه»**(120).

أمّا مسألة توقيت لعب المَيْسِر من فترات اليوم، فيبدو أنّه كان يقام مع بدايات اللّيل إذ يذكر الأصمعي أنّ **«الأَيسَار إنّما يتياسرون بالعشيات»** ويستشهد على ذلك ببيت النَّمِر بنْ تَوْلَب [الكامل]:

وَلَقَدْ شَهِدْتُ إذَا القِدَاحُ تَوَحَّدَتْ وَشَهِدْتُ عِنْدَ اللَّيْلِ مَوْقِدَ نَارِهَا(121)

وهو نفس ما تشير إليه أيضاً الخَنْسَاء في قولها [الوافر]:

---

(117) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص129. ويستشهد المرزوقيّ على ذلك بقول العرب: **«مات الجُندَب، وقرب الأشْيَب، أي الثلج»**.

(118) من ذلك ما يقوله الأَخْطَل (**شرح ديوان الأخطل**، ص224) مثلاً في مدح الوليد بن يزيد [الطويل]:

ضَرُوبُ عَرَاقِيبِ المَطِيِّ كَأَنَّمَا يُبَارِي جُمَادَى إذْ شَتَا وَيُخَايِلُهْ

(119) تتعدّد أسماء الجَدْب في العربيّة، ومنها: **القَحْط، الجَدْب، الجارُود، الحَسُوس، المَحْل، الإسْنَات، المُقَرَّشَة، الكَحْل، النَّحُوط، القَحُوط، المَجْرَة، الضَّبع، أمّ جُنْدَب**...

(120) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص124.

(121) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص109.

يُذَكِّرُنِي طُلُوعُ الشَّمْسِ صَخْراً وَأَذْكُرُهُ لِكُلِّ غُرُوبِ شَمْسِ[122]

وقد ذهب بعض النقّاد إلى تضمّن هذا البيت «**إشارة حسنة إلى وقت الغارة، ووقت المَيْسِر وإطعام الضيف**»[123].

كما يذكر الشاعر الجاهليّ طَرَفَة بن العبد أيضاً أنّ لعب المَيْسِر كان يتمّ بالأصائل [السريع]:

وَجَامِلٍ، خَوَّعَ مِنْ نِيبِهِ، زَجْرُ المُعَلَّى **أُصُلاً**، وَالسَّفِيحْ[124]

وهو ما يذكره أيضاً الشاعر الجاهليّ سِنَان بن أبي حارثة المرّي (ت 33 ق.هـ) في قوله [البسيط]:

وَقَدْ يَسَرْتُ إذَا مَا الشَّوْلُ رَوَّحَهَا **بَرْدُ العَشِيّ** بِشَفَّانٍ وَصُرَّادِ

ثُمَّتَ أَطْعَمْتُ زَادِي غَيْرَ مُدَّخِرٍ أَهْلَ المَحَلَّةِ منْ جَارٍ وَمِنْ جَادِ[125]

---

(122) **ديوان الخنساء**، ص68.

(123) المظفّر العلويّ، **نضرة الإغريض**، ص34.

(124) **ديوان طرفة بن العبد**، ص16. يقول إنّ زجرَ القِدْح المُعَلَّى والقِدح السَّفِيحَ في العشيّات هو ما أنقص عدد نياقه.

(125) **المفضّليات**، ص350. إلّا أنّنا نجد كثرة من الشعر الجاهليّ تورد «**الضحى**» كوقت محبّذ للإيسار، وهو ما يحيل على لفظ «**الأضحية**» الشامل لكلّ ما أهلّ به للآلهة عند الضحى. ولعلّ هذا ما أراده ابن مقبل (**الديوان**، ص191) في قوله يصف نحره نوقاً ضرب عليها بقِداح المَيْسِر [الكامل]:

وَلَقَدْ غَدَوْتُ عَلَى الجَزُورِ بِفِتْيَةٍ كُرَمَاءَ حَضْرَةَ لَحْمِهَا، أَزْوَالِ

فَغَدَوْتُ أُعْجِلُهَا تَمَامَ **ضَحَائِهَا** بِأَحَذَّ صَاحِبِ فَوْزَةٍ وخِصَالِ

وقوله أيضاً ضربه بالقِدح المَنِيح على نوقٍ ضُحًى (**الديوان**، ص110) [الطويل]:

وأَزْجُرُ فِيهَا قَبْلَ تَمِّ **ضَحَائِهَا** مَنِيحَ القِدَاحِ والصرِيعَ المُجَبَّرَا

وقوله أيضاً (**الديوان**، ص261) [الطويل]:

وتُعْرَفُ إنْ ضَلَّتْ، فَتُهْدَى لِرَبِّهَا، لِمَوْضِعِ آلَاتٍ مِنَ الطَّلْحِ أَرْبَعِ

وتُؤْبَنُ مِنْ نَصِّ الهَوَاجِرِ **والضحَى** بِقِدْحَيْنِ فَازَا مِنْ قِدَاحِ المُقَعْقِعِ

وقول النابغة الجعديّ (**الديوان**، ص157) [منسرح]:

أُعْجِلُهَا أَقْدُحِي الضَّحَاءَ **ضُحًى** وَهْيَ تُنَاصِي ذَوَائِبَ السَّلَمِ

8.2 ـ أهداف اللّعبة:

حصرت المصادر أهداف المَيْسِر في أمرين اثنين: اجتماعيّ موضوعيّ يتعلّق بالجماعة، ونفسيّ ذاتيّ يتعلّق بالياسرين. إلّا أنّه بدا لنا أنّ للمَيْسِر أهدافاً أخرى لم تُشِرْ إليها المصادر من قبيل وجود بُعد تعبُّدي كان السبب الرئيس للتّحريم الإسلاميّ. وبهذا، فإنّ الحديث عن أهداف المَيْسِر سيكون مؤجّلاً إلى حين تناول أهدافه الاجتماعيّة المُتَمَفْصِلة مع أغراض دينيّة يبدو أنّها عميقة المغزى والدلالة، وهو ما سنحاول تتبّع تجلّياته في الممارسة والاعتقاد قبل تناول ما تراءى أنّه أهداف سياسيّة سنحاول أيضاً تجليتها في تمفصلها مع ما هو دينيّ عقديّ من جِهة أولى، ومع ما هو نفسيٌّ- ثقافيّ (العُنْف) من جِهة ثانية.

الفصل الرابع

نقد المصادر: أطراف مُغيّبة وثغرات إجرائيّـة

نظراً للتّعتيم الشديد الذي مُورِسَ على مسألة المَيْسِر في العهود الإسلاميّة، فإنّ الفهم السويّ للمسألة من أجل الخروج بصورة كاملة وشاملة وأمينة عن دوافعه وأجوائه ومراميه يقتضي تجلية الغُموض المحيط بثلاث مسائل رأينا أنّ المصادر غيّبتها خدمة لأغراض أيديولوجيّة سبق لنا الإشارة إلى بعضها، وهي الجانب الدينيّ المغيِّب لوظائف الرقيب والحُرَضَة والجزّار، والجوانب التقنيّة الإجرائيّة التي لم تُشِرْ إليها المصادر أو مرّت عليها مرور الكرام لسبب أو آخر، لكن المنطق السويّ يفترض وجودها فيه بوصفه لعبة، وهي المتعلّقة بكيفيّة اختيار المُيَاسِرين لقداحهم، وكيفيّة توزيع ما غنموه من لحم الجَزُور المنحورة على المحتاجين. وأخيراً الدور الحقيقيّ لطرفين أساسيّين مغيَّبين: هما العُفاة الفُقراء والآلهة.

1 ـ الجوانب المُغيّبة من وظائف الجزّار والحُرَضَة والرقيب

1.1 ـ الحُرَضَة:

كان الحُرَضَة المتولّي إجالة القِداح في المَيْسِر يتزيّاً بمِجْوَل أبيض وتُعصب عيناه بعصابة مانعة للرّؤية كما تعصب يده بالسُّلْفَة كي لا يَجِدَ مَسَّ القِداح حين إخراجها من الربَابَة فيحابي ياسراً على آخر[1]. وتذكّر هذه الصورة بما هو شائع

(1) هذه هي الصورة المجمع عليها من قبل المصادر، لكن يبدو أنّ الحُرَضَة لم يَكُن =

في عدّة ثقافات حول «**الحظّ الأعمى**»، فقد صوّر الرومان مثلاً آلهة القَدَر والحظّ (فَرْتُونَة *Fortune*) على صورة امرأة جميلة شبه عارية معصوبة العينين وهي توزّع قطعاً نقديّة يميناً وشمالاً. فالحُرَضَة بهذا المعنى أداة عمياء للحظّ الأعمى، أو هو بالأحرى أداة محايدة في يد الآلهة المانحة للحظّ. بل إنّ العمى ربّما كان صفة مندوبة في الحُرَضَة على وجه الحقيقة لا المجاز، فقد قيل مثلاً في سياق تفسير المثل المتعلّق بالمَيْسِر «حَنَّ قِدْحٌ لَيسَ مِنهَا» أنّه «**قيل في بَنِي الحَنَّان وهم بطن من بَلْحَارِث أنّ جدّهم ألقى قِدْحاً في قِداح قوم يضربون بالمَيْسِر، وكان يضرب لهم رجل أعمى فلمّا وقع قِدْحه في يده قال: حنَّ قِدح ليس منها، فلقّب الحنّان لذلك**»[2].

وما دام الحُرَضَة أداة في يد الآلهة، فإنّ من نافلة القول أنّه كان على علاقة خاصّة بها. فالآلهة هي ما يُكْسِب الحُرَضَةَ مكانته، ويجعله أهلاً لوظيفته وقد كانت تتطلّب بلا شكّ، ككلّ وظيفة دينيّة، شروطاً خاصّة في صاحبها. إلّا أنّ عدم استفاضة المصادر في بيان تلك الشروط واختزالها في وجوب أن يكون الحُرَضَة «**رجلاً متألّهاً**» و«**عدلاً**»، وكذلك - ويا للمفارقة- «**نذلاً من الرجال**» فحسب كما سبقت الإشارة إليه، يُبقي السؤال مطروحاً حول أمرين على غاية من الأهميّة بشأن الحُرَضَة: ما هي وظيفته تحديداً وما تخوّله من رتبة دينيّة من بين مراتب «**الكهنوت الجاهليّ**»؟ وما هي دوافع وصف المصادر الإسلاميّة الحُرَضَة بالنَّذالة؟

2.1.1 ـ الحُرَضَة: رُتبة دينيّة مُتميّزة

لم تُشِر المصادر صراحة إلى أيّ دور دينيّ للحُرَضة، بل هي لم تُشِر البتّة إلى وجود مرتبة دينيّة بهذا الاسم. إلّا أنّه بدا لنا من خلال بعض الأخبار أنّ

= يعصب عينيه في جميع الأحوال، فقد شبّه الشاعر الجاهليّ بُشامة بن الغدير المرّي نظرة ناقة شزراء بنظرة حرضة يحاول مُحاباة مياسر وذلك في قوله (**تاج العروس**، مادّة حول) [المتقارب]:

بِعَيْنٍ كَعَيْنِ مُفِيضِ القِدَاحِ إِذَا مَا أَرَاغَ يُرِيدُ الحَوِيلَا

(2) الزمخشريّ، **المستقصى في أمثال العرب**، ص351.

الحُرَضَة كان من بين مراتب «**الكهنوت الجاهليّ**»، بل وفي الذُّروة منه. فقد وجدنا مثلاً إشارات إلى أنّ القائم على أمر الأَزْلَام هو نفسه سَادِن بيت الأصنام[3] أي القائم على الأصنام وخادم بيتها[4]، وهي رُتبة دينيّة أعلى بلا شكّ من رتبة الحِجابة إذ «**الحَاجِب يَحْجُبُ وإذْنُه لغيره، والسادِنُ يَحْجُبُ وإِذْنُه لنفسه**»[5] أي أنّه المتصرفّ الأوّل في بيت الأصنام.

ولئن لم نَعْثر على أيّ إشارة صريحة إلى أنّ الحُرَضَة هو نفسه سَادِن بيت الأصنام والمتولّي أمر الأَزْلَام، فإنّ ذلك يعود على ما يبدو إلى تركيز المصادر على مسألة السدانة والأَزْلَام عند قبيلة قُرَيْش دون غيرها من القبائل، وما تعلّق من ذينك الأمرين بكَعْبَة مَكَّة دون غيرها من الكعبات. ولئن كان من المنطقيّ أن تكون وظيفة القيام بالأَزْلَام مستقلّة عن وظيفة السدانة عند قُرَيْش باعتبار جسامة وخطورة هذين الأمرين في الحَرَم المكّي النَّشِط دينياً، فإنّه من المنطقيّ أيضاً أن تكون جملة الوظائف الدينيّة عند القبائل الصغيرة مندمجة في وظيفة واحدة يتوّلاها شخص «**مُتألّهٌ عَدْل**» يقوم في نفس الوقت بأمر الأَزْلَام وسدانة الصنم القَبَليّ. ومن هنا، فإنّنا نرجّح أنّهما أمران كانا منوطَيْن بنفس الشخص القائم على أمر المَيْسِر، أي الحُرَضَة الذي سنبيّن أنّه كان القائم أيضاً على وظائف دينيّة أُخرى قد يبرّرها وصف المصادر له بأنّه كان «**مُتألّهاً**».

وفي الجملة، فقد اكتفت المصادر عُموماً بوصف الحُرَضَة بالتألّه دون أيّ تبرير لذلك، إلّا أنّها أشارت من جِهة أخرى إلى أنّه كان يتزيّاً بلباس أبيض متميّز

---

(3) نقل ابن منظور عن الأزهريّ (لسان العرب، ج8، ص315، مادّة كنع): «**الأَزْلَام كانت لقُرَيْش في الجاهلية مكتوب عليها: أَمْرٌ، ونهْيٌ، وافْعَلْ، ولا تَفْعَلْ، قد زُلّمَتْ وسُوِّيَتْ ووُضِعتْ في الكَعْبَة يقوم بها سَدَنَة البَيْت**». ويقول القُرطبيّ (اتفسير القُرطبي، ج6، ص286): «**وأمّا الأَزْلَام فهي القِداح...، ويقال: كانت في البيت عند سَدَنَة البيت وخُدَّام الأصنام**».
وانظر أيضاً إجالة سَادِن صَنَم الفَلْس القِداحَ في خبر استخارة امْرِئ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ له في الخروج إلى بنيَ أَسَد انتقاماً لمقتل أبيه (البَطَلْيَوْسِيّ، الحُلَل، ص227).

(4) «**السادن: خادم الكعبة وبيت الأصنام والجمع السدَنَة... وسِدَانَةُ الكعبة خِدْمَتُها وتَوَلّي أَمرِها وفتح بابها وإغلاقُه**» (الرازي، مختار الصحاح، ص123). و«**السدَنَة: قَوَمَة الأصنام في الجاهليّة**» (لسان العرب، ج13، ص207، مادّة سدن).

(5) نفسه.

(المِجْوَل) أثناء إشرافه على المَيْسِر، وهو ما يُفْهَم منه أنّه ربّما كان نوعاً من اللّباس الدينيّ إذ غالباً ما يختصّ الكهنة وخدّام البيوتات المقدّسة ورجال الدين في مختلف الدّيانات بهذا اللّون في إشارة ربّما إلى نقاء السريرة أو صفاء العقيدة[6]، ناهيك أنّه يمثّل في الديانات التوحيديّة لباس الأنبياء والقدّيسين والأولياء والملائكة[7].

3.1.1 ـ التحرّض: تألّه وصَوْم وإشراف على الطّقوس

فإذا ما كان أمر الحُرَضَة على ما وصفنا من كونه صاحب رُتبة دينيّة متميّزة، سهل علينا حينئذٍ فهمُ الوصف الغريب للحُرَضة في الشعر القديم بأنّه كان «عَذُوباً». ومن ذلك وصف الشاعر الأموي الطِّرِمَّاح بن حكيم حماراً وحشيّاً امتنع عن الشرب على الحوض بأنّه «عَذُوب» كالحُرَضَة [الخفيف]:

وَيَـظَـلّ الـمَـلِـيَّ يُـوفِـي عَـلَـى الـقَـرْ نِ عَـذُوباً، كَـالـحُـرْضَـة الـمُـسْـتَـفَـاضِ[8]

ووصف الكُمَيْت حمار وحش أراد أن يَرِدَ بأُتُنِهِ فوق رابية، وانتظر غروب الشمس [البسيط]:

ظَـلَّـتْ وظَـلَّ عَـذُوبـاً فَـوْقَ رَابِـيَـةٍ تُـبْـقِـيهِ بِـالأَعْـيُـنِ الـمَـحْـرُومَـةِ الـعُـذُبُ[9]

---

(6) كان اللّون الأبيض لباس رجال الدين في كافّة المنطقة العربيّة القديمة. فقد كان «القَدِيشِيْم» أي القدّيسون من خدمة المعابد الكنعانيّة «**يرتدون سترات بيضاء طويلة دون حزام**» (جان مازيل، **تاريخ الحضارة الفينيقيّة الكنعانيّة**، ص36). كما كان لباس التعميد عند الصابئة المندائيّين (ويسمّى **الرستة**) أبيضَ امتداداً لما كان يرتديه كهنة بابل أثناء أداء وظائفهم الدينيّة (سباهي، **أصول الصابئة**، ص66)، وهو أيضاً لباس الكهنة المصريّين تابعهم فيه كهّان اليهود الأوائل (دراور، **الصابئة المَنْدَائِيَّة**، ص89). وقد حضّ النبيّ المسلمين على لبس البياض (الترمِذيّ، **السنن**، ج3، ص319، الحديث رقم 994). ويبدو أنّه كان لرجال الدين الجاهلي لباس مخصوص قد يكون أبيض اللّون على غِرار (**الأحراض**) منهم، وهو ما يستشفّ من هذا الخبر (ياقوت، **معجم البلدان**، ج2، ص151): «**أضلّ رجل من كِنْدة إبلاً فأقبل إلى الجَلْسَد فنحر جَزُوراً واستعار ثوبين من ثياب السَّدَنَة وأكتراهما فلبسهما وكذلك كانوا يفعلون ثمّ قال: أنشدك يا ربّ ...**».

(7) Bouhdiba (Abdelwahab): "Les Arabes et la couleur, in: *Culture et Société*, Publications de l'Université de Tunis, 1978, (pp. 73-85), p. 83.

(8) **ديوان الطِّرِمّاح**، ص174. المليّ: الوقت الطويل. يوفي: يقوم. القرن: الرابية.

(9) **ديوان الكُمَيت**، ص43.

وبالعودة إلى معاجم اللّغة، تبيّن وجود ثلاثة معانٍ للفظ «**العذوب**». أوّلها «**الممتنع عن الطّعام والشراب**»[10]، وثانيها «**الذي ليس بينه وبين السماء ستر**»[11]، وثالثها «**التارك لكلّ شيء، والممتنع بإرادته عن الشيء**»[12]، ومنه ما جاء في الأثر: «**اعذبوا عن الدنيا أشدّ ما أنتم عاذبون عن شيء**»[13].

وقد يكون حمار الوحش الموصوف عند الطِّرِمّاح والكُمَيْت قد امتنع عن الشرب، كما قد يكون المقصود أنّه لم يكن يحجبه عن السماء شيء. إلّا أنّ تشبيهه بالحُرَضَة الممتنع عن الطّعام والشراب، أي الصائم، أو تشبيهه بالحُرَضَة الذي ليس بينه وبين السماء حِجاب مدعاة إلى التفكير في هذه الصفة بالذات، وعمّا إذا لم تكن ذات علاقة بدور الحُرَضَة الدينيّ الذي أرادت المصادر المباشرة تغييبه.

ومن أجل إنارة هذا الدور الدينيّ المفترض للحُرَضة، فإنّنا نقول إنّ أَخَذْنَا بالمعنى الأوّل للفظ «**عذوب**» في صفة الحُرَضَة أمر لا يبعد كثيراً عن المنطق السليم المقتضي أن يمتنع «**الحُرَضَة المستفاض**» أي أثناء قيامه بدوره في المَيْسِر عن الأكل والشرب، خاصّة وأنّ الشرب في هذه الحالة يعني شرب الخمر وقد ألحّ القُرآن على ربطها بالمَيْسِر بل وتحريمهما معاً، ممّا يشي بالعلاقة القويّة والمتينة بين الأمرين والقول بالتالي بأنّ تعاطي الخمر كان أحد أركان طقس المَيْسِر. وبهذا، فإنّ امتناع الحُرَضَة حين القيام بوظيفته عن شرب الخمر أمر

---

(10) **لسان العرب**، ج7، ص135 (مادّة حرض). وهذا في أصل معنى لفظ (**العذاب**) إذ يقال: «**بات الفرس عَذُوباً: إذا امتنع من الأكل والشرب، ومنه العذاب لأنّه نَكَالٌ يمنع الجاني من مثل ما جنى**» (الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص406).

(11) انظر مادّة (عذب) عند الفراهيدي في كتاب **العين** وابن سِيدَه في **المحكم** والصاحب بن عبّاد في **المحيط**.

(12) النوويّ، **تهذيب الأسماء واللّغات**، ج3، ص195).

(13) **مجالس ثعلب**، ص122. ومنه في «**حديث عليّ أنّه شَيَّع سَرِيَّة فقال: اعْذِبُوا عن ذِكْرِ النِّسَاءِ أنْفُسَكم فإنّ ذلك يَكْسِرُكُم عن الغَزْوِ، أي امْنَعُوها**» (ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث**، ج3، ص195). ومنه المثل: «**لأُلْجُمَنَّكَ لِجَاماً مُعْذِباً**» بمعنى: «**لأفطمنك عن هذا الأمر. . . ويقال: بات فلان عاذباً، إذا بات ممتنعاً عن الطّعام ساهراً**» (العسكريّ، **جمهرة الأمثال**، ج2، ص217).

ضروريّ على ما جرت به العادة عند القائمين بأمر الطّقوس في الأديان الأخرى[14]، وحتّى يكون الحُرَضَة في كامل قواه العقليّة ولا تستخفّه الخمر فيحابي أحد المُيَاسِرِين على آخر أو يدخل معهم في مُهاترات. بل نرى أيضاً أنّ الحُرَضَة كان يمتنع أثناء الجَلْجَلَة والإفاضة حتّى عن الكلام حيث لم تذكر المصادر أنّه كان يتبادل الكلام مع أيّ كان أثناء اللّعب، وهذا بعكس الرقيب الذي ألحّت المصادر على أنّه كان صاحب الأمر والنهي يصدر الأوامر إلى المُيَاسِرِين بالاعتزال أو التأريب مثلاً وإلى الحُرَضَة بالجَلْجَلَة أو إعادة القِداح. ومن هنا نرجّح أنّ الحُرَضَة كان لا يباشر وظيفته في المَيْسِر إلّا وهو صائم عن الطّعام والشراب والكلام. وإذا ما كان الصيام عن الطّعام والشراب أمراً مألوفاً في الإسلام كما في سائر الديانات القديمة ومنها الديانة العربيّة الجاهليّة[15]، فإنّ الصيام عن الكلام كان كذلك مألوفاً وشائعاً أيضاً عند عرب الجاهليّة قبل أن يحرّمه الإسلام[16].

أمّا إذا أخذنا بالمعنى الثاني من أنّ العَذُوب مَنْ ليس بينه وبين السماء سِتْرٌ، فإنّه يحتمل وجهين: الأوّل أنّ السِّتْر المقصود ماديّ أي أنّه لا يوجد حائل بين العَذُوب والسماء، والثاني أنّ العَذُوب قد يكون ذاك الذي له علاقة مباشرة بالسماء أي بالغيب. وهذا المعنى الأخير هو ما يهمّنا بالخصوص إذ هو يلتقي مع

---

(14) تشترط التوراة امتناع الكهنة عن الخمر قبل أداء الطّقوس: ﴿**وَكَلَّمَ الرَبُّ هَارُونَ قَائِلاً: خَمْرًا وَمُسْكِرًا لاَ تَشْرَبْ أَنْتَ وَبَنُوكَ مَعَكَ عِنْدَ دُخُولِكُمْ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لِكَيْ لاَ تَمُوتُوا. فَرْضًا دَهْرِيًا فِي أَجْيَالِكُمْ. وَلِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ المُقَدَّسِ وَالمُحَلَّلِ وَبَيْنَ النَّجِسِ وَالطَّاهِرِ**﴾ (**لاويّون 10: 8-10**).
وهذا هو الغالب أيضاً على رجال الدين في المسيحيّة.
Cf. Sadan (J.): *Khamr*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t iv, p. 1027 (pp. 1027-1030).

(15) تروي المصادر صوم الجاهليّين يوم «**عاشوراء**» (انظر مثلاً: **تفسير القُرطبي**، ج1، ص390). ويورد السيوطيّ (**الدُّرّ المنثور**، ج1، ص565) جملة أحاديث وآثار حول منع صيام أيّام التشريق خلال موسم الحجّ ممّا يدلّ على صومها في الجاهليّة.

(16) يورد البُخَارِيّ (**صحيح البُخَارِيّ**، ج3، ص1393) في هذا الخصوص: «**عن قيس بن أبي حازم قال: دخل أبو بَكْر [الصدّيق] على امرأة من أحْمُس يقال لها زينب فرآها لا تتكلّم، فقال: ما لها لا تتكلّم؟ قالوا: حجّت مُصْمِتَة. قال لها: تكلّمي، فإنّ هذا لا يحلّ، هذا من عمل الجاهلية، فتكلّمت**».

ما وصفت به المصادر الحُرَضَة من «تألّهٍ»، ويتوافق بالتالي مع الطّابع الدينيّ لوظيفته. بل نزعم أنّ هذا المعنى هو الأصل في صفة العذوب بدليل قول الأَعْشَى يصف ثوراً وحشيّاً [الطويل]:

فَبَاتَ عَذُوباً لِلسَّمَاءِ كَأَنَّمَا يُوَائِمُ رَهْطاً لِلعَرُوبَةِ صُيَّمَا[17]

فالأعشى يقول إنّ هذا الثور «**ترك كلّ شيء وقام يرعى السماء، كأنّه يضاهي الصُيَّمَ للجُمُعَة في تركه الطّعام والشراب**»[18]. وواضح أنّه كانت للثّور الوحشيّ صفة دينيّة مقدّسة عند العرب، كما هو واضح من خلال تشبيه هذا الثور بالصائمين ليوم «**العَرُوبَة**» أي «**يوم الجمعة**»[19] العلاقة المتينة بين مراعاة السماء بمعنى التوجّه إليها وصوم يوم الجمعة ذي الطّابع الدينيّ الواضح عند عرب الجاهليّة[20]، وهو ما يلتقي بلا شكّ مع المعنى الثالث للعذوب أي التارك للدّنيا والزاهد فيها.

ونحن نجد هذا المعنى للتوجّه إلى السماء أيضاً في قول الشاعر المخضرم النابِغَة الجَعْدِيّ (54 ق.هـ- 50 هـ) يصف ثور وحش [الطويل]:

فَبَاتَ عَذُوباً لِلسَّمَاءِ كَأَنَّهُ سُهَيْلٌ إذَا مَا أَفْرَدَتْهُ الكَوَاكِبُ[21]

فإذا ما أخذنا بهذا المعنى الثالث، فإنّ لنا دليلاً من الشعر يثبت أنّ العَذُوب كان صفة مخصوصة برجال الدين الصُوَّم، إذ جاء عند الشاعر حُمَيْد بن ثور الهلالي يصف ظلالاً سوداء لأشجار احتمى بها في يوم قائظ مُشَبِّهاً لها براهبات لابسات السواد وصائمات عن الأكل والشرب [الطويل]:

---

(17) **مجالس ثعلب**، ص121.

(18) نفسه.

(19) يسمّى يوم الجمعة في السرْيَانِيَّة (عروبتا) (**قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص263)، وهو في الأمهريّة الحبشيّة (عَرَبَة).

Cf. Assefa: *English-Amharic Dictionary*, p.291.

(20) شدّدت أحاديث نبويّة كثيرة على عدم تخصيص يوم الجمعة بالصوم، وهو ما قد يدلّ على إرادة نبويّة في مُخالفة المشركين في صيامه. انظر مثلاً: **صحيح مسلم**، ج2، ص801، الحديث رقم 1143؛ **صحيح ابن حَبَان**، ج8، ص378، الحديث رقم 3614.

(21) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص508.

ظَلِلْنَا إِلَى كَهْفٍ وَظَلَّتْ رِكَابُنَا إِلَى مُسْتَكِفَّاتٍ لَهُنَّ غُرُوبُ
إِلَى شَجَرٍ أَلْمَى الظِّلَالِ كَأَنَّهَا رَوَاهِبُ أَحْرَمْنَ الشَّرَابَ عُذُوبُ(22)

بل ويبدو أنّه يمكن القول أنّ الحُرَضَة العَذُوب لم يكن من الصائمين الزاهدين في الدنيا فحسب، بل ومن القريبين جدّاً ممّا يمكن نعته بالحبّ الصوفي إن جاز التعبير، ففي قواميس اللّغة إشارة إلى أنّ «**الحَرِض: الذي أذابه الحزن أو العشق**» ومنه قول أبي دُؤَاد الإياديّ (ت 79 ق.هـ) [الكامل]:

لَوْ أَنَّهَا بَذَلَتْ لِذِي سَقَمٍ حَرِضِ الفُؤَادِ مُشَارِفِ القَبْضِ
حُسْنَ الحَدِيثِ لَظَلَّ مُكْتَئِباً حَرَّانَ مِنْ وَجْدٍ بِهَا مَضِّ(23)

وبعده قول الشاعرالأمويّ عبد الله العَرْجِيّ [البسيط]:

إِنِّي امْرُؤٌ لَجَّ بِي حُبٌّ، **فَأَحْرَضَنِي** حَتَّى بَلِيتُ، وَحَتَّى شَفَّنِي السَّقَمُ(24)

وهذا المعنى للتحرُّض بمعنى التألُّه أو العشق الإلٰهيّ هو ما نجده أيضاً في اللّغة السرْيَانِيَّة في الفعل ܚܪܓ (حرج) بمعنى تأمّل وتفكّر *méditer/occuper l'esprit*، والمصدر منه ܚܪܓܐ (حرجا) وكذلك ܚܪܓܬܐ (حرجتا) أي التأمّل والتفكّر في معناه الدينيّ *contemplation*(25). فبما أنّه يمكننا قراءة الجيم ضاداً نظراً لعدم وجوده في اللّغة السرْيَانِيَّة، فإنّ الفعل (حرج) السرْيَانِي هو نفسه الفعل (حرض) العربي، وبنفس المعنى الدينيّ الذي كان سائداً عند عرب الجاهليّة.

وواضح من خلال علاقة الحُرَضَة بالتألُّه أنّ المَيْسِر كان ذا بُعْد دينيّ وأنّه كان مصحوباً بمراسم طقوسيّة لعلّ أهمّها عمليّة اختيار النُّوق التي ستُنحر في المَيْسِر وتُسال دماؤها على الأنصاب المحدّدة لتخوم الحَرَم/ الحِمَى/ الوطن وإعدادها طقسيّاً، وهي العمليّة التي كانت مَنُوطَةً بعُهدة الحُرَضَة بوصفه متألّهاً أي عالماً بالشُّروط الدينيّة الواجب توفرّها في النُّوق المُزمع نَحْرُها، ممّا يجعل دور

(22) **ديوان حُمَيْد بن ثور الهلاليّ**، ص25.
(23) أبو هلال العسكريّ، **كتاب الصناعتين**، ص93.
(24) **لسان العرب**، ج7، ص134 (مادّة حرض).
(25) **قاموس** *Costaz* السرْيَاني العَرَبِيّ، ص79.

الحُرَضَة محوريّاً في المَيْسِر بوصفه المُضفي للقداسة على النُّوق المرصودة للمَيْسِر، وهي القداسة التي كانت تُضْفي طابع الإلزاميّة على ما يترتّب على ضرب القِداح من نتائج كان على المُيَاسِرين الرضى بها دون نقاش[26].

وأمام تغييب دور الحُرَضَة الدينيّ في المصادر الإسلاميّة تغييباً كاملاً، وجدنا أنّه من الضروري زيادة إيضاح وإبراز مكانة الحُرَضَة الدينيّة حتّى نتبيّن أهميّته في طقس المَيْسِر، وبالتالي أهميّة المَيْسِر ذاته في منظومة الطّقوس الجاهليّة.

لقد سبقت الإشارة حين الحديث عن علاقة المَيْسِر بالأنصاب إلى أنّ الأخيرة كانت تمثّل حدود (الحِمَى/ الحَرَم/ الوَطَن/ الزُّون)، بينما كان بيت الصنم مركز المنطقة المحرّمة أي المنطقة المحروزة/ المحروسة. وواضح أنّنا لا نذهب مذهب بعض أصحاب اللّغة حين يجعلون **«الزُّون»** كلّ ما عُبد من دون اللّه، وأنّنا نعتبره هو **«الحِمَى»** نفسه كما صرّح بعضهم في مواضع كثيرة. ونحن نشير هنا إلى خطإ آخر ارتكبه أهل اللّغة يتمثّل في تصحيف مَثَلٍ عربيّ جاهليّ قديم هو بحسب كتب الأمثال: **«أحسن من الزُّون»**. فقد ذهبت تلك الكتب إلى أنّ **«الزُّون»** هو موضع الأوثان أو هو الوثن نفسه يُزيَّن حتّى ضُرب به المَثَل في الحُسْن، فقد جاء عند أبي هلال العسكريّ: **«أَحْسَنُ مِنَ الزُّونِ. قيل: الزُّون: الصنم»**[27]، كما فسّر الزمخشريّ المثل المذكور بقوله: **«الزُّونُ موضع تُجمع فيه الأصنام وتُنصب وتُزيّن»**[28].

فإذا كان **«الزُّون»** هو موضع الأصنام، فإنّنا لا نرى مُوجباً لوصفه بالحُسن، ناهيك عن إيراده في مَثَل ردّدته أجيال من المسلمين. ونحن نرى أنّ هذا المَثَل مُحَرَّف ونرجّح أنّ أصله **«أَحْصَنُ مِنَ الزُّونِ»** بمعنى أحصن من **«الحِمَى/ الوَطَن»**

(26) ورد في نقش سبئيّ (بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنية**، النقش 69، ص264، س4) لفظ 𐩢𐩧𐩴 (ح ر ج) بمعنى **«تولّى سلطة»** ومنه الاسم 𐩩𐩢𐩧𐩴 (ت ح ر ج) بمعنى **«سُلطة»**. وقد يكون لهذا اللّفظ علاقة بفعل (حرض) وبتولّي (الحُرَضَة) سلطة دينيّة، وهذا مجرّد افتراض لافتقادنا نقوشاً تؤكّد وجود المَيْسِر في اليَمَن وبالتالي وجود منصب (الحُرَضَة) وذلك رغم معرفة السبئيّين الاستقسام بالأَزْلَام وتغنّي شعراء يمنيّين من الحقبة الجاهليّة بالمَيْسِر.

(27) أبو هلال العسكريّ، **جمهرة الأمثال**، ج1، ص325.

(28) الزمخشريّ، **المستقصى في أمثال العرب**، ص51.

الذي كان يحصّن ويحرِّز، أي يجعل حِرزاً لا يجوز للغير دخوله. و«**الحِرْزُ**» لغة هو «**الموضع الحصين. فيقال: هذا حِرْزٌ حَرِيزٌ... [و] لكلّ حَيٍّ حِرْزٌ**»[29]. والجذر «**حرز**» مبدل من الجذر «**حرس**» الذي يعني حراسة الشيء، إذ إنّ «**حَرَزَ كحَرَسَ**» حسب ما تقول القواميس[30].

إلّا أنّنا نضيف أنّ «**حرس**» قد يكون منه «**حرص**»، وأنّ «**حرز**» قد يكون منه «**حرض**»، فالسين والصاد كثيراً ما تتبادلان في العربيّة شأن الزاي والضاد. ومن هنا، فإنّ من مهامّ الحُرَض «**الحِرْصُ**» و«**الحراسة**» وكذلك «**الحَرْزُ**». فإذا ما كان «**الحِمَى/الزُّون**» محروساً، فهو أيضاً «**محروز**» بمعنى قيام «**الحُرَض**» (جمع حُرَضة) بتعيين حدود الحِمَى بنصب الأنصاب ثمّ نضح دماء الذبائح عليها تطهيراً لها و«**ترحيضاً**» لها من «**الخوافي**» أي الكائنات الخفيّة من جِنّ وسَعالى الجالبة للضُّرّ، ولا نرانا نبعد كثيراً في استخدام لفظ «**رحض**» في هذا المقام بمعنى التطهير فهذا ثابت في كتب اللّغة، وهو كما هو واضح مقلوب لفظ «**حرض**» بما لا يبعده عن معناه بحسب القاعدة اللّغويّة التي اصطُلح على تسميتها بالاشتقاق الأكبر[31]. فالحُرَضَة من خلال «**الترحيض**» كان يطهّر، لكنّه كان يقوم أيضاً بـ «**تَعْوِيذ**» الحِمَى، وهو ما يستدعي قراءة صلوات أو تعاويذ سِحريّة هي ما يعطي الطّقس الدموي مفعوله الكفيل بجعل الحِمَى حِرْزاً، وهو ما يماثل أحد معاني «**الحِرْز**» في العربيّة، إذ «**الحِرْزُ: التعْوِيذُ**»[32].

ولعلّ الرجوع إلى اللّغات العروبيّة القديمة من شأنه زيادة توضيح الأمر. فنحن نجد في اللّغة السبَئِيَّة لفظ 𐩢𐩧𐩵 (حرد) بمعنى «**أرض يختصّها إله لنفسه**» أي الحَرَم، وقد يكون فعلاً بمعنى عَوَّذ ورَقَى وحَرَّز[33]. كما نجد في اللّغة

(29) الجوهريّ، **تاج اللّغة وصحاح العربية**، مادّة (عرض).

(30) الزَّبِيدْيّ، **تاج العروس**، مادّة (حرز).

(31) هذا ممّا ابتدعه العلّامة أبو الفتح بن جنّي وخُلاصته وجود معنى مشترك بين التراكيب المتّحدة المادّة هو جنس لأنواع موضوعاتها، وهو ما لا ينفي إفادة تلك التراكيب معاني مغايرةً للقَدْر المشترك، أي أنّ القاعدة قد تصحّ في مادّة ولا تصحّ في غيرها.

(32) الجوهريّ، **تاج اللّغة**، مادّة (حرز).

(33) بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**، ص264، النقش 64، السطر 6، نقش في معبد آلهة الشمْس بمنطقة المعسال من القرن الثاني الميلادي. =

الأَكَدِيَّة البابليّة الجذر «حَرَشُ» بمعنى قرّر وحدّد، وهو ما يفعله الحُرَضَة في المَيْسِر بوصفه المحدِّد للفائزين في المَيْسِر، لكن أيضاً بوصفه المحدِّد لحدود الحَرَم بالأنصاب التي ينضحها بدماء الأضاحي. وقد ورثت اللّغة السرْيَانِيَّة هذا الجذر، فنجد فيها الفعل ܚܪܫ (حرش/حرس) بمعنى رقى *exercer la magie*، وكذلك بمعنى ذبح/قتل *egorger/tuer*. ومنه المصدر ܚܪܫܐ/ܚܪܫܘܬܐ (حَرْشَا/حَرْشُوتَا-حَرْسَا/حَرْسُوتَا) بمعنى رَقْيٌ/تَعْوِيذ *magie*، واسم الفاعل ܚܪܫܐ/ܚܪܫܝܐ (حَرْشَا/حَرْشَيَا-حَرْسَا/حَرْسَيَا) بمعنى الراقي *magicien*[34]. وعلى غِرار اللّغة السرْيَانِيَّة، أخذت العِبْرِيَّة القديمة نفس الجذر الأكديّ البابليّ (حرش) חרש و(حرص) חרץ بمعنييهما كما في العربيّة، وطوّرت منهما الجذر חרד (حرد) ومنه الفعل חָרַד (حارد) بمعنى خاف/خشي، ومنه المصدر חָרֹד/הַחֲרִיד (حَارَد/مِحْرِيد) بمعنى الخشية/الخوف/التقوى[35]، ومنه اسم الفاعل חָרֵד (حاريد) بمعنى رجل الدين أو المتديّن (من يخاف ويخشى اللّه) ويُجْمَع على חֲרֵדִים (حَرِيدِيم) بمعنى رجال الدين أو المتديّنين التُّقاة[36].

= ونحن نرجّح أن يكون لفظ (حرد) فعلاً بمعنى (حَرَّم/حَرَّز/عَزَّم/حَمَى) إذ نرى أنّ السياق الذي ورد في النقش المذكور يقتضيه. فالنقش يتحدّث عن تخصيص قبيلة ردمان قطعة من الأرض للربّة (**شمسم عليت**) أي الشمْس العالية في جبل المعسال، وقد جاء في السطر السادس الذي يهمّنا:

𐩥𐩫𐩡 | 𐩱𐩪𐩲𐩧 | 𐩥𐩣𐩢𐩺𐩧 | 𐩥𐩣𐩦𐩣𐩩 | 𐩥𐩢𐩧𐩵 | 𐩦𐩣𐩪𐩣 | 𐩨𐩢𐩦𐩫 | 𐩥𐩩𐩢𐩧𐩴 | 𐩦𐩣𐩪𐩣

و ك ل / أ س ط ر / و م ح ي ر / و م ش م ت / و ح ر د / ش م س م /ب ح ش ك / و ت ح ر ج / ش م س م

ونحن نترجمه كما يلي:

وكلّ / الأراضي / والحدائق / والحرث / حِمَى- حَرَم / (الربّة) **شمس / تحت أمر / وسلطة /** (الربّة) **شمس**

(34) **قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص117.

(35) ضباعي (م)، **قاموس الأفعال العِبْرِيَّة**، ص20.

(36) بشير (نبيه)، **عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريديّة الصهيونية**، (الفصل الثالث: الظاهرة الحريديّة)، ص105-150. ويشير رشاد الشامي (**إشكالية اليهوديّة في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 224، الكويت 1997) إلى أنّ معنى «**حاريد**» هو «**الوَرع**» و«**التقىّ**»، ويتناول الحركة «الحريديّة» بوصفها حركة لرجال الدين القائمين على الطّقوس اليهوديّة، فهي «**حركة أرثوذُكسية متطرّفة مسيحانية معارضة للصّهيونية ولدولة إسرائيل**» ويعرّف أتباعها أنفسهم بأنّهم «**يهود فلسطينيّون**» يرفضون كلّ أشكال الخلاص قبل =

ونحن نرى أنّ هذه المعاني متضمنّة كلّها في لفظ «الحُرَضَة» بوصفه رجل الدين التقيّ المشرف على ذبح الجَزُور في طقس المَيْسِر على الأنصاب التي تنضح بالدِّماء تحريزاً للحِمَى وتَعْوِيذاً للعشيرة أن يمسّها سوء، وهو ما يجعلنا نقول بتماثل الجذور (ح ر ض/ح ر س- ح ر ش/ح ر د) لافتقاد اللّغات الأَكَدِيَّة البابليّة والسرْيَانِيَّة والعِبْرِيَّة حرف الضاد، وهو ما يمكن أن يفسّر احتواء العربيّة الجذر المشترك (ح ر س- ح ر ش) والجذر (ح ر د) وتميّزها بالجذر (ح ر ض)، فنجد في العربيّة الجذر (ح ر د) بنفس معانيه في العِبْرِيَّة أي التديّن وخشية اللّه وما يتبع ذلك من زُهد في الدُّنيا ممّا هو مميّز للحُرَضة إذ تقول العرب عن الرجل «**حرَدَ يَحْرِدُ حُرُوداً: إذا تَنَحَّى واعْتزلَ عن قَوْمه ونَزلَ مُنْفرِداً لم يُخَالِطْهم**»[37]. كما نجد في العربيّة أيضاً الجذر المشترك في الأَكَدِيَّة البابليّة والسرْيَانِيَّة (ح ر س- ح ر ش) منفصلاً إلى جذرين في العربيّة مع الحفاظ على نفس المعاني: فالجذر (ح ر س) يعني في العربيّة الحفاظ على الشيء بنفس المعنى للجذر (ح ر ز) الذي يعني التعْوِيذ، أمّا الجذر (ح ر ش) فهو مماثل للجذر (ح ر ض) إذ التحريض هو «**الحثّ على القتال والإحماء عليه**» وهو نفسه التحريش أي «**الإغراء بين الناس**»[38]. فـ«**الحُرَضَة**» بهذا «**مُحرِّض**» و«**مُحرِّش**» بوصفه حاثّاً وحاضّاً للنّاس على التنافس في المَيْسِر، وهو «**مُحرّز**» للحِمَى أن تغزوه روح الشرّ، وهو أيضاً «**محرِّد**» إذ «**التحريد هو المنع**»[39]، فهو ممتنع عن الدنيا ومانع عنها الفوضى التي توشك أن تعمّها بفعل الجدب.

وباختصار، فإنّ الحُرَضَة «**حُرَدة**» أي متألّه زاهد معتزل للدّنيا، ممتنع عاذب

= مجيء المسيح المخلّص، ويرفضون بالتّالي قيام دولة إسرائيل على الأراضي المقدّسة وطرد الفلسطينيّين لأنّ ذلك «**استعجال للخلاص المسيحانيّ وعرقلة له، وهو بمنزلة تحدّي الربّ وانتصار للكفر وحلول محلّ الربّ وتصديق قاطع بفشل الدين**»، وهم «**يعيشون في جوّ القرون الوسطى**» ويدرسون في المعاهد التلموديّة (اليشيفوت) التابعة لشبكة مستقلّة من المدارس (بيت يعقوب) ويرفضون أداء الخدمة العسكريّة ويتشدّدون في تطبيق أحكام الشريعة اليهوديّة وفرضها على غيرهم ولو بالقوّة، ولا يتحدّثون العِبْرِيَّة قدر استطاعتهم باعتبارها لغة مقدّسة.

(37) **لسان العرب**، ج3، ص145 (مادّة حرد).

(38) نفسه، ج6، ص279 (مادّة حرش).

(39) نفسه، ج3، ص145 (مادّة حرد).

عنها. وهو في ما يقوم به من طُقُوس تَعْوِيذ في المَيْسِر من خلال نضح الأنصاب بدماء الجُزُر المنحورة في المَيْسِر «**حُرَسة/حُرَزة**» أي «**مانع الحِمَى**» من الأرواح الشرّيرة. وهو في تحريضه وتحريشه الناس على الدخول في المَيْسِر «**حُرَضة/حُرَشة**» أي «**معوّذ**» من الخوافي و«**مانع للشّر**» المتمثّل في القحط والجوع ومن ورائهما الموت الذي يجب أن يبقى خارج الحِمَى وألّا يجتاح العشيرة!

فإذا ما عدنا إلى المصادر العربيّة، فإنّا واجدون أنّ بيت المعبودة «**العُزَّى**» في حِماها المسمّى «**سُقام**» كان بوادٍ يُسمّى «**حُرَاض**»[40]. وقد دعانا عدم إشارة المصادر ولو من بعيد إلى أيّة علاقة بين هذا الاسم ولفظ «**الحُرَضَة**» إلى محاولة الربط بين اللّفظين فتبيّن لنا أنّ العرب كانت تُطلق اسم «**الحَرَّاضة**» على «**الموضع الذي يُحْرَقُ فيه**»، وأنّها كانت تسمّي القائم عليه «**الحرّاض... وهو الذي يُوقِد على الصَّخْر**»[41]. ومن هنا فإنّ إطلاق اسم «**حُراض**» على حمى بيت المعبودة «**العُزَّى**» قد يكون بسبب وجود «**حَرّاضة**» فيه تحرق فيها القرابين المقدّمة للمعبودة المذكورة تحت إشراف «**حَرَّاض**» أو بالأحرى «**حُرَضَة**» نرجّح أنّ من بين مهامّه حرق بعض أجزاء الجُزُر المنحورة في المَيْسِر قُرباناً للآلهة[42]. وقد أكّدت دراستنا لجغرافيّة الحَرَم المكّي كما يقدّمها الفاكهيّ في أخبار مَكَّة في الفصل

(40) ياقوت، **معجم البلدان**، ج3، ص226. ويشير ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص18) إلى أنّ «**قُرَيْش قد حمت لها شِعْباً من وادي حُراض يقال له سُقام يضاهون به حَرَم الكَعْبَة**». وتبدو العلاقة هنا واضحة بين (حُراض) و(سُقام) بحسب البيت المستشهد به آنفاً حول الحبّ الذي (**أحرض**) الشاعر و(**أسقمه**)!

(41) جاء في اللّسان (ج7، ص135، مادّة حرض): «**الحَرَّاضةُ: الموضعُ الذي يُحْرَقُ فيه... قال عديّ بن زيد** [الخفيف]:

مِثلَ نارِ الحَرّاضِ يَجْلُو ذُرَى المُـزْ نِ لِمَـنْ شـامَـهُ، إذا يَسْتَطِيرُ

... **والحَرَّاضُ: الذي يُوقِد على الصخر ليتّخذ منه نُورة أو جِصّاً، والحَرَّاضةُ: الموضعُ الذي يُحْرَقُ فيه**».

(42) على عكس ما يراه المستشرق هنري لامنس من جهل عرب الجاهليّة للمحارق على الطّراز التوراتي.

Cf. Lammens: *L'Islam, Croyances et Institutions*, p.26.

وما زال اسم (الحُرْضَة) يطلق على فوهة بركانيّة قرب مدينة (دمث) بمحافظة (إربد) اليمنيّة، كما توجد قرية في الحجاز قرب (خيبر) تسمّى (الحُرْضَة).

المخصّص لـ«ذكر حدود مَسْفَلَة مَكَّة الشاميّة وما يعرف فيها من الأسماء والمواضع والجبال فيما أحاط به الحَرَم» وجود موضع داخل الحَرَم المكّي يُسمّى «زُقاق النار» وبجانبه موضع يسمّى «دار الأَزْلاَم» يليه مباشرة موضع يسمّى «شِعْبُ اللّيل الذي فيه المجزرة بأسفل مَكَّة»[43] وبجانبه «أنصاب الحَرَم على رأس الثنيّة، ما كان في وجهها في هذا الشقّ فهو حرام، وما كان في ظهرها فهو حِلٌّ»[44].

ويشير الترتيب الجغرافيّ لهذه المواقع داخل الحَرَم المكّي بكلّ وضوح إلى أنّ «دار الأَزْلاَم» في الحَرَم المكّي كانت بِحِذاء ثلاثة مواضع هامّة وضروريّة في طقس المَيْسِر، وأوّلها «مجزرة» مخصّصة لنحر الإبل، يليها زُقاق لحرق الأجزاء المخصوصة من تلك الأضاحي بالآلهة أي «الحرّاضة» وهي موجودة كلّها على تُخوم الحَرَم أي «الأنصاب» التي تُلطَّخ عادة بدماء أضاحي المَيْسِر[45].

---

(43) جاء عند الفاكهيّ (أخبار مَكّة، ج4، ص210): «زُقاق النار: بأسفل مَكَّة ممّا يلي دار بِشر بن فاتك الخُزاعيّ وإنّما سُمّي زُقاق النار زعموا لِما كان يكون به من الشرور. بيت الأَزْلاَم... وكان بالحَثْمَة... بأسفل مَكّة... شِعْبُ اللّيل: الذي فيه المجزرة بأسفل مَكَّة...».

(44) نفسه، ج4، ص227.

(45) يذكر الفاكهيّ في الحقيقة موقعاً رابعاً هو «شِعْبُ أَرْني» المخصّص «لفواجر مَكَّة». ولمُحاذاة هذا الموقع «دار الأَزْلاَم» دلالة كبيرة سنعود إليها لاحقاً. على أنّنا نشير هنا إلى أهميّة دراسة «جغرافية الدين الجاهلي» من حيث توزّع «الأحرام» (جمع حَرَم) في جزيرة العرب وتموقع بيوتات العبادة في علاقتها الوطيدة بطوبوغرافيّة المنطقة (خاصّة الجبال ونقاط المياه) ومناخاتها وتوزّع الغطاء النباتي فيها، وعلاقة كلّ ذلك بـ«الأدفاق الديمغرافية» (خاصّة مسألة تنظيم التزايد البشريّ إمّا بالتحكّم في عدد المواليد أو التحكّم في أدفاق الهجرة) والصراع حول المراعي المحميّة (كحِمَى الرَّبْذَة وفَيْد وضَرِيَّة...) ومن ورائها التحوّلات الاجتماعيّة التي سمحت في لحظة معيّنة ببروز سلطة سياسيّة مركزيّة كان تنظيم المجال (وخاصّة المجال الدينيّ أي مؤسّسة الحَرَم/الحِمَى ومبناه الاعتقادي المرتبط بالاقتصاد والديمغرافيا، وتالياً بالمجال الاجتماعيّ وحراكه المنفكّ من إطاره القبليّ، ومن ورائه السياسة والحرب) من أوّل ما قامت به. إنّ دراسة «الفضاء الحيويّ» لعرب الجاهليّة أحد المقدّمات والشروط المهمّة للتعرّف على «فضائهم المعرفيّ» إذ هما مجالان «متلابسان ومتفاعلان في المعيوش» كما يقول خليل أحمد خليل، وفهم «المعيوش» اعتماداً على تحليل الفضاء الحيويّ ممّا يساعد على فهم أبعاد «الفضاء المعرفيّ»، وهذا شرط مهمّ لدراسة التحوّلات الكبرى الشاملة شأن الحدث الإسلاميّ الهائل، فالحوادث إنّما تقع في نطاق «المجال الحيويّ/ المعرفيّ» المتفاعل دائماً وأبداً.

أفلا يحقّ لنا القول بناء على هذه الصورة التي يقدّمها الفاكهيّ بوجود علاقة مّا بين الحُرَضَة **«المتألّه»** و**«الحرّاضة»** المخصّصة لحرق القرابين و**«حُرَاض»** مسكن الإله، وهي العلاقة التي ربّما تناستها القواميس وأغفلتها المصادر الإسلاميّة بدافع أيديولوجي[46]؟

4.1.1 ـ دوافع التحقير الإسلاميّ للحُرَضة:

فإذا ما انتقلنا إلى هذه المصادر وما وصفت به الحُرَضَة من رَذالة ونَذالة، فإنّه سيبدو لنا ومن الوهلة الأولى أنّ هذا الوصف لا يمكن له أن يكون إلّا وصفاً إسلاميّاً محضاً، إذ يصعب القبول بأنّه كان ممّا يوصف به رجل **«متألّه»** و**«عدل»** في الجاهليّة. بل وقد يمكننا القول بكلّ اطمئنان إنّ الموقف الإسلاميّ من المَيْسِر هو ما سيكرّس النظرة السلبيّة تجاه الحُرَضَة كأحد السبل التي كانت متاحة لمواجهة الديانة الجاهليّة. وقد يكون لنا في بعض ما حوته اللّغة العربيّة من معانٍ يبدو أنّها نِتاج الفترة الإسلاميّة، إذ خلا منها الشعر الجاهليّ تماماً، ما قد يبرّر مثل هذا الرأي إذ غدا الحَرِضُ مع الإسلام **«ما لاخير فيه وما لا يعتدّ به، ولذلك يقال لمن أشرف على الهلاك: حَرِضٌ»**[47]، وأضحى **«الحَرَضُ: الرديء من النَّاس... والحَرَضُ والأحْرَاضُ: السِّفِلة من النَّاس... ورجل مَحْروضٌ: مَرْذولٌ، والاسم من ذلك الحَرَاضة والحُرُوضة والحُرُوض»**[48]، كما يقال **«رجل حارِض: أحمق»**[49]. بل ووصل التحقير إلى أن يقال **«رجل حَرَضٌ أي فاسد مريض يُحْدِثُ في ثيابه»**(!)[50]، وإلى أن يعمّم الوصف أيضاً على الحيوان الذي

(46) وتابعها في ذلك آخرون مثل هنري لامنس، فهذا المستشرق لم يتنبّه أصلاً إلى وجود الحُرَضَة ناهيك عن دوره الدينيّ الهامّ، فهو ينفي تقريباً وجود كهنوت عند الجاهليّين معتبراً مهامّ الكِهانة والسِّدانة والعِيافة والقِيافة أقلّ من أن تنهض بها طبقة كهنوتيّة، ويعتبر القائمين عليها أقلّ من أن يكونوا رجال دين.

Cf. Lammens: *L'Islam, Croyances et Institutions*, p.27.

(47) المناويّ، **التوقيف**، ص 274.

(48) **لسان العرب**، ج7، ص134 (مادّة حرض).

(49) **تفسير القُرطبيّ**، ج9، ص250.

(50) الرازي، **مختار الصحاح**، ص55.

كان مناط نشاط الحُرَضَة الدينيّ ليقال: «**جمل حَرْضَانٌ وناقة حَرْضَانٌ أي ساقطة لا خير فيها**»(!)[51].

وقد يقول قائل أن لا علاقة لهذه الصفات بالحُرَضَة مُجيل قداح المَيْسِر، إلّا أنّنا نرى أنّ السلبيّة الحادّة التي شُحِنت بها تلك الصفات من جِهة وانعدام أيّ مبرّر لغويّ لنعت الحُرَضَة بالنَّذالة من جِهة أخرى، يدفعان دفعاً إلى الربط بينها وصِفَةِ الرذالة في الحُرَضَة، أو على الأقلّ بينها وبين دوره الدينيّ، خاصّة ونحن نجد أنّ المتخيّل الإسلاميّ خصّه بأدنى درجات الدونيّة حتّى إنّه استثنى «**الأحراض**» من مغفرة اللّه دون سواهم من البشر، فقد رُوِي عن الصحابي عَوْف ابن مالك: «**رأيت مُحَلِّم بن جَثَّامة في المنام، فقُلت: كيف أنتم؟ فقال بخير، وجَدْنا ربّاً رحيماً غفر لنا، فقلت: لكلّكم؟ فقال: لِكُلّنا غير الأحْرَاض، قلت: ومن الأحراض؟ قال: الّذين يُشار إليهم بالأصابع**»![52].

وإحقاقاً للحقّ، فإنّ نظرة الإسلام للحُرَضة قد تكون امتداداً لنظرة «الجاهليّين»، وغاية ما فعله الإسلام هو تعميق سلبيّة تلك النظرة حين رأى في ذلك خدمة لغرضه في تحقير كلّ ما يتعلّق بـ «الديانة الجاهليّة». ولئن لم نعثر على ما يُؤيّد هذا الافتراض في الشعر الجاهليّ، فإنّ ما تُورده التوراة حول طبقة رجال الدين اليهود قد ترجّحه. فقد اعتبرت اللّاويّين القائمين على خدمة المعبد («**الحَارِيدِيم**») مكلّفين «**حمل ذنوبهم مدى الدَّهر**» مقابل أخذهم عُشْر المحاصيل مشيرة بالخصوص إلى أنّ اللّاويّين ﴿**لاَيَنَالُونَ نَصِيباً فِي وَسَطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾[53].

---

(51) ياقوت، **معجم البلدان**، ج2، ص234.

(52) ابن الأثير الجَزْرِيّ، **النهاية في غريب الحديث**، ج1، ص368. وقد تكرّرت هذه الرؤيا وبنفس الصيغة عند صحابيّ آخر هو عبد الله بن عائذ الثمالي الأزْدِيّ (انظر، **طبقات ابن سعد**، ج7، ص415؛ الحكيم الترمِذيّ، **نوادر الأصول**، ج1، ص399).

(53) ﴿**وَأَمَّا بَنُو لاَوِي فَإِنِّي قَدْ أَعْطَيْتُهُمْ كُلَّ عُشْرٍ فِي إِسْرَائِيلَ مِيرَاثًا عِوَضَ خِدْمَتِهِمُ الَّتِي يَخْدِمُونَهَا خِدْمَةَ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ. فَلاَ يَقْتَرِبْ أَيْضًا بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ لِيَحْمِلُوا خَطِيَّةً لِلْمَوْتِ. بَلِ اللاَّوِيُّونَ يَخْدِمُونَ خِدْمَةَ خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ وَهُمْ يَحْمِلُونَ ذَنْبَهُمْ فَرِيضَةً دَهْرِيَّةً فِي أَجْيَالِكُمْ... إِنَّ عُشُورَ بَنِي إِسْرَائِيلَ الَّتِي يَرْفَعُونَهَا لِلرَّبِّ رَفِيعَةً قَدْ أَعْطَيْتُهَا لِلاَّوِيِّينَ نَصِيبًا. لِذَلِكَ قُلْتُ لَهُمْ فِي وَسْطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ يَنَالُونَ نَصِيبًا**﴾ (عدد **18: 21-25**).

ألسنا هنا تقريباً أمام صورة «**الحُرَضَة الجاهليّ**» المحقَّر وكأنّه ﴿**يَحْمِلُ ذَنْبَهُ مَدَى الدَّهْرِ**﴾ بالتعبير التوراتي لأسباب لم تذكرها المصادر، ونجهلها جهلنا ذنوب «**الحاريد**» التي لا تذكرها التوراة[54]؟ أوليس «**الأحراض**» المقابل العربي الجاهليّ لـ«**الحَارِيدِيم**» اليهود كما أسلفنا[55]؟

2.1 ـ الجزّار:

أشارت المصادر إلى أنّ الجزّار كان مكلّفاً بمهمّتين أساسيّتين في طقس المَيْسِر هي نحر الإبل، ثمّ تقسيمها إلى عشرة أجزاء متساوية؛ وذلك مقابل أجرة تتمثّل في «**الجُزارة**» أي رؤوس الإبل وقوائمها. ولئن كانت تلك المصادر شحيحة في تفصيل هاتين المهمّتين، فإنّ إشارة بعضها إلى أنّه كان من عادة العرب في الجاهليّة أن تستثني الرأس والعنق من الجزور إذا باعتها وتسمّي ذلك «**الثُّنْيَا**»[56]، وأنّ النبيّ قد نهى عن إعطاء أيّ شيء من الذبيحة لقاء «**الجُزارة**»[57]

(54) جاء في التوراة بشأن الكهنة خُدّام خيمة الاجتماع من ولد هارون وسبط اللّاويّين: ﴿**وَقَالَ الرَّبُّ لِهَارُونَ: أَنْتَ وَبَنُوكَ وَبَيْتُ أَبِيكَ مَعَكَ تَحْمِلُونَ ذَنْبَ الْمُقَدَّسِ. وَأَنْتَ وَبَنُوكَ مَعَكَ تَحْمِلُونَ ذَنْبَ كَهَنُوتِكُمْ**﴾ (عدد 18: 1).

(55) يبدو تحقير الحُرَضَة من خلال هذه المقارنة ذا جذور دينيّة، وهو ما سيتبيّن لاحقاً حين نتناول تخصيص عُشْر المَرابيح في المَيْسِر **للأحراض** القائمين عليه في ما يشبه اقتطاع **الحَارِيدِيم** عشور المحاصيل السنويّة. إلّا أنّ الأهمّ من ذلك سيكون مقارنة الدور السياسيّ **للأحراض** في المَيْسِر بدور **الحَارِيدِيم**، بما يؤول إلى تحليل دور المؤسّسة الكهنوتيّة السياسيّ في الديانتين اليهوديّة والجاهليّة من وجهة نظر علم الأديان المقارن وعلم الاقتصاد السياسيّ وبيان مدى تأثّر الإسلام بذلك لحظة تشريعه الزكاة في بُعْديها الدينيّ التعبّديّ والاقتصاديّ/ السياسيّ.

(56) «**والثُّنيا من الجَزُور: الرأس والقوائم، سمّيت ثُنيا لأنّ البائع في الجاهلية كان يستثنيها إذا باع الجزور، فسمّيت للاستثناء الثنيا**» (لسان العرب، ج14، ص125، مادّة ثني).

(57) جاء في اللّسان (ج14، ص125، مادّة ثني): «**والثنيا المنهيّ عنها في البيع: أن يستثنى منه شيء مجهول فيفسد البيع، وذلك إذا باع جَزُوراً بثمن معلوم واستثنى رأسه وأطرافه، فإنّ البيع فاسد. وفي الحديث: نهى عن الثنيا إلاّ أن تُعْلَمَ**». وفي الصحيحين (صحيح البُخَارِيّ، ج2، ص613؛ صحيح مسلم، ج2، ص954) عن عليّ بن أبي طالب «**أنّ رسول الله ﷺ أمره أن يقسم بُدْنه كلّها لحومها وجلودها وجلالها في المساكين ولا يعطي في جزارتها منها شيئاً**».

قد استوقفتنا، إذ لا يمكن أن تُستثنى النُّوق المخصّصة للمَيْسِر من هذه القاعدة وتُعطى رؤوسها وقوائمها إلى الجزّار بدلاً من احتفاظ بائعيها بها إلّا لسبب وجيه سكتت عنه تلك المصادر. ونحن نرى أنّ هذا السبب المُغَيَّب لا يعدو أن يكون الطّابع المقدّس المحيط بالنُّوق المنحورة في المَيْسِر، والذي يمسّ بالتالي دور الجزّار فيه، وهو ما يتّفق ولا شكّ مع الرؤية الإسلاميّة المُحرِّمة للمَيْسِر والدافعة بالتالي إلى عدم الخوض في «**شيء كان من عمل أهل الجاهليّة وقد ذهب**»[58].

ولئن لم نَعْثُر في ما تيسّر لنا من مصادر على ما يفيد صراحة بوجود دور دينيّ للجزّار في المَيْسِر عدا ما أشرنا إليه من أمر كسر قاعدة الثُّنيا في الجَزُور المخصّصة للمَيْسِر، فإنّ لنا من الإشارات غير المباشرة ما من شأنه تأكيد الطّابع الدينيّ الذي زعمناه لدور الجزّار.

فمن جِهة أُولى، بدا لنا أنّ أخذ الجزّار جُزارته مقابل نحره الإبل وتقسيمها كان أمراً ثابتاً وحقّاً للجزّار لا نِزاع فيه بمقتضى عُرْف قد يرقى إلى أمر من أمور الإلزام الدينيّ، وهو ما يمكن استشفافه من إشارة الشاعر العبّاسي ابن الرومِي في معرض مدح أحدهم إلى أنّه يقدّر له نصيباً معلوماً من كلّ مال يفيده كما يقدَّر النصيب الإلزامي للجزّار في جزارته [الطويل]:

تَظَلُّ، إذَا حَبَّرْتُ فِيكَ قَصِيدَةً ... مِنَ المَدْحِ، فِيهَا المُحْكَمَاتُ السَّوَائِرُ

تُقَدِّرُ لِي مِنْ كُلِّ مَالٍ تُفِيدُهُ ... جُزَارَتَهُ، حَتَّى كَأَنِّيَ جَازِرُ[59]

كما وجدنا أثناء البحث في المعاجم من جِهة أُخرى أنّ من أسماء الجزّار

(58) عبّر ابن قُتَيْبَة عن هذا الأمر في مقدّمة كتابه **المَيْسِر والقِداح** (ص30) مبرّراً نُدْرة الأخبار المتعلّقة بالمَيْسِر: «**المَيْسِر أمر من أمور الجاهليّة قطعه الله بالإسلام**».كما أشارت بعض المصادر إلى احتراز أحد كبار أتباع التابعين (من الطّبقة السابعة حسب ابن سعد) وهو علقمة بن أبي جمرة البصريّ من الخوض في «**أشياء الجاهليّة**» (مثلاً: **تفسير الطّبريّ**، ج7، ص89).

(59) **ديوان ابن الرومي**، ص52.

«القُدَار»[60] و**«الفَعْفَعِيّ»** و**«الفَعْفَعَانِيّ»**[61]. وقد ذهبت تلك المعاجم إلى ردّ تسمية الجزّار بالقُدار إلى قيامه وإشرافه على طبخ اللّحم في القدور، وهو ما يخرج به حتماً عن مهمّته المخصوصة بنحر الإبل وتقسيمها، كما ذهبت أيضاً إلى أنّ سبب تسمية الجزّار بالفَعْفَعاني أنّه كان يُفَعْفِع أي يَزْجُر النُّوق المعدّة للنّحر. إلّا أنّنا نذهب إلى أنّ سبب التسميتين ربّما كان وجود علاقة مّا بين **«الجزّار»** و**«الأفعى»** بوصفها حيوانا مقدّساً عند العرب[62].

فلقد أوردت المعاجم أنّ **«القُدار»** هو **«الحيّة والثعبان العظيم»**[63]، كما جاء فيها أنّ **«الفَعْفَعة»** هي حكاية بعض الأصوات دون تحديد، وهو ما جعلنا نعتبر أن لا ضير من اعتبار **«الفَعْفَعَة»** أيضاً حكاية لصوت الأفعى دون غيره من الأصوات أي **«الفَحْفَحَة»**، وذلك بقلب العين حاء وهو أمر كثير الحدوث في اللّغة العربيّة لتوحّد مخرج الحرفين وكلاهما حرف حَلْقيّ. ففَحِيح الأفعى هو: **«صوتُها مِنْ فِيها... وفَحَّتِ الأَفْعَى تَفِحُّ وتَفُحُّ فَحّاً وفَحِيحاً... والفُحُحُ: الأَفاعي... وفَحْفَحَ: نَفَخَ؛ قال ابن دريد: هو على التشبيه بِفَحِيح الأفعى. والفَحْفَحَةُ: تَرَدُّد الصوت في الحَلْق شبيه بالبُحَّة»**[64].

ومن هنا، نظنّ أنّنا قد لا نجانب الصواب إذا رأينا صلة ما بين **«الأَفْعَى/ الأُفْعُوَان»** و**«الفَعْفَعَانِي»**، وهي العلاقة التي قد تتجلّى أكثر إذا ربطناها بتسمية

---

(60) **لسان العرب**، ج5، ص80 (مادّة قدر). وقد أشار حسّان بن ثابت (**الديوان**، ص247) إلى تولّي (القُدَار) نحر الجزور في المَيْسِر [الكامل]:

إِنَّا وَمَا حَجَّ الحَجِيجُ لِبَيْتِهِ ... رُكْبَانُ مَكَّةَ مَعْشَرَ الأَنْصَارِ

نَفْرِي جَمَاجِمَكُمْ بِكُلِّ مُهَنَّدٍ، ... ضَرْبَ القُدَارِ مَبَادِيَ الأَيْسَارِ

(61) **لسان العرب**، ج8، ص255 (مادّة فعفع).

(62) وهو ما يظهر جليّاً في سياق أساطير خلق الإنسان، حتّى إنّ البعض يرجع اسم المعبودة (**اللّات**) إلى (**لاهة**) أي حيّة. راجع مسألة تقديس الحيّة بوصفها ممثّلا لعالم الخوافي، والأساطير العربيّة حول أصلها الجهنّمي ومنها طوافها حول الكَعْبَة وحراستها لها: عجينة، **موسوعة أساطير العرب**، ص308-320.

(63) **لسان العرب**، ج5، ص80 (مادّة قدر).

(64) نفسه، ج2، ص540 (مادّة فحح).

الجزّار أيضاً: «**الهَبْهَبِيّ**» حسب ما تُورد معاجم اللّغة[65] التي تؤكّد أنّ هذه التسمية لا علاقة لها البتّة بنُباح الكلب كما قد يتبادر إلى الذهن ابتداء، بل بصوت هدير فحل الإبل عند الضِّراب[66]، أي أنّنا ما زلنا بعد في دائرة العلاقة بين «**الجزّار**» و«**الأفعى**» و«**الناقة**» التي تؤكّدها أيضاً الأسطورة العربيّة التي تزعم أنّ الأفعى كانت في البدء على صورة الجمل[67]، وهو ما يسمح بالنظر إلى نحر الجزّار الناقة في المَيْسِر بديلاً رمزيّاً من نحر الأفعى، وربمّا من هنا تسميته «**الفَعْفَعَانِي**».

ولئن كانت الأفعى في المنظور الجاهليّ كائناً مقدّساً وممثّلاً لعالم الجنّ والخوافي، إذ الحيّة من جنس الجِنّ كما يعتقد العرب، وهي عندهم «**حارسة الكَعْبَة**» بل «**إلٰهة معبودة**»؛ فإنّ هذا الأصل المقدّس للأفعى هو ما سيدفع أو سيساعد على الأقلّ خلال الفترة الإسلاميّة اللّاحقة على تشويه صورة الجزّار الجاهليّ من خلال تأثيم الأفعى وطردها من دائرة الإلٰهيّ والمقدّس إلى دائرة الشيطانيّ والمدنّس أي نبذها إلى الدائرة الجهنّميّة، فقد كانت «**الحيّة مثل الجمل وكانت تطير، فدخل فيها إبليس فطارت به حتى أدخلته الجنّة فأغوى آدم فصُيِّرت ملعونة**»[68]. ومن هنا، حَشَر الجزّار ضمن نفس الدائرة الجهنميّة الملعونة، وهو ما نجده واضحاً من خلال حديث يُشَكّ في نسبته إلى النبيّ ومفاده أنّ «**في جهنّم وادياً يقال له هَبْهَبْ يسكنه كلّ جبّار**»[69]. فإذا ما كانت للجزّار علاقة بـ«**الجمل/**

---

(65) **لسان العرب**، ج1، ص780 (مادّة هبب).

(66) نفسه.

(67) ذلك حين كانت في الجنّة قبل إغوائها (آدم) ونزوله الأرض حسب المرويّات الإسلاميّة، وهو ما يشي في آنٍ بالأصل المقدّس للحيّة وللجمل في المتخيّل العربي قبل الأسلمة. ولا يمنع تأثّر المرويّات الإسلاميّة بالإسرائيليّات من أن تكون ذات أصل عربيّ، فما بنو إسرائيل إلّا قبيلة من العرب البائدة على ما يثبت بعض الدارسين وخاصّة كمال الصليبي. انظر مثلاً ما ينقله الكسائي (**بدء الخلق وقصص الأنبياء**، ص119)؛ وما ينقله الثعلبي (**عرائس المجالس**، ص30).

(68) واستشهد أبو هلال العسكريّ (**الأوائل**، ص73) ببيت للشّاعر الجاهليّ عديّ بن زيد العَبَاديّ التميميّ [البسيط]:

وَكَانَتِ الحَيَّةُ الرقْطَاءُ إِذْ خُلِقَتْ ... كَمَا تَرَى نَاقَةً فِي الخَلْقِ أَوْ جَمَلَا

(69) جاء عند الدارمي (**السُنن**، ج2، ص427، الحديث رقم 2816): «**أخبرنا يزيد بن هارون عن أزهر بن سِنان عن محمّد بن واسع قال: دخلت على بلال بن أبي بُردة =**

الأفعى/الجنّ» أي بعالم الخوافي والماوراء والمقدّس عند «الجاهليّين»[70]، فإنّه يُضحي مع الإسلام موصولاً بجهنّم وعالم الشياطين حين يُماثل بين الحيّة والشيطان[71] وليشار إلى أنّ «**العرب تسمّي الحيّة شيطاناً**» وإلى أنّ «**الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس... له رأس كرأس الحيّة**»[72]! وهي المماثلة التي ستؤدّي بالنتيجة إلى المماثلة بين «**الجَمَل**» و«**الشيطان**»[73] إلى حدّ اعتبر معه

= **فقلت: إنّ أباك حدّثني عن أبيه عن النبيّ ﷺ أنّ في جهنّم وادياً يقال له هَبْهَبْ يسكنه كلّ جبّار، فإيّاك أن تكون منهم**». وقد رواه أيضاً الطّبراني في معجمه وأبو يَعْلَى في مسنده والحاكم في صحيحه. إلّا أنّ بعض علماء التجريح ضعّف سلسلة سنده (ابن حَبَان، **طبقات المجروحين**، ج1، ص179).

(70) انظر رواية ابن حبيب (**المُنمّق**، ص111) لحرب بني سهم بن عَمْرو ضدّ الجنّ في بطن مَكّة واتخّاذ الجنّ صور حيّات. وانظر عنده أيضاً (**المُنمّق**، ص140) خبر قتل حرب بن أُميّة بن عبد شمس ومِرْداس بن أبي عامر السُّلَمي حيّة بيضاء وانتقام الجنّ منهما وما قالته الجنّ في ذلك من شعر. وقد استمرّ الاعتقاد بأنّ الحيّات من الجنّ إلى ما بعد الفترة الجاهليّة. فهذا الواقديّ يروي في أخبار غزوة تبوك (**كتاب المغازي**، ص1015) تعرّض حيّة عظيمة لجيش النبيّ للسّلام عليه وإشارة النبيّ إلى أنّها أحد الجنّ الثمانية الذين استمعوا إلى القُرآن. وواضح أنّ هذا الخبر موضوع إذ هو يتناقض مع الأخبار الصِّحاح المؤكّدة أنّ الجنّ المستمعين للقرآن كانوا من نِصِّيبين في العراق لا من تَبُوك من أرض الشام. لكن ما يهمّنا هنا بالخصوص هو مدى تغلغل الاعتقاد في الحيّة وتواصله بعد الإسلام، ولعلّ في سلسلة الأخبار التي يوردها القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج16، ص214) حول معاملة بعض الصحابة والتابعين للحيّة باحترام بالغ ما يُغني عن كلّ تعليق.

(71) شدّدت بعض المرويّات على أمر النبيّ بقتل الحيّات. إلّا أنّ هذه الأحاديث لم نجدها في الصِّحاح، ويبدو أنّ أوّل من تفرّد بها هو ابن حَبَان البُستيّ (ت 345 هـ) في «صحيحه» (انظر: **صحيح ابن حَبَان**، ج12، صص458-461). وتدلّ كثرة الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ والحاثّة على قتل الحيّات على إرادة إسلاميّة لاواعية باتّجاه شيطنة الحيّة.

(72) وفي اللّسان أنّ «**العرب تسمّي الحيّة شيطاناً**» (ج13، ص239، مادّة شطن). وأنّ «**الوسواس وهو الشيطان الذي يوسوس في صدور الناس. وقيل في التفسير إنّ له رأساً كرأس الحيّة**» (**لسان العرب**، ج6، ص255، مادّة وسس).

(73) وذلك رغم محاولة البعض اعتبار هذه المماثلة من باب المجاز فقد «**قال القاضي أبو يَعْلَى: فإن قيل ما معنى قول النبيّ ﷺ... في الإبل إنّها جنّ وهي مولودة من الإبل؟ وأجاب: إنّما قال ذلك على طريق التشبيه لها بالجنّ.. .لأنّ الإبل تشبه الجنّ في صعوبتها وصَوْلتها، وهذا كما يقال: فلان شيطان إذا كان صعباً شرّيراً، والله أعلم**» =

كثير من الفقهاء «**مَبَارِكَ الإبل نجسة ولحومها وألبانها ناقضة للوضوء**» بناء على أثر منسوب إلى النبيّ[74]، بل وتشدّد بعضهم في ما يمكن تسميته «**شيطنة الإبل**» إلى حدّ اعتبار «**أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كلّ حال، نيّئاً ومطبوخاً، عالماً كان أو جاهلاً**»![75].

إنّ هذا الموقف الفقهيّ المتشدّد إزاء الجزّار يذكّرنا مرّة أخرى بمدى التشويه الذي أصاب كلّ ما يتّصل بالدين الجاهلي في فترة عصر التدوين، ويثبت أنّ صورة الجزّار الجاهليّ في المَيْسِر لم تسلم هي أيضاً، على غِرار صورة الحُرَضَة، من الأغراض الأيديولوجيّة، وهو ما يشي بأهميّة الدور المنوط بعهدة الجزّار في المَيْسِر من الناحية الدينيّة والذي حاربه الإسلام محاربته لدَوْر الحُرَضَة، لا عبر منعه الجُزارة فحسب، بل وبالأخصّ منعه أكل الذبائح المُهَلِّ بها لغير اللّه، أي على وجه الخصوص ذبائح المَيْسِر المنوطة بعهدة الجزّار إذ كان يشترط فيه بصفته تلك أن يكون بلا ريب على غِرار الحُرَضَة «**رجلاً متألّهاً لم يأكل اللّحم قطّ بثمن**»، أي من رجال «**الكهنوت الجاهليّ**».

3.1 ـ الرقيب:

لم تُفِض المصادر في وصف وظيفة «**الرقيب**» في المَيْسِر، وهو ما جعلها محاطة بكثير من الظِّلال. إلّا أنّ إشارة المصادر إلى أنّه «**الأمين على القِداح**» من شأنها إبراز أهميّة دوره الذي يبدو أنّه يتجاوز مجرّد المحافظة على القِداح ومراقبة سير اللّعب في المَيْسِر، فقد أشارت قواميس اللّغة إلى تضمّن لفظ «**الرقيب**»

= (الشبلي، **آكام المُرْجان**، ص46). وقد تسربّت هذه المماثلة الإسلاميّة إلى عالم اللّاشعور الجمعيّ أي عالم الأحلام، فهذا محمّد بن سيرين أكبر معبّري الرؤيا في الإسلام (ت 110هـ) يقول (**تفسير الأحلام الكبير**، ص252): «**وربّما دلّ الجمل على الشيطان لما في الخبر أنّ على ذروته شيطاناً... وأمّا من رأى بعيراً دخل في حلقه أو في سقائه أو في آنيته، فإنّه جنّ يداخله أو يداخل من يدلّ عليه ذلك الإناء من أهله وخدمه**».

(74) يورد البُهُوتيّ (**كشّاف القناع**، ج1، ص130) أنّ «**النبيّ سئل عن ألبان الإبل، فقال: توضّؤوا من ألبانها**» (رواه أيضاً أحمد وابن ماجه).

(75) يشير ابن قُدامة (**المُغْنِي**، ج1، ص121) إلى أنّ «**أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كلّ حال نيّئاً ومطبوخاً عالماً كان أو جاهلاً... ذهب إلى هذا عامّة أصحاب الحديث**».

معاني الإشراف والعُلوّ والحراسة[76] بل والسيطرة والهيمنة أيضاً[77]، بينما أشارت التفاسير القُرآنيّة، وإن كان ذلك بغرض تفسير صفة الرقيب المسندة إلى الذات الإلٰهيّة، إلى معاني «**التعهّد للشّيء والحفاظ على سيره العاديّ والشهادة على ذلك**»[78]. فوظيفة «**الرقيب**» بهذه المعاني شريفة تجعل صاحبها في مكانة عالية. إلّا أنّ تلك القواميس ذاتها تسند لـ«**الرقيب**»، على غِرار ما فعلت مع «**الجزّار**» و«**الحُرَضَة**»، صفات سلبيّة لا تتناسب مع وظيفته المقتضية للأمانة، إذ يغدو «**الرقّابة**» مثلاً، وهو «**في مثل معنى الرقيب**» هو «**الرجل الوغد**»[79]. إلّا أنّ تبرير اللّسان لهذه الصفة بأنّ الرقّابة هو «**الذي يرقب للقوم رحلهم إذا غابوا**»[80] بدا لنا واهياً، إذ لو راجع ابن منظور ما تقوله السيرة مثلاً عن قيام النبيّ وهو شابّ بحراسة رِحال القافلة التي سار فيها إلى الشام للتّجارة، لَتَرَاجَعَ عن قوله ذاك[81]. ومن هنا، فإنّنا نرجّح أن يكون إسناد صفة النذالة للرّقيب نابعاً من رؤية

---

(76) جاء في اللّسان (ج1، صص424-426، مادّة رقب): «**في أسماءِ اللّه تعالى: الرقِيبُ: وهو الحافظُ الذي لا يَغيبُ عنه شيء. . .وارْتَقَبَ أَشْرَفَ وَعَلا. والمَرْقَبُ والمَرْقَبَةُ: الموضعُ المُشْرِفُ يَرْتَفِعُ عليه الرقِيبُ. . .ورَقِيبُ القوم: حارِسُهم، وهو الذي يُشْرِفُ على مَرْقَبَةٍ لِيَحْرُسَهم. والرقيب: الحارِسُ الحافِظُ. . . والرقِيبُ: المُوَكَّل بالضَّريب. ورقيب القِداح: الأَمِينُ على الضَّرِيب، وقيل: هو أَمِينُ أَصحابِ المَيْسِرِ؛ قال كعب بن زهير** [المتقارب]:

لَـهَـا خَـلْـفَ أَذْنَـابِـهَـا أَزْمَـلٌ   مَـكَـانَ الـرقِـيـبِ مِـنَ الـيَـاسِـرِيـنَـا

وقيل: هو الرجُلُ الذي يَقُوم خَلْفَ الحُرَضَة في المَيْسِرِ، ومعناه كلُّه سواءٌ، والجمعُ رُقَباءُ».

(77) جاء في اللّسان (ج4، ص364، مادّة سطر): «**المُسَيْطِرُ والمُصَيْطِرُ: المُسَلَّطُ على الشيء لِيُشْرف عليه ويَتَعَهَّدَ أَحوالَه ويكتبَ عَمَلَهُ. . .والمُسَيطِرُ: الرقيب الحفيظ؛ وقيل المتسلّط وبه فُسّر قوله عزّ وجلّ لستَ عليهم بمسيطر**». كما جاء في اللّسان أيضاً (ج13، ص437، مادّة همن): «**الهَيْمَنة وهي القيام على الشيء. . .والمُهَيْمِن المُؤْتَمَنُ. . . والمُهَيمِنُ الشهيد. . . ويقال هَيْمَن يُهَيْمِنُ هَيْمَنَة إذا كان رقيباً على الشيء**».

(78) يقول القُرطبيّ مثلاً (تفسير القُرطبيّ، ج17، ص11) في تفسير الآية 18 من سورة ق: «**في الرقيب ثلاثة أوجه، أَحَدُها أنّه: المتّبع للأمور؛ الثاني: أنّه الحافظ. . . الثالث: أنّه الشاهد**».

(79) **لسان العرب**، ج1، ص426 (مادّة رقب).

(80) **لسان العرب**، ج1، ص427 (مادّة رقب).

(81) تورد **السيرة الحلبيّة** (ج1، ص193) تخلّف النبيّ لحراسة رحال قافلة عمّه أبي طالب حين اجتمع بالرّاهب بَحِيرا.

فقهيّة أيديولوجيّة، ربّما غير واعية، لتشويه صورة الرقيب، وهو ما يجد مصداقه في إشارة صاحب اللّسان ذاته إلى أنّ «**الرقِيبُ: ضَرْبٌ من الحَيَّاتِ، كأنّه يَرْقُب من يَعَضُّ؛ وفي التهذيب: ضَرْبٌ من الحَيَّاتِ خَبيثٌ**»[82]. أليس في إسناد اسم الرقيب للحيّة ما يوحي بعلاقة رقيب المَيْسِر القويّة بـ«**الجمل/الأفعى/الجنّ**» أي عالم الخوافي، وهو ما يتّفق مع إشارتنا السابقة بشأن علاقة الجَزّار بعالم الغيب؟

2 ـ الجوانب التقنيّة الإجرائيّة المغيّبة من المَيْسِر

أشارت المصادر التي بين أيدينا إلى أنّ كلّ مُياسر كان يختار قبل الدخول في اللّعب قِدْحاً من القِداح المعلّمة، وأنّ الرابح كان يوزِّع ما كسبه على المحتاجين. لكنّ تلك المصادر سكتت عن أمرين هامّين هما: الكيفيّة التي كان يتمّ بها اختيار كلّ مُياسر لقِدْحه، والكيفيّة التي تتمّ بها عمليّة توزيع المرابيح على الفقراء، وهذه الأخيرة ترجعها كلّ المصادر تقريباً إلى دوافع نفسيّة محضة يأتي الكرم على رأسها وحسن الذكر بعده. فالقُرطبيّ يقول مثلاً أنّ المَيْسِر هو أن «**يضرب على العشرة، فمن فاز سهمه بأن يخرج من الرِّبَابَة متقدّماً أخذ أنصباءه وأعطاها الفقراء**»[83]، دون أيّ توضيح لسبب اختيار قِدْح دون آخر ولا الدوافع وراء توزيع الربح على المُعْوَزِين، وهو ما نجده عند كلّ المصادر تقريباً التي يشير بعضها إلى مسألة الكرم والسعي إلى حُسْن الذِّكر فحسب، وكأنّ صاحب القِدْح الأقلّ حظّاً وغُرماً لا يمكنه أن يكون كريماً ولا يهمّه السعي إلى حُسْن الذِّكر مثله مثل صاحب أكبر القِداح حظّاً. وقد كان هذا الإبهام المحيط بمسألة اختيار القِداح ودوافع التكرّم وحصر الموضوع برمّته في بُعْد نفسيّ ذاتيّ مصدراً لعدّة أسئلة أهمّها:

1- هل كان الفائزون في المَيْسِر، كما تُورد المصادر، يوزّعون أرباحهم بحقّ على المحتاجين بدافع الكرم وسعياً وراء حُسْن الذِّكر فحسب؟

2- ألم تكن هناك آليّة في لعبة المَيْسِر ذاتها تضمن للفقراء حقّاً معلوماً من المرابيح على ما يجري به العمل في عالمنا المعاصر من تخصيص جزء من

---

(82) **لسان العرب**، ج1، ص427 (مادّة رقب).

(83) **تفسير القُرطبيّ**، ج1، ص58.

مرابيح دُور القِمَار والرِّهان في مختلف الألعاب في شكل ضرائب للدّولة تستخدمها في المصالح العامّة[84] ؟

3- وإذا ما كان الأمر نابعاً عن مجرّد دوافع نفسيّة، فما الذي يميّز بين المُياسر المُختار القِدْح الأقلّ كلفة من بين القِداح (الفَذّ) والمُياسر المُختار أغلاها (المُعَلَّى)، والحال أنّ كليهما سيتبرّع في النهاية بنصيبه من اللّحم وكلاهما بالتالي كريم جواد، بل وقد يكون من يخرج له الفَذّ أكثر كرماً حين يجود بربحه مِنْ صاحب المُعَلَّى الذي لم يخرج قِدْحه ؟

4- ما هي الآليّة التي يعتمدها المُياسر لاختيار قِدْحه ؟

5- وما الذي كان يميّز المُياسر الرابح عن الخاسر وكلاهما خاسر على المستوى الشخصيّ ؟

6- ثمّ ما الذي يجعل المُيَاسِرِين حسب ما يورد الشعر يتمنَّون الفوز مرّة ويتمنَّون الخسارة مرّات ؟

7- وكيف كان المياسرون يميّزون بين القِداح الغُفْل فينعتون كلّاً منها بصفة والحال أنّها لا تحمل أيّ علامات خصوصيّة (حُزُوز) تُميِّز أحدها عن الآخر؟ وما السرّ في تسميتها بتلك الأسماء بعينها والتي لم تفسّرها المصادر بعكس أسماء القِداح ذوات الأنصباء التي توسّعت في تفسير معناها اللّغويّ ؟

8- وما الذي يدفع المُيَاسِرِين إلى المغالاة في الخَطَار إذا كان الربح سيوزّع كلّه آخر المطاف على المحتاجين ؟

9- إذا ما كان للجزّار الذي يتولّى نحر الجَزُور في المَيْسِر حظّ منها (القوائم والرأس والعنق) لقاء جهده كما أشرنا سابقاً، فإنّ نفس المنطق يقتضي أن يكون للحُرَضة والرقيب المشرفَيْن على المَيْسِر أيضاً نصيب معلوم بكيفيّة مسبقة من الأرباح، وإلّا من أين جاء الوصف الذي تصرّ عليه كلّ المصادر من أنّ الحُرَضَة «**رجل لم يأكل اللّحم قطّ بثمن**» ؟

---

(84) مثيل ما يتمّ حاليّاً من تخصيص جزء كبير من مداخيل الرهان الرياضي لما يسمّى (**التنمية الرياضية**) في تونس مثلاً.

لقد دعت هذه الأسئلة المسكوت عنها في المصادر إلى إعادة النظر في مسألة المَيْسِر من خمس نَوَاحٍ ترتبط كلّها بالوجه التقنيّ الإجرائيّ للّعبة رتّبناها بحسب تواترها الزمني في اللُّعبة ولو أنّها مُرْتبطة عمليّاً ببعضها البعض ارتباطاً يجعل تناول إحداها بالضرورة تناولاً للأخرى، إلّا أنّ المنهجيّة العلميّة التحليليّة تقتضي تناول كلّ منها على حِدة، وهي: كيفيّة شراء الجَزُور في المَيْسِر، وكيفيّة اختيار المُيَاسِرِين للقِداح، ومسألة القِداح الغُفْل، وأخيراً كيفيّة توزُّع الغنائم بين أطراف اللّعبة (الجزّار، المُياسرون، الحُرَضَة والرقيب، جمهور الفقراء من الأَعْرَان)، وأخيراً مسألة تقسيم المُيَاسِرين أرباحهم على الفقراء.

1.2 ـ كيفيّة شراء الجُزُر المنحورة في المَيْسِر

أجمعت المصادر على أنّ المُيَاسِرِين كانوا يشترون الجُزُر المعدّة للمَيْسِر ويُرضون بائعها في الثمن الذي يطلبه، إلّا أنّها خَلَتْ جميعها من الإشارة إلى كيفيّة الشراء هل كان يتمّ نقداً أم مقايضة. وهذه مسألة مهمّة لأنّنا نستبعد أن يكون الشراء نقداً دارجاً في زمن لم يكن فيه التعامل بالنقود أمراً شائعاً بين العرب خاصّة في الحِقْبة البعيدة في الزمن عن العصر النبويّ. فكيف كان يتمّ الشراء عند بدوٍ رُحَّل في أعماق الصحراء بعيدين كلّ البُعد عن الاقتصاد النقديّ[85] ؟

يبدو أنّ الأخبار قد احتفظت لنا ببعض المؤشّرات حول هذا الموضوع، ومن ذلك ما تفرّد به البُخَارِيّ «**عن جعفر بن أبي المُغيرة قال: نزل بي سعيد بن جُبَيْر فقال: حدّثني ابن عبّاس أنّه كان يقال: أين أيسار الجَزُور؟ فيجتمع العشرة**

(85) وهذا لا يعني أنّه لم يكن يوجد تطوّر اقتصاديّ في مجمل الجزيرة العربيّة قبيل الإسلام تجسّد في اعتماد المُلكيّة الخاصّة في بعض الأنشطة الرئيسة وبظاهرة التنقيد (استخدام النقود كالدّنانير البيزنطيّة والدراهم الساسانيّة في التبادل الاقتصاديّ) لمختلف الفعاليّات الاقتصاديّة وتقسيم العمل بتخصّص بعض القبائل في حِرْفة واحدة (تخصّص قبيلتي سليم الحجازيّة وساحلة اليمنيّة مثلاً في صناعة التعدين)... وهو ما كان له أثره بلا شكّ على طبيعة النظام الاجتماعيّ القبليّ السائد. لكنّ اهتمامنا منصبّ هنا بالخصوص على نمط الاقتصاد التقايضي المفترض سيادته خلال الحقبة التي تهمّنا وتحديداً في وسط الجزيرة العربيّة المتميّز آنذاك بغياب سلطة سياسيّة مركزيّة (دولة).

فيشترون الجَزُور بعشرة فُصْلَان إلى الفِصَال فيُجيلون السهام فتصير لتسعة حتّى تصير إلى واحد ويُغرم الآخرون فَصِيلاً فَصِيلاً إلى الفِصَالِ، فهو المَيْسِر»[86].

ويبدو من خلال هذا الخبر أنّ موضوعه لا يتعلّق بكيفيّة لعب المَيْسِر، إذ أنّ ما يورده بشأنها مُخالف تمام المُخالفة لما تُجمع عليه المصادر، كما أنّه لا يتعلّق بعدد المُيَاسِرِين الذي تتّفق كلّ المصادر أنّه كان سبعة لا يزيدون على ذلك. وأمام هذا الخلاف، فإنّه لا مَنْدُوحة من اعتبار أنّ ابن عبّاس ربّما كان يقصد طريقة شراء الجَزُور المخصّصة للمَيْسِر لا طريقة اللّعب، وأنّ راوي الخبر ربّما خلط بين الأمرين. فهل كان المياسرون يقايضون الناقة الموعودة للمَيْسِر بفُصلان صغار كما نُقل عن ابن عبّاس؟

يبدو أنّ الأمر كان كذلك بحسب ما يُفهم من أبيات للشّاعر المخضرم خُفَاف بن نُدْبَة السُّلَمِيّ (ت 20 هـ) يشير فيها إلى أنّ إدمانه المَيْسِر والخمر هو ما يمنع نماء إِفَالِهُ أي صغار إبله [المتقارب]:

أَلَا تِــلْــكَ عِــرْسِــيَ إِذْ أَمْــعَــرَتْ ... أَسَــاءَتْ مَــلَامَــتَــنَــا وَالإِمَــارَا

وَقَــالَــتْ أَرَى الــمَــالَ أَهْــلَــكْــتَــهُ ... وَأَحْــسَــبُــهُ لَــوْ تَــرَاهُ مُــعَــارَا

وَيَــمْــنَــعُ مِــنْــهَــا نَــمَــاءَ الإِفَــالِ ... مَــشِــيُّ الــقِــدَاحِ وَنَــقْــدِي الــتِّــجَــارَا

وَقَــوْلُ الأَلِــدَّةِ عِــنْــدَ الــفِــصَــالِ ... إِذَا قُــمْــتُ: لَا تَــتْــرُكَــنَّــا حِــرَارَا![87]

إلّا أنّه يبدو أيضاً أنّ المقايضة كانت تتمّ بالشِّيَاه. وهذا مجرّد استنتاج، إذ ليست لدينا معلومات مباشرة حول هذا الأمر، وعُمدتنا في هذا ما ورد في كتب الحديث حول نهي النبيّ عن «**بيع الحيوان باللّحم**» أي «**بالشاة والشاتين**» لأنّه «**من مَيْسِر الجاهليّة**» على ما روى التابعي سعيد بن المُسيّب حين أفتى بكراهيّته شراء

(86) البُخَارِيّ، **الأدب المفرد**، ص431. ويقصد بالفِصال هنا تمام اللّعب وانفصال المُتياسرين عن بعضهم. وقد كان تفرّد البُخَارِيّ بهذا الأثر دون بقيّة المصادر التي راجعناها، وراء شكّنا في صحّته، وبالتالي وراء تأوّلنا له بكونه مختصّاً بكيفيّة شراء جَزُور المَيْسِر لا كيفيّة اللّعب.

(87) **منتهى الطّلب**، م1، ص124. «**والفِصال: مصدر. يقال: فاصلته أفاصله مفاصلة وفصالاً إذا فارقته من خلطة كانت بيننا**» (ابن حَجَر، **فتح الباري**، ج9، ص505).

الرجل ناقةً بعشر شِيَاهٍ إذا كان ينوي نحرها[88]. وقد استوقفنا في هذه الفتوى أمران: أن يختصّ السؤال بشراء ناقة بعشر شِيَاهٍ لا أقلّ من ذلك ولا أكثر، ثمّ كراهة هذا الفعل إن كانت نيّة المشتري نحر الناقة. فكأنّنا بالسائل يضمر أمراً متعلّقاً بالعدد لم يَرَ فائدة في الإفصاح عنه ليقينه بمعرفة المسؤول به، وهذا الأمر نرجّح أنّه ذو علاقة بمسألة المَيْسِر باعتبار أنّ العدد عشرة يحيل مباشرة، عدا تعلّقه بالجَزُور، على عدد الأنصباء في جَزُور المَيْسِر، وهو ما يبدو سبباً أوّليّاً في كراهة الأمر بل وتحريمه أيضاً بحسب إشارة لأبي الزنّاد (فقيه المدينة أبو عبد الرحمان عبد اللّه ابن ذكوان المدنيّ) بعد إيراده حديث النهي عن التابعيّ سعيد بن المُسيّب إلى منع الوُلاة في الأمصار «**بيع الحيوان باللّحم**»، فهو يقول: «**وكلّ من أدركتُ من الناس ينهون عن بيع الحيوان باللّحم، وكان ذلك يكتب في عهود العمّال في زمان أَبان بن عُثْمان وهشام بن إسماعيل ينهون عن ذلك**»[89]. فما الذي يجعل أمراً بسيطاً مثل مقايضة لحم الإبل بشِيَاهٍ يكتسب كلّ هذه الأهميّة والخطورة ومختصّاً بأمور الدولة حتّى يُضَمَّن في عهود تولية العمّال؟ إنّنا لا نرى إلّا تبريراً منطقيّاً واحداً[90] يمكن أن يفسّر إيلاء كلّ هذه الأهميّة للأمر كما يفسّر أيضاً أصل الكراهة الشرعيّة له قبل أن يَرْقى به بعض الفقهاء إلى درجة التحريم القاطع، وهو اتّقاء شبهة المَيْسِر المحرَّم، وهو ما يمكن البرهنة عليه من أربعة وجوه:

الوجه الأوّل: هو تقييد المنع بعدد الشِّيَاهِ المقابل لعدد الأنصباء التي يقسم عليها لحم الناقة المنحورة وهو عشرة أنصباء، أي نفس عدد أنصباء الجَزُور المنحورة للمَيْسِر، وهو ما يشهد له تواصل هذه العادة الجاهليّة في تقسيم لحم الجَزُور إلى ما بعد وفاة النبيّ حيث يُروى عن ابن عبّاس «**أنّ جَزُوراً نُحرت على**

(88) خصّصت معظم كتب المتون باباً بعنوان (**باب بيع الحيوان باللّحم**) أو (**باب بيع الحيّ بالميت**) وفيه أحاديث نبويّة تحرّم ذلك. انظر مثلاً: **موطّأ مالك**، ج2، ص655، الحديث رقم 1335، والحديث رقم 1336 والحديث رقم 1337.

(89) ابن القَيْسَرانيّ، **تذكرة الحفّاظ**، ج1، ص134؛ الذهبيّ، **سِيَرأعلام النبلاء**، ج5، ص445.

(90) قد يكون عدم توفّر أيّ دليل عقليّ على كراهة هذا الأمر وراء جوازه عند أبي حنيفة النعمان المعروف بإعمال الرأي، بينما غلّظ فيه كلّ من مالك والشافعيّ .انظر: ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج4، ص330.

عهد أبي بَكْر الصِدِّيق فقُسِّمت على عشرة أجزاء، فقال رجل: أعطوني جزءاً بشاة. فقال أبو بكر: لا يصلح هذا»[91]، وهو ما وافقه عليه بقيّة الصحابة حيث **«قال الشافعيّ: ولا أعلم مُخالفاً من الصحابة لأبي بكر في ذلك»**[92] دون بيان الأسباب التي دعت الخليفة أبا بكر ومن ورائه الصحابة ومن بعدهم أصحاب المذهبين المالكيّ والشافعيّ إلى التشدّد في كراهة هذا الأمر.

الوجه الثاني: تقييد المنع بنيّة المشتري نحر الجَزُور لا امتلاكها. ويشهد لهذا الأمر إشارة سعيد بن المُسيَّب **«إن كان اشترى الشارف لينحرها، فلا خير في ذلك»**[93] وتعليق ابن عبد البرّ على ذلك بقوله **«لأنّه إذا اشتراها لينحرها فكأنّه اشتراها بلحم، ولو كان لا يريد نحرها لم يكن بذلك بأس، لأنّ الظاهر أنّه اشترى حيواناً بحيوان فوكّل إلى نيّته وأمانته»**[94].

الوجه الثالث: إشارة بعض أئمة المذهب المالكيّ إلى أنّ سبب عدم جواز مقايضة لحم الجَزُور بالشِّيَاهِ عائد إلى أنّ ذلك من باب المَيْسِر والقِمَار حيث **«ذكر مالك عن داود بن الحُصَيْن أنّه سمع سعيد بن المُسيَّب يقول: كان من مَيْسِر أهل الجاهليّة بيع الحيوان باللّحم بالشَّاة والشَّاتَيْن. وهذا يدلّ على مذهب مالك في هذا الباب أنّه من طريق القِمَار والمُزابنة، واللّه أعلم. لأنّه ذكر المَيْسِر، وهو القِمَار»**[95].

الوجه الرابع: سماح النبيّ لأصحابه أن يشترك السبعة منهم في بعير لنحره في الحجّ والعُمْرة، ودلالة الأحاديث الواردة في ذلك على تقييد العدد بسبعة لا أكثر ولا أقلّ[96]، وذلك بعد أن كانت العادة مع النبيّ قبل أسلمة الحجّ أن

---

(91) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج4، ص328.

(92) نفسه.

(93) نفسه.

(94) نفسه.

(95) نفسه، ج4، ص327.

(96) يستفاد ذلك من أحاديث مرويّة من طرق عدّة عن جابر بن عبد الله منها: **«كنّا مع النبيّ ﷺ في الحجّ والعُمْرة فاشتركنا في الجَزُور سبعة»** (البيهقيّ، **السنن الكبرى**، ج9، ص295). انظر أيضاً: **صحيح مسلم**، ج2، ص955؛ أبو يوسف، **كتاب الآثار**، ص62.

تُنحر الجَزُور وتُقسم على عشرة أجزاء كما كانت تقضي العادة الجاهليّة[97]. فهذا التقييد بالعدد سبعة بعد أن كان عشرة ربّما دلّ على إرادة النبيّ ضرب العادة القاضية بتقسيم الجَزُور المنحورة في المَيْسِر على عشرة أنصباء وتخصيص ثلاثة منها للقائمين على الطّقس كما سبق أن بيّنّا، وهو المنع الذي يتوافق مع روحيّة الإسلام التي تقتضي أيضاً أكل المُهْدِينَ من الجَزُور المُهداة في الحجّ والعُمْرة وإطعام الفقراء والمساكين منها طاعة للّه وقربى[98].

2.2 ـ كيفيّة اختيار المُيَاسِرِين قداحهم:

أجمعت المصادر تقريباً على أنّ المُيَاسِرِين «**كانوا يأخذون القِداح على قدر احتمالهم وقدر أحوالهم**»[99]. إلّا أنّ المَيْسِر ككلّ لعبة يفترض مبدئيّاً أن يتمّ الدخول فيه على قدم المساواة، فهو لعبة لا يمكنها أن تكون عادلة إلّا إذا كانت بين متنافسِين مُتساوِي الحظوظ فوزاً أو خسارة. وأمام الغياب التامّ لأيّ إشارة في المصادر إلى هذه الجزئيّة، فإنّ المنطق العامّ الذي يحكم ألعاب المنافسة والقِمَار عامّة يدعو إلى افتراض عدم اختيار المُيَاسِرِين قِداحهم قبل بدء اللّعب، والقول بأنّ القِداح هي التي تختارهم، أو بالأحرى أنّ الآلهة أو الحظّ، هي من يختار من يبدأ باللّعب. وللتّبسيط نشير إلى أنّ كلّ ما نعرفه حاليّاً من ألعاب المنافسة يعتمد تعيين ما يسمّى «**حقّ أولويّة البدء باللّعب**» باعتماد نوع من القُرْعَة، على غِرار ما هو معروف حاليّاً في ألعاب الكرة وألعاب الورق[100]. فإذا كان

(97) وردت الإشارات حول هذا بطريقة غير مباشرة في إطار بيان الفترة الفاصلة بين صلاتَي العصر والمغرب: «**قال رافع بن خديج: كنّا نصلّي مع رسول الله صلاة العصر ثمّ ينحر الجَزُور فيقسم عشرة أجزاء ثمّ يطبخ فيؤكل لحماً نضيجاً قبل مغيب الشمس**» (ابن قُدامة، **المُغْنِي**، ج1، ص235).

(98) جاء في سورة الحجّ: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ * فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ * فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ * كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحجّ: 36-37].

(99) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص112.

(100) ففي لعبة الورق المعروفة في تونس باسم (الشكُبّة)، يبدأ اللّعب بعمليّة تسمّى في اللهجة العاميّة (**التكبير**) ومن تخرج له ورقة قيمتها أكبر من قيمة الورقة التي تخرج للمنافس يكون صاحب الأولويّة في اللّعب. ولا يقتصر التماثل على هذا الأمر، فالحظوظ =

الأمر على ما نصف، جاز لنا أن نقول أنّ اختيار القِداح كان يقوم على مبدإ أن يُخرج الحُرَضَة قبل بدء اللّعبة قِدْحاً قِدْحاً من **«القِداح المعلّمة ذوات الحظوظ»** باسم رجلٍ رجلٍ ليعرف كلّ مُياسر قِدْحه، ومن ثمّ ينتظر كلّ منهم خروج القِدْح المخصّص له حين بدء اللّعبة. ولقد حفزنا إلى هذا الافتراض، علاوة على منطقيّته وكونه يمثّل الحلّ الأمثل للمسألة، إشارة بعض التفاسير القُرآنيّة المتأخّرة نسبيّاً عن المصادر المتقدّمة التي اعتمدناها، إلى أنّ الحُرَضَة **«كان يُخرج القِداح كلّ قِدْح على اسم رجل من المُيَاسِرِين»**، وهذا أمر بيّن الاختلاف عن الطّريقة الأولى التي تجمع عليها معظم المصادر بشأن اختيار كلّ مُياسر قِدْحه[101].

= المُسندة لأوراق (الشكُبَة) التي تستخدم أيضاً في لعبة أخرى مخصوصة بالقِمَار هي: (النوفي) هي نفسها حظوظ قداح المَيْسِر. ففي (النوفي) أربعون ورقة مقسّمة إلى أربع مجموعات، تضمّ كلّ مجموعة عشر أوراق: سبعٌ منها تحمل أرقاماً من واحد إلى سبعة على مثال القِداح المعلّمة في المَيْسِر وثلاثٌ لا قيمة لها (تسمّى «حشيش») على مثال القِداح الغُفْل.

(101) جاء عند الفرّاء (**معالم التنزيل**، ج1، ص193) أنّ المُيَاسِرِين كانوا**«يجعلون القِداح في خريطة تسمّى الرِّبَابَة ويضعونها على يدي رجل عَدْل عندهم يسمّى المُجِيل والمُفِيض، ثمّ يجيلها ويخرج قِدْحاً منها باسم رجل منهم، فأيهم خرج اسمه أخذ نصيبه على قدر ما خرج»**. ويبدو الفرّاء (ت 516 هـ) أوّل من تفرّد بهذه الإشارة من بين المفسّرين الذين تابعوه كالنَّسَفِي (ت 701 هـ) في **مدارك التنزيل**، ج1، ص105، وأبي السعود العمادي (ت 951 هـ) في **إرشاد العقل السليم**، ج1، ص218، والشوكانيّ (ت 1250 هـ) في **فتح القدير**، ج1، ص221. كما تابع شهاب الدين الألُوسيّ (ت 1270 هـ) الفرّاء، إلّا أنّه يشير أيضاً إلى **«نقل الأزهري كيفية أخرى لذلك»** (**روح المعاني**، ج2، ص113)، وهو يقصد اللّغوي الفقيه والمفسّر محمّد بن أحمد الأزهريّ (ت 370 هـ) صاحب **تهذيب اللّغة والتقريب في التفسير** .إلّا أنّه تبيّن لنا من مراجعة **تهذيب اللّغة** في موّاد: قِدْح، يسر، حرض، رهن، غلق، فلج، رقب، ربب، ربأ، زلم، فيض، قمر، خلع، سلف...، أنّه كان متابعاً لما يورده ابن قُتَيْبَة في كتاب **المَيْسِر والقِداح**.
ولئن كنّا نعرف أنّ ابن قُتَيْبَة قد اعتمد في كتابه على ما جمع من شعر حول المَيْسِر دون الأخبار على ما يذكر في مقدّمة كتابه المخصّص للمَيْسِر والقِداح، وأنّ ما يورده لا يتعارض مع ما توروده بقيّة المصادر التي لم تتابعه واعتمدت على مصادرها الخاصّة، فإنّ مصدر الفرّاء ومن تابعه يبقى مجهولاً وبلا أيّ سند من الأخبار أو الشعر على حدّ علمنا إلّا أن يكون أحد المصادر المفقودة، وهذا أمر مُسْتبعد وإلّا لوجدنا نفس الإشارة عند مصادر أخرى سابقة عليه في الزمن عدا كتب التفسير المقصودة، علاوة طبعاً عن أسبقيّة ابن قُتَيْبَة في الزمن على الفرّاء وتخصّصه في تناول المسألة التي خصّص لها =

ورأيْنا أنّ اختيار المُيَاسِرين لقِداحهم كان يتمّ بإجراء قرعة ينسب بموجب نتائجها كلّ قِدْح من «**القِداح ذوات الحظوظ**» لمُياسر بعينه بما لا يدع بينهم مجالاً للتّنازع على قِدْح معيّن، ومن ثمّ تبدأ اللّعبة بإخراج الحُرَضَة القِداح واحداً واحداً وتسليمها إلى «الرقيب» الذي يعلن اسم من خرج قِدْحه فائزاً.

3.2 ـ مسألة «القِداح الغُفْل»:

وإذا ما كان هذا أمر «**القِداح ذوات الحظوظ**» من حيث تخصيصها للمُياسِرين، فإنّ نفس المنطق يفرض أن تكون «**القِداح الغُفْل**» مخصّصة أيضاً لأطراف أخرى في ذات اللّعبة. وعلى هذا الأساس، ندفع إجماع المصادر على أنّه لم تكن للقِداح الغُفْل أيّ حظوظ، مفترضين أنّه كان لكلّ منها علامة ظاهرة يتميّز بها دون غيره من القِداح، وله بالتالي حظّ لغير المُتياسرين من بقيّة أطراف اللّعبة وهم «**الآلهة**» و«**الرقيب**» و«**الحُرَضَة**» و«**الأَعْرَان**».

إنّ تبرير المصادر خلوّ «**القِداح الغُفْل**» من العلامات الخصوصيّة وانعدام الحظوظ، بأنّ دورها كان إثقال القِداح وزيادة عددها اتّقاء التهمة، يبدو غير مقنع البتّة. إذ كيف للمتياسرين أن يميّزوا بينها والحال أنّها «غُفْل» من كلّ علامة، ثمّ ينعتون كلّاً منها باسم مخصوص فيقولون هذا «مَنِيح» وذاك «سَفِيح» والآخر «وغد»؟ وكيف جاز للمصادر ترتيبها تفاضليّاً فَوَصَفَتْ جميعها «**المَنِيح**» بأنّه الثامن من قداح المَيْسِر و«**السَفِيح**» بأنّه تاسعها و«**الوَغْد**» عاشرها، والحال أنّها متساوية من حيث انعدام القيمة؟

إنّ هذه التساؤلات تدعو إلى الشكّ في ما أجمعت عليه المصادر بشأن

= كتاباً مستقلّاً وبالتالي اكتسابه أحقيّة الأخذ عنه دون الفرّاء الذي لم يُعرف عنه أنّه تناول نفس المسألة بما تناوله بها ابن قُتَيْبَة من عُمْق. ومن هنا، فإنّ الأَوْلى القول بأنّ الفرّاء قد أخطأ الفهم، وأنّ ما يقوله لا يتعلّق بطريقة ثانية في لعب المَيْسِر مُخالفة لتلك المُجْمَع عليها، بقدر ما يخصّ كيفيّة اختيار المُيَاسِرين لقِداحهم. وبهذا، تصبح مسألة اختيار المُيَاسِرين لقِداحهم محلولة، بحيث يمكن القول بوجود مبدإ يحكم أولويّة اختيار المُيَاسِرين للقِداح لا يخرج عمّا أثبتناه، إذ هو متساوق مع المنطق العامّ للمَيْسِر من حيث هو لعبة تنافسيّة تعتمد الحظّ وتفترض التساوي المبدئيّ بين جميع الداخلين فيها.

«**القِداح الغُفْل**». ويؤيّد هذا الشكّ ما يقوله أحد أكبر العارفين بـ«**أوابد العرب**» وهو أبو عُبَيْد القاسم بن سلّام (ت 224 هـ) حين يؤكّد وجود اختلاف بين الناس في هذا الشأن: «. . . **وإن خرج له واحد من الثلاثة فقد اختلف الناس في هذا الموضع، فقال بعضهم: من خرجت باسمه لم يأخذ شيئاً ولم يُغرم، ولكن يعاد الثانية ولا يكون له نصيب ويكون لغواً، وقال بعضهم: بل يصير ثمن هذه الجَزُور كلّه على أصحاب هؤلاء الثلاثة فيكونون مقمورين، ويأخذ أصحاب السبعة أنصباءهم على ما خرج لهم**»[102].

1.3.2 ـ الوَغْد:

لقد تتبّعنا معاني «**القِداح الغُفْل**» في قواميس اللّغة فلم نجد أيّ تبرير لتسمية تلك القِداح بأسمائها تلك. فـ«**الوَغْد**» لغة هو «**الخفِيف الأَحمقُ الضعِيفُ العقْلِ الرذِلُ الدنِيءُ، وقيل: الضعيف في بدنه. . . والوَغْدُ: الصَبِيُّ. والوَغْدُ: خادِمُ القومِ، وقيل: الذي يَخْدمُ بطعام بطنه**»[103]. ومن هذا التعريف الذي لا يقدّم أيّ تأصيل للّفظ، يمكن الاستنتاج بأنّ صفة الوغد تختصّ بثلاثة أمور، هي «**الضعف**» و«**الأكل مجاناً**» و«**الخدمة**». وهذه الصفات الثلاث تتطابق تطابقاً غريباً مع الصفة الغالبة على «**الحُرَضَة**» في المصادر بأنّه «**رَذِلٌ**»، ومع تلك المسندة أيضاً إلى «**رقيب المَيْسِر**» بأنّه «**وَغْد**» وبأنّه «**خادم القوم**» و«**حارس رحالهم**». فهل يعني هذا أنّ «**الوَغْد**» كان القِدْح المخصّص لـ«**الحُرَضَة**» و«**الرقيب**» بوصفهما من «**خدّام الآلهة**»، أي «**رجال الدين**» و«**سَدَنَة البيت المقدّس**» عُموماً؟

وإذا ما كان للجزّار المتولّي نحر الجَزُور في المَيْسِر حظّ منها (القوائم والرأس) لقاء جهده كما أسلفنا الإشارة، فإنّ نفس المنطق يقتضي أن يكون للحرضة والرقيب المشرفين على المَيْسِر نصيب معلوم من الأرباح وبكيفيّة مسبقة أيضاً، وإلّا من أين جاء إصرار كلّ المصادر على وصف الحُرَضَة بأنّه «**رجل لم يأكل اللّحم قطّ بثمن**»؟ أفلا يكون الوَغْد هو القِدْح الغُفْل المخصّص للحُرَضَة

---

(102) أبو عُبَيْد بن سلّام، **غريب الحديث**، ج3، ص469.

(103) **لسان العرب**، ج3، ص464 (مادّة وغد).

وللرّقيب على غِرار ما يُعْمَل به في دُور القِمَار في عصرنا هذا من تخصيص جزء من المرابيح للقائمين على تلك الدُّور[104]؟

إنّنا لا نستبعد هذا الأمر، بل نراه الأقرب إلى الواقع ولنا على ذلك دليلان. الأوّل هو إصرار المصادر على وصف الحُرَضَة بأنّه «**لم يأكل لحماً قطّ بثمن**» بل وتعريف بعضها الحُرَضَة حصراً بأنّه «**من لا يأكل إلّا لحم المَيْسِر**»[105]، وهو ما يعني أنّ رجال الدين كانوا لا يأكلون إلّا اللّحوم المعدّة طقسيّاً، حتّى وإن عَزَتْ المصادر ذلك إلى نذالة الحُرَضَة لغرض غير خَافٍ، ونعني به استنقاص الدين الجاهلي.

أمّا الدليل الثاني، فيتمثّل في ما سبق أن أشرنا إليه بشأن «**القُسَامَة**»، أي أجرة الكاهن القاسم للأشياء بين الناس، والمتمثّلة في «**ما يعزله القاسم لنفسه من رأس المال ليكون أجراً له... كما يأخذ السماسرة رسماً مرسوماً لا أجراً معلوماً كتواضعهم أن يأخذوا من كلّ ألْفٍ شيئاً معيّناً**»[106]. فإذا كان المَيْسِر قسمة لأنصباء الجَزُور بين المُتياسرين بحسب ما تقسمه لهم القِداح، فإنّ المنطق يفترض أن ينال القاسم فيه، وهما هنا الحُرَضَة والرقيب، من المال المقسوم «**رسماً مرسوماً لا أجراً معلوماً**»، وهو ما نرى أنّه لا يكون إلّا بتخصيص قِدْح لهما من جملة القِداح، نرجّح أنّه «**الوَغْد**»، وذلك أوّلا ضماناً لحقّهما في

---

(104) تعمد بعض دُور القِمَار المرخّصة (الكازينوهات) إلى تخصيص نسبة وإن كانت ضئيلة من أرباح كلّ طاولة قِمَار للمُشرف على تلك الطّاولة الموازي للحُرَضَة في لعبة المَيْسِر العربيّة، ناهيك عن ذهاب القسم الأكبر من الأرباح لفائدة بيوتات القِمَار نفسها أي ما يوازي بيوتات الآلهة التي تقوم على مشارفها لعبة المَيْسِر، وهو ما حدا بنا إلى طرح السؤال حول نصيب بيوت الآلهة من الأرباح. ونشير هنا إلى أنّ نفس هذه المبادئ هي التي تحكم أشهر لعبة قِمَار شعبيّة في تونس وهي (النوفي) التي تنتشر خاصّة في ليالي شهر رمضان من حيث تخصيص معلوم من الأرباح لصاحب دار القِمَار المسّماة (دار المِيسَة) وهي تسمية محرّفة بلا شكّ عن (دار المَيْسِر) وتخصيص جزء منها للرّقيب في هذه اللّعبة الذي يسمّى (البنّاك) وهو عادة ما يكون ذا باع في عالم الانحراف بما يمكّنه من بسط سلطته على المتقامرين إذ من بين وظائفه فكّ النزاعات بين المتقامرين علاوة عن تأمين دار القِمَار من حملات رجال الشرطة.

(105) الراغب الأصفهانيّ، **المفردات في غريب القُرآن**، ص113.

(106) ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث** ، ج4، ص96.

«القُسَامَة» وبالتالي لحقّ **«المؤسّسة الكهنوتيّة»** من الأموال المتقاسمة/ المقسومة في المَيْسِر، ثمّ إشراكاً لهما في المَيْسِر ثانياً بجعلهما طرفاً مُعترفاً بأهميّته فيه وبالتالي بأهميّة **«مؤسّسة الكهنوت»**.

كما لنا على هذا الأمر دليل ثالث غير مباشر نستند فيه إلى التحليل اللّغويّ للفظ **«الرُّقْبَى»** المشترك اشتقاقيّاً مع لفظ **«الرقيب»**[107]. فقد عرّفت قواميس اللّغة «الرُّقْبَى» بأنّها **«أَن يُعْطِيَ الإِنسانُ لإِنسانٍ داراً أَو أَرْضاً، فأَيُّهما ماتَ، رَجَع ذلك المالُ إِلى ورَثَتِه... وأَرْقَبَه الدَّارَ: جَعَلَها لَهُ رُقْبَى، ولِعَقِبه بعده بمنزِلة الوقْفِ»**. ويعرّفها عليّ الجُرجانيّ (وهو غير القاضي المعتزليّ عبد القاهر الجُرجانيّ) بقوله: **«الرُّقْبَى هو أن يقول: إن متُّ قبلك فهي لك وإن متَّ قبلي رجعت إليّ، كأنّ كلّ واحد منهما يراقب موت الآخر وينتظره»**[108]. وهو نفس ما نجده تقريباً في كتب الفقه والتفسير، فيعرّفها القُرطبيّ مثلاً: **«هو أن يقول: إن متَّ قبلي رجعتْ إليّ، وإن متُّ قبلك فهي لك»**[109]، كما

(107) نقدّم هنا بكلّ احتراز فرضيّة أن يكون لفظ (الوَغْد) من الألفاظ المماتة في اللّغة العربيّة، ذلك أنّنا نجد في اللّغة الأمازيغيّة لفظاً قريباً منه هو الفعل (آوْغّادْ *aoggad*) بمعنى خاف ورهب، ومنه الفعل المزيد (ساوغّاد *saoggad*) بمعنى أخاف وأرهب، والمصدر (امساوغّادن *emsaoggaden*) بمعنى التخويف والترهيب.

Cf. Rhinn (Louis): «Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères», *Revue Africaine*, n°160 , 27e Année, Juillet 1883, (pp.243-256), p. 250.

فهل يعني (الوَغْد) الخائف من الآلهة، أي المتعبّد المترهّب المنقطع للعبادة، وهذه هي صفة الحُرَضَة والرقيب على ما جاء في اللّسان (ج1، ص437، مادّة رهب): **«رَهِبَ الشَّيْءَ رَهْباً ورَهَباً ورَهْبةً: خافَه.. .وتَرَهَّب الرجل إِذا صار راهِباً يَخْشَى اللّه... والتَرَهُّبُ: التعَبُّدُ»**؟

كما أنّ من معاني الترقّب أيضاً الخوف، فقد قال بشّار بن بُرْد (**الديوان**، ج1، ص75) [البسيط]:

مَنْ رَاقَبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ وَفازَ بِالطَّيِّبَاتِ الفَاتِكُ اللَّهِجُ

وتبعه في ذات المعنى تلميذه سَلْم بن عَمْرو الخاسر فقال (أبو هلال العسكريّ، **كتاب الصناعتين**، ص 214) [مخلّع البسيط]:

مَنْ راقَبَ النَّاسَ مَاتَ غَمَّا وَفازَ بِاللَّذَّةِ الجَسُورُ

(108) الجُرجانيّ، **التعريفات**، ص149 .

(109) **تفسير القُرطبيّ**، ج1، ص299.

يعرّفها الرازي بقوله: «**أرقبه داراً أو أرضاً: أعطاه إيّاها وقال هي للباقي منّا**»[110].

ولقد بدا تبرير اللّغويّين تسمية هذه العمليّة بالرُّقْبَى أمراً فيه كثير من الافتعال، فقد ذهب جميعهم إلى اشتقاقها «**من المُراقَبَة، سُمِّيَتْ بذلك لأن كلَّ واحِدٍ منهما يُراقِبُ مَوْتَ صاحِبه**»، فلِمَ يَهَبُ الواهب أمواله إذا كان ينتظر موت الموهوب له حتّى يستعيدها؟

ومقابل هذا الغُموض في الاشتقاق ووَهَنِ التبرير اللّغويّ، فإنّ إشارة المصادر إلى أنّ «**المراقبة هي وضع الشيء مؤقّتاً تحت تصرّف رقيب**» يجعل اعتبار «**الرُّقْبَى**» وبالتالي «**المراقبة**» وَقْفاً للشّيء على منتفعٍ بعينه مدّة حياته، أمراً أقرب إلى منطق الأشياء ومنطق اللّغة. فإذا أخذنا بهذا التعريف المماثل بين «**المراقبة**» و«**الوقف**»، فلربّما جاز لنا اعتبار «**المراقبة**» التي يباشرها «**رقيب المَيْسِر**» داخلة في هذا الإطار، إذ من وظائفه أن تُجعل النُّوق موضع الخَطَار على ذمّته طوال فترة لعب المَيْسِر، وبذلك تكون النُّوق المُخاطَر بها على هذا الوجه «**رُقْبَى**» موقوفة على ذمّة رقيب المَيْسِر إلى حدّ انتهاء اللّعب ومعرفة من ستعود إليه، ولا يحقّ لأحد التصرّف فيها طوال فترة اللّعب. فإذا ما كانت «**الرُّقْبَى**» في المطلق مرادفة لـ«**المراقبة**» أي «**مراقبة كلّ من الواهب والموهوب له موت صاحبه**» على ما تقول المعاجم، أو هي «**تمنّي كلّ واحد منهما موت صاحبه**» على ما يشير القُرطبيّ[111]، فإنّ «**الرُّقْبَى**» في المَيْسِر ربّما عنت «**مراقبة**» كلّ مياسر خسارة منافسه. وفي كلتا الحالتين، فإنّ «**الرُّقْبَى**» لا تخرج عن كونها وضع شيء محلّ إشكال على ذمّة «**رقيب**» بصفة مُؤقّتة (على غِرار «**المؤتمن العدليّ**» في القانون المعاصر).

فإذا كان تحليلنا مستقيماً، جاز لنا أن نخطو خطوة أخرى لنتساءل عن سرّ تسمية العرب «**أمين المَيْسِر**» باسم «**الرقيب**» أي بالتعريف. فإذا ما كان من معاني

(110) الرازي، **مختار الصحاح**، ص106.

(111) يشير القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج1، ص299) إلى أنّ الرُّقْبَى «**أجازها أبو يوسف والشافعيّ وكأنّها وصيّة عندهم، ومنعها مالك والكوفيون لأنّ كلّ واحد منهم يقصد إلى عوض لا يدري هل يحصل له ويتمنّى كلّ واحد منهما موت صاحبه**».

الرقيب **«التعهُّد للشّيء والحفاظ على سيره العاديّ والشهادة على ذلك»** في المَيْسِر، فهل تكون تسمية أمين المَيْسِر رقيباً في المطلق تعني أنّه كان الحافظ لمُمْتلكات الآلهة والمتعهّد لها ووارث من لا وارث له أيضاً[112]؟ ألم تُشِرْ قواميس اللّغة إلى تضمّن لفظ **«الرقيب»** معنى الحراسة[113] والتي قد تكون منها **«رقابة/حراسة»** الأموال المحجّرة، أي وضعها في حِرْزٍ[114]؟ أليس في هذا ما يثبت ما ارتأيناه من شرف في وظيفة **«الرقيب»** التي تجعل منه صاحب رتبة دينيّة عالية، ويبرّر بالتالي تحريم النبيّ **«الرُّقْبَى»**[115] إلى جانب تحريم **«القُسَامَة»**، بوصفهما قاعدتين ماديّتين لـ**«مؤسّسة الكهنوت الجاهليّ»** ومن واجب الإسلام ضربها؟

2.3.2 ـ السَّفِيح:

أمّا بخصوص السَّفِيح، فقد جاء في اللّسان مثلاً: **«السَّفْحُ: عُرْضُ الجبل**

---

(112) يؤيّد ما نذهب إليه إطلاق العرب اسم (الكاهن) على **«الرجل يخلف الرجل في أهله»** (**لسان العرب**، ج11، ص601، مادّة كهل)، **«والكاهن أيضاً في كلام العرب الذي يقوم بأمر الرجل ويسعى في حاجته والقيام بما أسند إليه من أسبابه»** (الأزهريّ، **تهذيب اللّغة**، مادّة كهن).

(113) **لسان العرب**، ج1، صص424-426 (مادّة رقب).

(114) نشتبه في تواصل دور (الرقيب) عند القبائل العربيّة إلى فترة قريبة، ففي النظام العشائريّ في العراق نجد أنّ **«ثاني أهمّ شخصية في القبيلة بعد الشيخ هو (الفريضة العارفة)، وهو رجل روحيّ يلمّ بتقاليد العشيرة ويساعد الشيخ في فضّ النزاعات... وكان الشيخ يحاول أن يحقّق من خلاله ما يعجز عن تأمينه من خلال (حوشيته) أي إذعان رجال العشيرة التلقائي لحكمه»**.

انظر: بطاطو (حنّا)، **العراق: الطّبقات الاجتماعية...**، ص111؛ مراد (محمّد)، **النظام القرابيّ وعصبيّات السلطة في المشرق العربيّ المعاصر**، الفكر العربيّ، العدد 77، السنة 15 (3)، بيروت 1994، ص190 (صص169-200).

وقد بدا لنا وجود تشابه غريب بين وظيفة (الرقيب) الجاهليّ أي الرقابة على الأموال المحجّرة للآلهة، ووظيفة (الفريضة العارفة) التي تتضمّن الإشراف على أوقاف أبناء العشيرة ونَظَارَة الأموال المحبّسة على الأعمال الخيريّة.

(115) جاء في الحديث: **«لَا تَحِلُّ الرُّقْبَى، فَمَنْ أَرْقَبَ رُقْبَى فَهْوَ سَبِيلُ المِيرَاثِ»** (**سنن النَّسائيّ**، ج6، ص270، الحديث رقم 3714)، وفيه أيضاً: **«لَا رُقْبَى، فَمَنْ أَرْقَبَ شَيْئاً فَهْوَ لَهُ حَيَاتَهُ وَمَمَاتَهُ»** (سنن ابن ماجه، ج2، ص796، الحديث رقم 2382).
ورغم هذا المنع، فقد أجازها أبو يوسف والشافعيّ وكأنّها وصيّة عندهما، بينما تشدّد في منعها مالك والكوفيّون.

حيث يَسْفَحُ فيه الماءُ، وهو عُرْضُه المُضطجِعُ... والسفْحُ للدّم: كَالصَبِّ. ورجل سَفَّاح للدّماء: سَفَّاك... والتَّسَافُحُ والسِّفَاحُ والمُسَافَحَةُ: الزِّنَا والفُجُورُ... ورجل سَفَّاحٌ: مِعْطاء... والسفيح: قِدْحٌ من قِداح المَيسِر، ممّا لا نصيب له»[116].
وهكذا يحيل الاشتقاق اللّغوي على أمور لا علاقة لها ظاهريّاً بتسمية هذا القِدْح الغُفْل، إذ هو يتناول «**الجبال**» و«**الجنس**» و«**الخصب**» (المطر والكرم) و«**الدَّم**».
فهل كان هذا القِدْح هو «**الآمر بمزيد سفح دماء الأضاحي في المَيْسِر**»، أي أنّ خروجه كان يعني ضمنيّاً الكرم من حيث دفعه المُيَاسِرِين إظهار كرمهم بمزيد نحر النوق؟

يقول طَرَفَة بن العبد واصفاً كرمه بأنّ ما نقص من قطيع جِمَالِه كان بسبب لعبه المَيْسِر حبّاً في الفوز الأسنى (خروج المُعَلّى) وسعيه إلى تشديد الخَطَار (خروج السَّفِيح) [السريع]:

وَجَـامِـلٍ، خَـوَّعَ مِـنْ نِـيـبِـهِ، زَجْرُ المُعَلّى أُصُلاً، وَالسَّفِيحْ[117]

ويتبيّن من هذا البيت أنّ توق المُيَاسِرِين يكون متّجهاً بالدرجة الأولى نحو خروج القِدْح المُعَلّى لتحقيق الربح الشخصيّ ثمّ خروج القِدْح السَّفِيح بدرجة أقلّ بدليل زجره أيضاً. وإذا ما كان الدخول في المَيْسِر يعني ضمنيّاً الاتّصاف بالكرم، فإنّ في زجر المُعَلّى والسفيح دليلاً على الأنانيّة وحبّ المخاطرة وتحدّي الخصوم، وهي صفات لا يمكن تعميمها على جميع المُيَاسِرِين وإن كانت من سمات شخصيّة طرفة التي عبّر عنها في هذا البيت الذي حَسْبُنا منه بيان أنّ خروج القِدْح السفيح كان يعني انتهاء دور المَيْسِر بخسارة كلّ المُيَاسِرِين وإعادة دور ثانٍ يرفع الخطار ويلهب مشاعر التحدّي بنحر نُوق جديدة وسفح دماء أخرى تسقى بها الآلهة.

وقد كان لخروج القِدْح السفيح في أوّل جولة من اللّعب، على ما يبدو، دلالة دينيّة سلبيّة إذ لا نجد لهذه الحالة ذِكْراً في الشعر الجاهليّ. وهو ما يجعلنا نذهب إلى أنّ خروجه أوّلاً، ربّما كان يعني أنّ الآلهة غير راضية عن العشيرة، وهذا على كلّ

(116) **لسان العرب**، ج2، ص486 (مادّة سفح).
(117) **ديوان طرفة بن العبد**، ص16.

حال ما يفيده إعادة الدور على خَطار جديد، مع ما في ذلك من نحر نُوق جديدة وإسالة دمائها على الأنصاب إرضاء للآلهة التي عبّرت عن سُخْطها على العشيرة أو عدم رضاها عن عدد الأُضْحِيات بإخراجها السفيح أوّلاً.

ويبدو أنّ يوسف شَلْحُد يذهب بعيداً حين يرى أنّ ما كان مخصّصاً للآلهة في طقس المَيْسِر ربّما تجاوز الدماء التي تلطّخ بها الأنصاب وأنّه ربّما شمل السنام والكبد، وذلك فحسب اعتماداً على البيت التالي للشّاعر العبّاسي بشّار بن بُرْد (ت 167 هـ) [الخفيف]:

كَـجَـزُورِ الأَيْـسَـارِ لَا كَـبِـدٌ فِـيـ ـهَـا لِـبَـاغٍ وَلَا عَـلَـيْـهَـا سَـنَـامُ[118]

وليس مأخذنا على شَلْحُد أنّه استشهد بشاعر متأخّر نسبيّاً عن الحِقْبة الجاهليّة، فربّ إشارة متأخّرة احتفظت بها تلافيف اللّغة المنسيّة تفيد ما لا سبيل إلى النفاذ إليه من الأمور المتقدّمة على الإسلام، بل لأنّه افترض «**تخصيص الكبد والسنام للآلهة**» انسياقاً على ما يبدو للتيّار الذي يرى أنّ عرب الجاهليّة كانوا واقعين تحت ما يسمّى «**التأثيرات الكتابيّة**» ومن ضمنها الامتناع عن أكل الشحوم (كما عند اليهود) وتخصيصها للإله[119]، وهو أمر لم يبرهن عليه بإثباتات قطعيّة،

---

(118) Chelhod: *Le Sacrifice chez les Arabes*, p.193.
والبيت المُستشهَد به من قصيدة لبشّار (**ديوان بشّار بن برد**، ج4، ص178) يرثي فيها صديقاً له ومتوجّهاً للخليفة المهديّ بالقول وقد نهاه عن التعرضّ للنّساء وللعشق، وسياقه [الخفيف]:

كـانَ لِـي صَـاحِـبـاً فَـأَوْدَى بِـهِ الـدَّهْـ ـرُ وَفَـارَقْـتُـهُ عَـلَـيْـهِ الـسَّـلَامُ

كَـجَـزُورِ الأَيْـسَـارِ لَا كَـبِـدٌ فِـيـ ـهَـا لِـبَـاغٍ وَلَا عَـلَـيْـهَـا سَـنَـامُ

يَا اِبْنَ مُوسَى فَقْدُ الحَبِيبِ عَلَى العَيْـ ـنِ قَـذاةٌ وَفِـي الـفُـؤَادِ سَـقَـامُ

كَيْفَ يَصْفُو لِيَ النَّعِيمُ وَحِيداً وَالأَخِـلَّاءُ فِـي الـمَـقَـابِـرِ هَـامُ

(119) منعت التوراة استهلاك الشحوم: ﴿**كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلاً: كُلَّ شَحْمِ ثَوْرٍ أَوْ كَبْشٍ أَوْ مَاعِزٍ لاَ تَأْكُلُوا. وَأَمَّا شَحْمُ المَيْتَةِ وَشَحْمُ المُفْتَرَسَةِ فَيُسْتَعْمَلُ لِكُلِّ عَمَلٍ لَكِنْ أَكْلاً لاَ تَأْكُلُوهُ. إِنَّ كُلَّ مَنْ أَكَلَ شَحْمًا مِنَ البَهَائِمِ الَّتِي يُقَرِّبُ مِنهَا وَقُودٌ لِلْرَبِّ تُقْطَعُ مِنْ شَعْبِهَا النَّفْسُ الَّتِي تَأْكُلُ**﴾ (لاويّون 7: 23-25)، وأوصت بتخصيصها للربّ: ﴿**كَمَا يُنْزَعُ شَحْمُ الضَّأْنِ عَنْ ذَبِيحَةِ السَّلاَمَةِ وَيُوقِدُهُ الكَاهِنُ عَلَى المَذْبَحِ عَلَى وَقَائِدِ الرَبِّ**﴾ (**لاويون 1: 35**).
وهذا خلاف ما نجده عند العرب من تخصيصها للضّيوف. ويكفينا شاهداً إشارة الخنساء إلى ذلك في قولها ترثي أخاها صَخْراً (**ديوان الخنساء**، ص53) [الرمل]: =

ومن هنا عدم تفطّنه إلى وجود شواهد شعريّة من الفترة الجاهليّة وحتّى ما بعدها تؤكّد أنّ السَّنام والكَبِد كانا مخصّصين حصراً لمن يُراد إكرامه من الضيوف، وهو ما يسقط القول بتخصيص أكباد وأسنمة إبل المَيْسِر للآلهة عند عرب الجاهليّة في غياب دليل على ذلك(120).

لقد كان السنام يعتبر أجود ما في الإبل لإكرام الضيف «**وليس يكون فوق عقر الإبل وإطعام السنام شيء**» على ما يقول الجَاحِظ(121)، وقد وردت عدّة إشارات حول هذا الأمر(122) منها قول الشاعر الجاهليّ أَوْس بن حَجَر يمدح

=

عَيْنِ فَابْكِي لِي عَلَى صَخْرٍ إِذَا عَلَتِ الشَّفْرَةُ أَثْبَاجَ الجُزُرْ

يُشْبِعُ القَوْمَ مِنَ الشَّحْمِ إِذَا أَلْوَتِ الرِّيحُ بِأَغْصَانِ الشَّجَرْ

الأثباج: جمع ثَبَج، وهو ما بين الكاهل إلى الظهر، يقال ثَبَجُ كلّ شيء وسطه.
وكذلك في قولها (**ديوان الخنساء**، ص45) [البسيط]:

وَمُطْعِمُ القَوْمِ شَحْماً عِنْدَ مَسْغَبِهِمْ وَفِي الجُدُوبِ كَرِيمُ الجَدِّ مِيسَارُ

(120) تراجع يوسف شَلْحُد في كتابه الذي أراده مدخلاً إلى سوسيولوجيّة الإسلام عن هذا الطّرح زاعماً أنّ الكبد بوصفه مقرّ الروح كان من نصيب المُضحّي، إلّا أنّه في هذا لا يصيب الحقيقة أيضاً إذ كان الكبد مخصّصاً حصراً للضّيوف كما نحاول بيانه.
Cf. Chelhod: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, p. 38.
بل إنّنا ننفي جملة أن يكون للمُضحّي أيّ نصيب من أضحيته إذ كان محرّماً على المُيَاسِرِين أكل لحوم المَيْسِر، كما كان محرّماً على المُعْتِرِين في رَجَب الأكل من عَتَائِرِهم، بل ويطال التحريم في هذه الحالة أُسَرَهم فقد كان الرجل في الجاهليّة حسب الألُوسيّ (**بلوغ الأرب**، ج3، ص40) «**إذا بلغت الإبل مائة يَعْتِر منها بعيراً كلّ عام ولا يأكل منه هو ولا أهل بيته**». ولعلّ أكبر دليل على ما نقول تحريم لحوم طقس (الهَدْي) على الحجّاج، وهو ما سيحلّله القُرآن لاحقاً: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ * فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ * فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ * كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحجّ: 36].

(121) الجاحظ، **البخلاء**، ص230.

(122) منها قول الشاعر الجاهليّ حاتم الطّائيّ يفتخر بإطعامه ضيوفه السَّديف المُسَرْهَد أي السمين (**ديوان حاتم الطّائيّ**، ص57) [الطويل]:

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنّي إِذَا الضَّيْفُ نَابَنِي وَعَزَّ القِرَى، أَقْرِي السَّدِيفَ المُسَرْهَدَا

وهو نفس المعنى عند المُخَضرم رَبِيعة بن مَقْرُوم الضبّي مفتخراً بإطعامه الضيوف السنام المرعَّب أي الذي يقطر دَسَماً (**المفضليات**، ص376) [الطويل]: =

أحدهم بأنّه كان يطعم الجيران والأضياف «**السَّدِيف**» أي «**شحم السنام**» من النُّوق المَقَاحِيدِ (واحدتها مِقْحَاد) أي العظيمة الأسنمة [البسيط]:

يَا عَيْنُ جُودِي عَلَى عَمْرِو بْنِ مَسْعُودِ أَهْلِ العَفَافِ، وَأَهْلِ الحَزْمِ وَالجُودِ

أَوْدَى رَبِيعُ الصَّعَالِيكِ الأُلَى انْتَجَعُوا وَكُلَّ مَا فَوْقَهَا مِنْ صَالِحٍ مُودِي

المُطْعِمُ الجَارَ وَالأَضْيَافَ إِنْ نَزَلُوا شَحْمَ السَّدِيفِ مِنَ الكُومِ المَقَاحِيدِ[123]

أمّا بخصوص الكَبِد، فلنا في إشارة الأَعْشَى (ت 7 هـ) إلى أنّها كانت ممّا يُتْحَف به الأضياف أكبر دليل على شطط ما يذهب إليه شلحد، إذ يقول الأعشى يمدح قوماً احتفوا في الشتاء القارس بضيوفهم فأطعموهم لَحْمَ وكَبِدَ مُنْقِية أي ناقة سمينة [الكامل]:

وَإِذَا اللِّقَاحُ تَرَوَّحَتْ بِأَصِيلَةٍ رَتَكَ النَعَامِ عَشِيَّةَ الصُّرَّادِ

جَرْياً يَلُوذُ رِبَاعُهَا مِنْ ضُرِّهَا بِالخَيْمِ بَيْنَ طَوارِفٍ وَهَوَادِي

وحَمَوْا عَلَى أَضْيَافِهِمْ وَشَوَوْا لَهُمْ مِنْ لَحْمِ مُنْقِيَةٍ وَمِنْ أَكْبَادِ[124]

ومن هنا يتبيّن أنّ افتراض شلحد بعيد عن واقع الحال، وأنّ الآلهة لم تكُن

= وَأَضْيَافِ لَيْلٍ فِي شَمَالٍ عَرِيَّةٍ قَرَيْتُ مِنَ الكُومِ السَّدِيفَ المُرَعَّبَا

ونفس المعنى أيضاً في قول الشاعر المخضرم لَبِيد بن ربيعة العامريّ (**ديوان لبيد**، ص84) [البسيط]:

وَلَا أَضِنُّ بِمَعْرُوفِ السَّنَامِ إِذَا كَانَ القُتَارُ كَمَا يُسْتَرْوَحُ القُطُرُ

وفي قوله أيضاً (**ديوان لبيد**، ص257) [الوافر]:

وَجَارَتُهُ إِذَا حَلَّتْ إِلَيْهِ لَهَا نَفَلٌ وَحَظٌّ فِي السَّنَامِ

كما وجدنا إشارة أخرى أيضاً في حديث وفد قبيلة تميم على النبيّ عام الوفود. فقد أشار شاعرها الزِّبْرِقَان بن بدر في قصيدة ألقاها بين يَدَي النبيّ إلى إطعام قومه الناس السَّديف عند القحط إذا لم يكن في السماء سحاب، وذلك في قوله (**لسان العرب**، ج9، ص147، مادّة سدف) [البسيط]:

ونُطْعِمُ النَّاسَ عِنْدَ القَحْطِ، كُلَّهُمُ مِنَ السَّدِيفِ، إِذَا لَمْ يُؤْنَسِ القَزَعُ

(123) اليزيديّ، **الأمالي**، ص85.

(124) **لسان العرب**، ج14، ص200 (مادّة حما).

تطلب سوى الدماء من خلال القِدْح المخصّص لها في المَيْسِر أي السفيح بدلالة اسمه، وهو ما يجد مصداقه في إشارة القُرآن بخصوص «**هَدْي الكَعْبَة**» أي الذبائح المخصّصة لها إلى أنّه ﴿لَن يَنَالَ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْ﴾ [الحجّ: 37][125].

3.3.2 ـ المَنِيح:

جاء في اللّسان: «**المَنْحُ: العطاء... واسْتَمْنَحه: طلب مِنْحته أي اسْتَرْفَدَه. والمَنِيح: القِدْحُ المستعار، وقيل: هو الثامن من قِداح المَيْسِر، وقيل: المَنِيح منها الذي لا نصيب له، وقال اللّحياني: هو الثالث من القِداح الغُفْل التي ليست لها فُرُضٌ ولا أنصباء ولا عليها غُرْم، وإنما يُثَقَّل بها القِداحُ كراهيّةَ التهمةِ... قال: والمَنِيح أيضاً قِدْح من أقداح المَيْسِر يُؤْثَرُ بفوزه فيُستعار يُتَيَمَّنُ بفوزه. والمَنِيح الأوّل: من لَغْوِ القِداح، وهو اسم له، والمَنِيح الثاني: المستعار**»[126].

ومن هذا الباب ما يورده ابن قُتَيْبَة الدينَوَرِي صاحب أهمّ مصدر عربيّ حول المَيْسِر حين يصطنع تبريراً غير مقنع البتّة لتسمية المَنِيح فيقول: «**وقد بيّن ابن مقبل** [يقصد الشاعر الجاهليّ تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل] **في شعره أنّ هذا القِدْح إنّما سُمِّيَ منيحاً بالامتناح وهي الاستعارة. قال يذكره** [الطويل]:

إِذَا امْتَنَحَتْهُ مِنْ مَعَدٍّ عِصَابَةٌ ... غَدَا رَبُّهُ قَبْلَ المُفِيضِينَ يَقْدَحُ

يشير إلى قِدْح كان لبني عامر بن صَعْصَعَة لا يُجعَل في القِداح إلّا خرج فائزاً أبداً. قوله (إذا امتنحته من معدّ عصابة) يريد إذا استعار هذا القِدْح أحد من صاحبه فأدخله في جملة قداح الأيْسَار، فهو لثقته بفوزه وأمنه من خيبته يَقْدَحُ ناره ويهيّء قدوره قبل الإفاضة به»[127].

وتردّد جميع المصادر أنّه كان للمنيح موضعين، فهو إمّا «**القِدْح الغفل الذي**

(125) وفي هذا أيضاً ردّ لما يفترضه توفيق فهد من تخصيص الدِّماء لمن يخرج له القِدْح السفيح.

Cf. Fahd: *Al-Maysir*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, op. cit,. t. vi, p. 915.

(126) **لسان العرب**، ج2، ص607 (مادّة منح).

(127) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص 66.

لا نصيب له»، أو هو «**قِدْح مستعار يُتيمَّن بفوزه**». وهو ما نرى أنّه لا يستقيم مع متطلّبات لعبة المَيْسِر ذاتها وذلك لعدّة أسباب:

1 - أنّ القِداح كانت ذات مُواصفات محدّدة في الطّول والغِلَظ والاستدارة ولا يمكن أن يتمّ إدخال قِدْح غريب عليها إلّا إذا كان متّصفاً بنفس مواصفاتها، وهو أمر صعب التحقّق إن لم يكن مستحيلاً في ذلك العهد الذي لم تكن فيه المواصفات موحّدة عند جميع القَدّاحين.

2 - أنّ القِداح كانت ملكاً لرقيب المَيْسِر ومعاونه الحُرَضَة وهما المؤتمنان عليها، وهو ما يضفي عليها قداسة - بوصفها أداة الآلهة المحدّدة للحظوظ - تمنع إدخال قِداح غريبة عليها.

3 - أنّ المصادر لم تعيّن قيمة القِدْح المستعار من بين القِداح ذوات الحظوظ، فهل كان يشترط في القِدْح المستعار أن يكون المُعَلّى أو الفَذّ أو الحِلْس أو غيرها...؟

ولهذه الأسباب مُجتمعة، فإنّنا نردّ ما تقوله المصادر حول مسألة «**استعارة القِداح**»، إذ هي على الأرجح أقوال متأخّرة وضعها اللّغويّون في محاولتهم ردّ اسم المَنِيح إلى مصدر فعليّ معروف يمكن من خلاله تفسير ما أُشْكِل عليهم من شعر جاهليّ متعلّق بالمَيْسِر. وفي المقابل، نؤكّد أنّه كان لهذا القِدْح على غِرار بقيّة القِداح الغُفْل علامة مميّزة لم تذكرها المصادر، وإلّا لَما أمكن التمييز بينها. ونطرح فرضيّة نزعم فيها أنّ المَنِيح كان أهمّ قِدْح في لعبة المَيْسِر على الإطلاق لا بسبب أنّ حظّه كان مخصّصاً للفقراء فحسب، بل وأيضاً لأنّ حظّه كان يستنفد كلّ الحظوظ في اللّعبة، ويدفع بالتالي إلى لعب دور جديد فيها. وقد حفزنا إلى هذا الطّرح ما رواه ابن سِيده عن أبي عُبَيْد القاسم بن سلّام [ت 224 هـ] قوله: «**سألتُ الأعراب عن أسماء القِداح، فلم يعرفوا منها سوى المَنِيح، ولم يعرفوا كيف يفعلون في المَيْسِر**»[128]، حيث بدا لنا من خلال هذه الشهادة أنّ الأعراب لم يعودوا يعرفون بعد مرور قرنين من الإسلام شيئاً عن المَيْسِر وأسماء قِداحه إلّا

(128) ابن سِيدَه، **المخصّص**، م13، ص20.

ما تعلّق منها بالمَنِيح. وهذا ما دعانا إلى افتراض أن تكون أهميّة هذا القِدْح وراء رسوخ اسمه في الذاكرة الجمعيّة البدويّة باعتباره القِدْح الذي طالما تعلّقت به آمال أجدادهم في سنين المجاعة والقَحْط، وهو ما يصدقه ذكر لفظ «**عصابة**» في بيت ابن مُقْبِل إذ لا يُعقل أن تُمتنح عصابة بالمعنى الذي يقصده ابن قتيبة إلّا مجموعة من القِداح على قدر عدد أفرادها، لا قِدْحاً واحداً. ولا نظنّ أنّنا نغالي في قيمة المَنِيح هذه حين نجعله أهمّ قِدْح على الإطلاق وحين نجعله القِدْح المخصّص للعُفاة والفُقراء من بين قِداح المَيْسِر، فقد لاحظنا في ثنايا الشعر الجاهليّ تكرّر ذكر المَنِيح حين ذُكِر المَيْسِر إلى حدّ خيّل لنا معه أنّهما كانا يعنيان شيئاً واحداً. ومن ذلك قول طَرَفَة بن العبد معبّراً عن لعب قومه المَيْسِر شتاء بـ«**رفع المَنِيح**» الذي فيه رزقهم من لحوم الإبل المُنْتقاة [الكامل]:

إنِّي مِنَ القَوْمِ الَّذِينَ إذَا ... أَزِمَ الشِّتَاءُ ودُوخِلَتْ حُجَرُهْ

يَوْماً ودُونِيَتِ البُيُوتُ لَهُ، ... فَثَنَى، قُبَيْلَ رَبِيعِهِمْ قِرَرُهْ

رَفَعُوا المَنِيحَ وَكَانَ رِزْقَهُمُ ... فِي المُنْقِيَاتِ، يُقِيمُهُ يَسَرُهْ

شَرْطاً قَوِيماً لَيْسَ يَحْبِسُهُ ... لَمَّا تَتَابَعَ وِجْهَةً عُسُرُهْ[129]

وواضح من هذه الأبيات أنّ المَنِيح هو سبب رزق القوم، وكأنّ هذا القِدْح هو القِدْح المخصّص للعُموم أي الأَغْرَان من غير الداخلين في المَيْسِر والذين تصحّ تسميتهم «**المُمْتَنِحِين**»[130]، وهو ما يشير إليه بكلّ وضوح الشاعر الجاهليّ عمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ (ت 85 ق.هـ) في قوله يمدح قومه بأنّهم يلعبون المَيْسِر

(129) **ديوان طرفة بن العبد**، ص61. أزم: اشتدّ. حُجَره: غُرَفه. ودوخلت: أي جعلت واحدة داخل أخرى ليستكنّوا فيها من البرد. دُونيت: قُرِّبت. المُنْقِيات: النوق السمينة. شرطاً قويماً: أي جعلوا لعب المَيْسِر شرطاً قويماً.

(130) وفي هذا ردّ أيضاً لما يفترضه توفيق فهد من تخصيص شَعْرِ الجَزُور المنحورة في المَيْسِر للفائز بالقِدْح المَنِيح، ولا ندري علام اعتمد في افتراضه هذا.

Cf. Fahd: *Al-Maysir*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, p. 915.

بالقِداح المُعلّمة التي يُغلق عندها الرَّهْنُ ويُرْزَقُ العِيالُ بالقِدْحِ المَنِيح منها [الطويل]:

بِأَيْدِيهُمُ مَقْرُومَةٌ وَمَغَالِقٌ يَعُودُ بِأَرْزَاقِ العِيَالِ مَنِيحُهَا[131]

بل إنّنا نجد من خلال الشعر الجاهليّ أيضاً أنّ الأَعْرَان المُمْتَنِحِين كانوا على ثِقة من عدم خذلان الآلهة، إذ هي تجعل فوز القِدْح المخصّص لهم أمراً شبه مؤكّد كلّما تقدّم اللّعب وذلك بفعل تعاظُم فرصه في الخروج من الربَابَة قياساً بفرص بقيّة القِداح بسبب إعادته في الربَابَة عند كلّ إجالة جديدة للقِداح التي يُستثنى منها القِدْح الفائز من ذوات الأنصباء. فهذه الثقة في المَنِيح قد تكون هي ما عبّر عنه بيت ابن مُقْبِل المُستشهَد به أعلاه (إِذَا امْتَنَحَتْهُ مِنْ مَعَدٍّ عِصَابَةٌ...) وإشارته إلى وثوق المُمْتنحين في فوز قِدْحهم إلى درجة أنّهم كانوا يقْدحون النار ويهيّؤون القدور قبل الإفاضة بالقِداح وبدء اللّعب.

بل ويزيد ابن مُقْبِل في البيت المُوالي من نفس القصيدة معنى التمنّح إيضاحاً حين يصف المَنِيح بأنّه مُفَدًّى من قِبَل الممتنحين حين فوزه ومُلَعَّنٌ عند خيبته، وأنّه لا يُخيّب الآمال المعلّقة على خروجه، إذ هو معروف بالفوز وخَلْعِ المقامرين عن أموالهم ليمنحها الفقراء [الطويل]:

مُفَدًّى مُؤَدًّى بِالْيَدَيْنِ مُلَعَّنٌ خَلِيعُ لِحَامٍ فَائِزٌ مُتَمَنِّحُ[132]

(131) **ديوان عَمْرو بن قُمَيْئَة**، ص34.

(132) **ديوان تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل**، ص42. وهذان البيتان من مقطع مطوّل يصف فيه ابن مُقْبِل قِدْحه الفائز في المَيْسِر، ونحن نورده على طوله لأنّه أوفى وأرقى وصف لقِداح المَيْسِر في كلّ ما وصلنا من الشعر الجاهليّ على ما نعلم [الطويل]:

إِذَا مِتُّ فَانْعَيْنِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ وذُمِّي الحَيَاةَ، كُلُّ عَيْشٍ مُتَرَّحُ
وقُولِي: فَتىً تَشْقَى بِهِ النَّابُ رَدَّهَا عَلَى رَغْمِهَا أَيْسَارُ صِدْقٍ وأَقْدُحُ
تَخَيَّلَ فِيهَا ذُو وُسُومٍ، كَأَنَّمَا يُطَلَّى بِحُصٍّ، أَوْ يُضَلُّ فَيُضْبَحُ
جَلَتْ صَنِفَاتُ الرِّيْطِ عَنْهُ قَوَابَهُ وَأَخْلَصْنَهُ مِمَّا يُصَانُ ويُمْسَحُ
صَرِيعٌ دَرِيرٌ مَسُّهُ مَسُّ بَيْضَةٍ إِذَا سَنَحَتْ أَيْدِي المُفِيضِينَ يَبْرَحُ
بِهِ قَرَعٌ، أَبْدَى الحَصَى عَنْ مُتُونِهِ سَفَاسِقَ، أَعْرَاهَا اللِّحَاءُ المُشَبَّحُ =

وممّا يزيد في بيان أمر المَنِيح ما يقوله الشاعر الجاهليّ عمرو بن الإطنابة الخَزْرَجيّ يفخر بتقسيم ماله في قومه حتّى لا يضطرّهم إلى أن يكونوا أعراناً يأكلون لحم الإبل المنحورة في المَيْسِر الذي كنّى عنه بـ«**سُنن المَنِيح**»، فهو يربأ بهم عن ذلك وفيهم مِثْلُ هذا الشاعر الذي يريد أن يحوز الشرف المعلّى بإطعام قومه دون اللّجوء إلى المَيْسِر [الوافر]:

أبَتْ لِيَ عِفَّتِي وَأَبَى بَلَائِي ... وَأَخْذِي الحَمْدَ بالثَّمَنِ الرَّبِيحِ

لأَدْفَعَ عَنْ مَآثِرَ صَالِحَاتٍ ... وَأَحْمِي بَعْدُ عَنْ عِرْضٍ صَحِيحِ

أُهِينُ المَالَ فِيمَا بَيْنَ قَوْمِي ... وَأَدْفَعُ عَنْهُمُ سُنَنَ المَنِيحِ

أبَتْ لِيَ أَنْ أُقَضِّيَ فِي فِعَالِي ... وَأَنْ أُغْضِي عَلَى أَمْرٍ قَبِيحِ

فَإِمَّا رُحْتُ بِالشَّرَفِ المُعَلَّى ... وَإِمَّا رُحْتُ بِالمَوْتِ المُرِيحِ(133)

بل ونجد أيضاً أنّ ما يفوز به المَنِيح لم يكن مُخصّصاً لعُفَاة القبيلة، بل هو أيضاً لكلّ جَارٍ وضَيْفٍ وطَالِبِ قِرًى، وهو ما عبّر عنه الشاعر الأمويّ الفرزدق في مدحه قوماً يمنحون فوز القِدْح المَنِيح للجيران والنساء المرضعات السَّوَاغِبِ حين الجَدْب والقَحْط وهُبُوب الرياح العقيمة [الطويل]:

=

غَدَا وَهْوَ مَجْدُولٌ، فَرَاحَ كَأَنَّهُ ... مِنَ الصَكِّ والتقْلِيبِ في الكَفِّ أَفْطَحُ

خَرُوجٌ مِنَ الغُمَّى إِذَا صُكَّ صَكَّةً ... بَدَا، والعُيُونُ المُسْتَكِفَّةُ تَلْمَحُ

مُفَدّىً، مُؤَدّىً بِاليَدَيْنِ، مُلَعَّنٌ ... خَلِيعُ لِحَامٍ، فَائِزٌ مُتَمَنِّحُ

إِذَا امْتَنَحَتْهُ مِنْ مَعَدٍّ عِصَابَةٌ ... غَدَا رَبُّهُ قَبْلَ المُفِيضِينَ يَقْدَحُ

أَرِقْتُ لِبَرْقٍ آخِرَ اللَّيْلِ دُونَهُ ... رِضَامٌ وهَضْبٌ دُونَ رَمَّانَ أَفْيَحُ

لِجَوْنٍ شَآمٍ كُلَّمَا قُلْتُ قَدْ مَضَى ... سَنَا، والقَوَارِي الخُضْرُ فِي المَاءِ جُنَّحُ

فَأَضْحَى لَهُ جِلْبٌ بِأَكْنَافِ شُرْمَةٍ ... أَجَشُّ سِمَاكِيٌّ مِنَ الوَبْلِ أَفْضَحُ

ولعلّه من الغريب أن ينتقل ابن مُقْبل بلا مقدّمات من وصف قِدْح المَيْسِر إلى وصف المطر في الأبيات الثلاثة الأخيرة، وهو ما يزيد في تأكيد العلاقة بين الأمرين كما سبق أن أوضحنا.

(133) **ديوان عَمْرو بن الإطنابة**، ص46.

لَقَدْ عَلِمَ الأَحْيَاءُ بِالغَوْرِ أَنَّكُمْ إِذَا هَبَّتِ النَّكْبَاءُ أَكْثَرُهُمْ فَضْلَا
وَأَضْحَتْ بِأَجْرَازٍ مُحُولٍ عِضَاهُهَا مِنَ الجَدْبِ إِذْ مَاتَ الأَفَاعِي بِهَا هَزْلَا
وَرَاحَتْ مَرَاضِيعُ النِّسَاءِ إِلَيْكُمُ سَوَاغِبَ لَمْ تَلْبَسْ سِوَاراً وَلَا ذَبْلَا
وَجَاءَتْ مَعَ الأَبْرَامِ تَمْشِي نِسَاؤُهَا إِلَى حُجَرِ الأَضْيَافِ تَلْتَمِسُ الفَضْلَا
مِنَ المَانِحِينَ الجَارَ كُلَّ مُمَنَّحٍ فَوُوزٍ إِذَا اِصْتَكَّتْ مُقَرَّمَةٌ عُصْلَا[134]

وهو تقريباً نفس المعنى الذي ذهب إليه خصمه جَرِير في إشارته إلى لعب قومه المَيْسِر حين الجدب وانعدام اللّبن ورفعهم قدراً كبيرة لا تُحْجَبُ عن الناس يُطبخ فيها للضّيوف نصيب المَنيح [الطويل]:

سَيَكْفِيكَ وَالأَضْيَافَ إِنْ نَزَلُوا بِنَا إِذَا لَمْ يَكُنْ رِسْلٌ شِوَاءٌ مُلَوَّحُ
وَجَامِعَةٍ لا يُجْعَلُ السَّتْرُ دُونَهَا لأَضْيَافِنَا وَالفَائِزُ المُتَمَنَّحُ[135]

ومن هنا يمكننا إعادة فَهْم كثير من الشعر العربيّ القديم ممّا وردت فيه إشارات إلى المَيْسِر وخاصّة القِدْح المَنِيح، واستعصى فهمها على الشرّاح، على غِرار قول الكُمَيْت بن زيد الأسديّ [الوافر]:

فَمَهْلاً يَا قُضَاعُ فَلا تَكُونِي مَنِيحاً فِي قِدَاحِ يَدَيْ مُجِيلِ[136]

ففي هذا البيت دعوة لقبيلة قضاعة ألّا تكون مستباحة لبقيّة العرب كما يُستباح نصيب المَنِيح في المَيْسِر من الجميع، لا كما تُورده المصادر من أنّ الشاعر «**أراد بالمَنِيح الذي لا غُنْمَ له ولا غُرْمَ عليه**»[137]، إذ لا معنى لأن تكون قضاعة لا غُنْمَ لها ولا غُرْمَ عليها! كما يمكن أيضاً تسليط إضاءة جديدة على ما روته المصادر بشأن المثل العربي «**آبَ وقِدْحُ الفَوْزَةِ المَنِيح**» من أنّه كان «**يُضرب لمن غاب ثمّ يجيء بعد فراغ القوم ممّا هم فيه، فهو يعود بخيبة**»[138]. فنقول إنّه

(134) **ديوان الفرزدق**، ج2، ص182. المُقَرمّة: القِداح المعلّمة. عصل: ذات اعوجاج.
(135) **منتهى الطّلب**، م4، ص325.
(136) **ديوان الكُمَيْت**، ص379.
(137) **لسان العرب**، ج2، ص 607 (مادّة منح).
(138) الميدانيّ: **مجمع الأمثال**، ج1، ص 69.

لا معنى لخيبة من لا يشارك في المَيْسِر، والأَوْلى القول إنّ المقصود بهذا المثل هو المُياسر الذي يخرج من المَيْسِر ولا لحم معه بعد خروج القِدْح المَنِيح، أي القِدْح المانح كلّ أنصباء اللّحم للأعران المحتاجين.

كما يمكننا أيضاً فهم الاستعارة في عبارة «**كرّ المَنِيح**» التي تتردّد بكثرة في شعر الحماسة تعبيراً عن إفناء الأعادي، فالفارس البطل يفني أعداءه بِكَرِّه عليهم إفناء المَنِيح جميع الأنصباء إذا ما عاد للخروج، وهذا ما يفهم مثلاً من قول عامر بن الطُّفَيْل العامريّ يزجر فرسه (المَزْنُوق) للكَرِّ على الأعداء كَرَّ المَنِيح [الطويل]:

وقَـدْ عَـلِـمَـتْ عُـلْـيَـا هَـوَازِنَ أَنَّـنِـي ... أَنَـا الـفَـارِسُ الـحَـامِـي حَـقِـيقَـةَ جَـعْـفَـرِ

وقَـدْ عَـلِـمَ الـمَـزْنُـوقُ أَنِّـي أَكُـرُّهُ ... عَـلى جَمْعِهِمْ كَرَّ الـمَـنِـيح الـمُـشَـهَّـرِ

إِذَا ازْوَرَّ مِـنْ وَقْـعِ الـرِّمَـاحِ زَجَـرْتُـهُ ... وَقُـلْـتُ لَـهُ: ارْجِعْ مُقْبِلاً غَيْرَ مُـدْبِـرِ

أَلَـسْـتَ تَـرَى أَرْمَـاحَـهُـمْ فِـيَّ شُـرَّعـاً ... وَأَنْتَ حِصَانٌ مَاجِدُ العِرْقِ، فَاصْبِرِ[139]

وقول الأَخْطَل يصف خيلاً في غارة [الكامل]:

وَلَـقَـدْ عَـطَـفْـنَ عَـلَـى فَـزارَةَ عَـطْـفَـةً ... كَـرَّ الـمَـنِـيـح وَجُـلْـنَ ثـمَّ مَـجَـالَا[140]

4.2 ـ كيفيّة توزيع الغنائم:

إنّ ما قلناه بخصوص القِداح الغُفْل يرتبط ارتباطاً شديداً بمسألة توزيع الغنائم. فإذا ما كان من شأن خروج القِدْح المَنِيح أن توزّع أنصباء اللّحم المتقامر عليها جميعاً على الفقراء، فإنّه لا غرابة حينها في اعتبار أنّ المُيَاسِرين كانوا يأملون حين دخولهم المَيْسِر أحد أمرين: إمّا خروج القِدْح الذي اختاروه أي تحقيق الغُنْم الذاتي، أو خروج المَنِيح الذي بخروجه ينتهي دور المَيْسِر إذ هو يستنفد كلّ أجزاء الجَزُور ويدفع بالتالي إلى إعادة دور جديد تُنحر له جَزُور جديدة، وهو ما يُعبّر في آنٍ عن كرم المُيَاسِرين حين ارتضوا الدخول في المَيْسِر

(139) البصريّ، **ديوان الحماسة البصرية**، ص123.

(140) **منتهى الطّلب**، م6، ص93.

أوّلاً، ثمّ لحظة ارتضائهم الخسارة في سبيل الآخرين ثانياً، ثمّ لحظة زيادتهم الخَطَار لمواصلة اللّعب ثالثاً. وهذا هو بالفعل ما نجده يتكرّر في ثنايا الشعر الجاهليّ بإحدى صورتين:

الأولى: صورة القِدْح المَنِيح المزجور والمكروه عند المُيَاسِرِين لذهاب الربح عنهم في حال خروجه. وفي هذا دليل على أنّ الربح الذاتيّ كان أحد الدوافع إلى الدخول في المَيْسِر، وذلك عكس ما تذهب إليه المصادر في نفي هذا البُعْد الملازم للطّبيعة البشريّة جاعلة تبرّع المُيَاسِرِين بجميع أرباحهم قاعدة ثابتة في المَيْسِر. ومن هذا القبيل تشبيه الصعلوك المُطَارَدِ بالمَنِيح المَزْجُور عند عُرْوة بن الوَرْد العَبْسيّ [الطويل]:

وَلَكِنَّ صُعْلُوكاً صَفِيحَةُ وَجْهِهِ   كَضَوْءِ شِهَابِ القَابِسِ المُتَنَوِّرِ
مُطِلّاً عَلى أَعْدَائِهِ يَزْجُرُونَهُ   بِسَاحَتِهِمْ زَجْرَ المَنِيحِ المُشَهَّرِ(141)

الثانية: صورة القِدْح المَنِيح المَزْجُور حبّاً في خروجه، وهي الصورة الدالة على الكرم من جِهة أُولى من حيث دلالتها على رغبة المياسر في التكرّم على الفقراء بتمنّي خروج القِدحْ المخصّص لهم وبالتالي منحهم نصيباً من اللّحم سعياً وراء حسن الثناء، ثمّ من حيث دلالتها من جِهة ثانية على حدّة التنافس بين المُيَاسِرِين بزيادة الخَطَار تعجيزاً للمنافسين أو حُبّاً في المخاطرة بياناً لمدى الكرم أو محاولة لاستعادة خسائر سابقة، أو لمجرّد تكريس قاعدة «**عليّ وعلى أعدائي**». وهذه الصورة هي التي نجدها مثلاً في قول طَرَفَة بن العبد، وقد مرّ بنا، حين يعتبر رفع المَنِيح سبب رزق قومه في الشتاء المُجْدِب، وهي ذات الصورة في قول تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل يصف نُوقاً مخصّصة للمَيْسِر بزجره المَنِيحَ وصَرِيعَ القِداح، أي القِدْح المصنوع من عود يابس ساقط من شجرته، للدّلالة على مطلق الكرم [الطويل]:

وأَزْجُرُ فِيهَا قَبْلَ تَمِّ ضَحَائِهَا   مَنِيحَ القِدَاحِ والصَّرِيعَ المُجَبَّرَا(142)

(141) **ديوانا عروة بن الورد والسموأل**، ص37.
(142) **ديوان ابن مُقْبل**، ص110.

وقد ذهبت جميع المصادر تقريباً إلى أنّ القِدْح المجبَّر في هذا البيت هو القِدْح «**المشدود بالعَقِبِ لنفاسته**»[143]. إلّا أنّ هذا التفسير لا يتوافق مع أهمّ شرط في القِداح وهو تماثلها جميعاً في الطُّول والغِلَظ والاستدارة، إلخ . . . ويبدو أنّ قراءة لفظ (المجَبَّرَا) اسْمَ مَفْعُولٍ في هذا البيت هي التي أدّت إلى ذلك التفسير، وقد كان الأولى أن يقرأ هذا اللّفظ بكسر الباء فيغدو (مُجَبِّرا) أي اسْمَ فَاعِلٍ، و(المجبِّر) في اللّغة هو «**المُغْنِي مِنْ فَقْرٍ**» ومنه «**سمّت العرب الخُبْزَ جَابِراً**»[144]. وهو ما يعني أنّ الشاعر أراد بقوله أنّه يزجر المَنِيح كما يزجر القِدْح الذي «**يسدّ المَفَاقِرَ**»، أي القِدْح السَّفِيح، وهو ما يفيده على كلّ حال وصف (الصريع) من حيث إنّه الكفيل بتحقيق مصرع مزيد من النوق في حال خروجه. فالشاعر إنّما أراد الإشارة إلى كرمه البالغ بتمنّيه خروج المَنِيح أوّلا حُبّاً في إطعام الفقراء، ثمّ تمنّيه خروج السفيح ثانياً زيادة في الخَطَار وقطعاً للطّريق على الخصوم، وفي هذا دلالة على مطلق الكرم.

ويمكن من خلال الجمع بين هاتين الصورتين القول بأنّ رغبة المُيَاسِرِين كانت تتّجه عُموماً ثلاث وجهات. الأُولى هي فوز القِدْح الذي اختاروه بالدَّرجة الأولى تحقيقاً للغُنْم الذاتي. والثانية هي خروج القِدْح المَنِيح المخصّص للفقراء إذا لم يخرج القِدْح المختار، وذلك قطعاً لطريق الفوز على الغُرماء، وتأكيداً لاصطفاء الآلهة للفائز دون منافسيه. وهذا ما يبدو مقصد أبي القاسم جعفر بن محمّد بن حمدان الموصلي (ت 323 هـ) في تشبيهه البليغ بأنّه سيخرج من المُلِمّات فائزاً كما يخرج القِدْح المُعَلَّى، تاركاً أعداءه المفرّقين نُهبة لها كما تترك أنصباء اللّحم نُهبة للفقراء عند خروج القِدْح المَنِيح [الطويل]:

(143) انظر مثلاً: ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص100.

(144) جاء عند الجوهريّ (**تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، مادّة جبر): «**الجَبْرُ: أن تُغْنِي الرجل من فقر، أو تُصلح عَظمهُ مِنْ كَسْر. . . يقال: جَبَرَ الله فلاناً فاجْتَبَرَ، أي سدّ مفاقِرَهُ. والعرب تسمي الخُبْزَ جابِراً. ويقولون: هو جابرُ بن حَبَّة. وكنيته أيضاً: أبو جابر**».

وجاء عند ابن سِيدَه (**المُحْكَم**، مادّة جبر): «**جَبَر الرجلَ: أحسن إليه. قال الفارسي: جَبَره: أغناه بعد فَقْر، وهذه أليق العبارتين**».

سَـأخْـرُجُ مِـنْ جِـلْـبَـابِ كُـلِّ مُـلِـمَّـةٍ   خُرُوجَ الـمُـعَـلَّـى وَالـمَـنِـيـحُ وَرَائِـيَـا[145]

وهذا تقريباً ما أشار إليه الشاعر الأمويّ كُثَيِّر عَزَّة في مدح أحدهم بأنّه الفائز وحده فوز القِدْح المُعَلَّى سالباً أعداءه كلّ أمل في الفوز، كما يَسْلِبُ أَمَلَ المُيَاسِرين خُروجُ المَنِيح [الطويل]:

وَأَنْـتَ الـمُـعَـلَّـى يَـوْمَ لُـفَّـتْ قِـدَاحُـهُـمْ   وَجَـالَ الـمَـنِـيـح وَسْـطَـهَـا يَـتَـقَـلْـقَـلُ[146]

أمّا الثالثة، فهي خروج القِدْح السَّفِيح إذا لم يخرج القِدْح المُختار، وذلك حُبّاً في تغريم المنافسين ورغبة في خروج قِدْح الآلهة الذي يعني زيادة الخَطَار ونحر نُوق جديدة لمواصلة اللّعب.

وهكذا تتنازع المتياسرين أربع رغبات في اللّعب متداخلة ومتكاملة هي: التَّوْقُ إلى تحقيق الغُنْم الذاتي، وتحقيق خسارة المنافسين، وإطعام الفقراء، وزيادة الخَطَار.

5.2 ـ تقسيم المُيَاسِرين أرباحَهم على الفُقراء:

احتفظ لنا الشعر العربيّ إلى حدود الفترة الأمويّة بصورة المُياسِر المثال الذي يختار القِدْح المُعَلَّى تعبيراً عن حبّه للمخاطرة واستهانته بالمال، فيخرج قِدْحه فائزاً من الطّور الأوّل ثمّ يليه خروج القِدْح المَنِيح في الطّور الثاني. وهو ما يعني ربح صاحبنا أقصى ما يمكن من أجزاء الجَزُور المتخاطر عليها وهي سبعة أعشار الأنصباء، وأخذ الأَغْرَان المُمْتَنِحين لباقيها وهي ثلاثة أعشارها، وتغريم المنافسين ثمن ما نُحِر من جَزُور، وبذلك يغلق الدور ليعاد لعب دور جديد بجَزُور جديدة.

وإذا ما أمكننا اعتبار خروج القِدْح السَّفِيح في الطّور الثاني من الجَلْجَلَة، بعد خروج القِدْح المُعَلَّى في الطّور الأوّل منها، الصورة المُثلى للمياسر التَّائِق

(145) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج7، ص32. ويقول الشاعر الجاهليّ غَيْلانَ بن الرَّبيع يصف ناقة (الزمخشريّ، **الفائق**، ج1، ص361) [الرجز]:

تَـكِـرُّ بَـعْـدَ الـشَّـوْطِ مِـنْ مَـرَارِهَـا   كَـرَّ مَـنِـيـحِ الـخَـصْـلِ فِـي قِـمَـارِهَـا

(146) ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص51.

للرّبح الذاتي، ويمكن أن نطلق عليه اسم «**المياسر الذاتي**» من حيث فوزه دون منافسيه الذين يحرمون أيضاً من كلّ ربح؛ فإنّه يمكننا آنذاك اعتبار خروج المَنِيح من الطّور الأوّل الصورة المُثْلى للمُياسِر المثاليّ بإطلاق، ويمكن أن نسمّيه «**المُياسر المَوْضوعي**» من حيث تَرَفُّعه عن الربح الذاتي وتمنّيه خسارة منافسيه بل وخسارته هو نفسه لفائدة الأَعْرَان الفقراء المنتظرين لما تجود به عليهم الآلهة.

وبهذا، فإنّ ما أوردته المصادر حول تبرّع المُيَاسِرين بأرباحهم إلى الفقراء أمر لا يصمد كثيراً أمام المنطق الذي بنى عليه الفقهاء رأيهم في تحريم الإسلام المَيْسِر بوصفه قِمَاراً، أي تحقيق منافع ذاتيّة. فإذا ما كان المُياسِر يقوم في جميع الحالات بتوزيع مغانمه على العُفاة، فإنّه لا وجه عندها للقول بوجود قِمَار في المَيْسِر. وما دام الإجماع منعقداً على وجود قِمَار في المَيْسِر، فإنّ ذلك يعني إجماعاً على وجود منفعة ذاتيّة، وهو ما يقتضي بالضرّورة الشكّ في ما أُجْمِع عليه أيضاً بشأن قيام الفائزين في المَيْسِر بتوزيع أرباحهم على الفقراء والمحتاجين وعدم أخذهم منه إلى بيوتهم. ويعضد هذا الشكَّ وينفي إجماعَ المصادر ذاك بعضُ ما ورد في الشعر الجاهليّ نفسه، حيث يشير الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ مثلاً إلى تحبّب زوجات الأَبْرَام الذين لا يدخلون المَيْسِر لؤماً إلى زوجته، وتقرّبهنّ إليها في سبيل النَّيْل ممّا غنمه من لحوم المَيْسِر، وهو ما يثبت أنّ المُيَاسِرين كانوا يحملون إلى بيوتهم بعضاً ممّا كانوا يربحونه في المَيْسِر[147].

---

(147) سبقت الإشارة إلى ذلك وما يهمّنا هو بالخصوص هذا البيت (**ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص116) [الوافر]:

إذَا عِـقَـبُ الـقُـدورِ عُـدِدْنَ مَـالاً، تُـحِـبُّ حَـلائِـلُ الأَبْـرَامِ عِـرْسِـي

خاتمة الباب الأوّل

تبيّن لنا من خلال تتبّع تطوّر معنى لفظ المَيْسِر لُغةً واصطلاحاً أنّه كان يتضمّن أبعاداً دينيّة عميقة مرتبطة بجملة من الطّقوس الوثنيّة عند عرب الجاهليّة (الاستقسام بالأَزْلَام والنحر عند الأنصاب وشرب الخمر...) هي ما يبرّر تحريمه في القُرآن وتحريم تلك الطّقوس. بل واتّضح لنا أنّ المَيْسِر كان عنصراً في منظومة تضمّ تلك الطّقوس جملة بغرض «**تَعْوِيذ**» الحِمَى الذي تنزله القبيلة خارج فترات ظَعْنِهَا وَتَبَدِّيهَا. إلّا أنّ الفقهاء لم يَرَوا في أسباب تحريمه إلّا البُعد الاقتصاديّ في إطار الرؤية الأخلاقويّة التي سادت مع تحوّل الإسلام إلى منظومة شعائريّة ساعية إلى تقنين الممارسات الاجتماعيّة للمسلمين بما يتوافق مع «**الشريعة**» التي لم تكن سوى نسق المُثُل التي أفرزها المُجتمع الإسلاميّ المتحوّل إلى أمّة كبيرة منتشرة على امتداد رقعة جغرافيّة هائلة في إطار امبراطوريّة متعدّدة الأعراق والثقافات، وهو ما دفع الفقهاء إلى ضبط مدوّنة سلوكيّة «**إسلاميّة**» تنظّم حياة الفرد والجماعة لتغدو مع الأيّام الطّريق الوحيدة نحو تحقيق «**خلافة اللّه في الأرض**». وقد أدّت هذه النظرة الأخلاقويّة المتّصلة بمشاغل المُجتمع الإسلاميّ المراد ضبط سلوكه الاجتماعيّ بما يبعده عن بعض الممارسات الاقتصاديّة غير السويّة ومن بينها القِمَار- وهي ممارسات لم يكن ليخلو منها مُجتمع من المُجتمعات- إلى التركيز على ما يتضمّنه المَيْسِر من أكل الناس أموال بعضهم البعض «**بالباطل**» أي دون وجه حقّ معترف به اجتماعيّاً ممّا يثير العداوة بينهم، ولم يُنظر إلى السياق القُرآنيّ الذي تمّ فيه التحريم، وهو السياقُ المتضمّن، حسب رأينا، الأسبابَ الحقيقيّة لذلك، أي إنّ التحريم لم يَطل المَيْسِر في بُعده الاقتصاديّ بقدر ما استهدفه كممارسة دينيّة اجتماعيّة بدليل اعتراف النّص القُرآنيّ بمنافعه للنّاس، أي بوجود اعتراف اجتماعيّ به هو ما كان يسنده ويشرعنه ممارسة واقعيّة. ومن هنا، فإنّ التحريم كان يستهدف المؤسّسة في ذاتها لارتباطها بجملة الطّقوس الوثنيّة، ولم يكن يستهدف ما كانت تقوم عليه من قِمَار في ذاته، إذ لم يكن القِمَار إلّا انحرافاً عن روح الممارسة ذاتها بدليل عدم استهداف

المُتياسرين تحقيق أرباح ماديّة شخصيّة من دخولهم في المَيْسِر باعتراف كتب الفقه نفسها في تفصيلها هذا الأمر.

وباختصار، فإنّ الفُقهاء إنّما قاموا بإسقاط هموم مُجتمعهم على النّص القُرآنيّ، وهو ما أدّى بهم إلى إدخال كلّ ممارسة اقتصاديّة غير سويّة (الرِّهَان، الرِّبَا، بيع الغَرَر، . . .) في باب المَيْسِر بوصفها قِمَاراً، بل وأدخل بعضهم كلّ لعب حتّى الخالي من الرهان، بل ولَعِبَ الأطفال أيضاً في هذا الباب، وذلك فحسب لما يتضمّنه المَيْسِر من لَعِبٍ. وقد حاولنا تجاوز هذه الصورة المركّبة والمشوّهة للمَيْسِر لأغراض أيديولوجيّة كانت تتطلّبها المرحلة التاريخيّة التي شهدت اكتمال المدوَّنة الفقهيّة، وقمنا باستخراج كلّ ما يتعلّق بالمَيْسِر من حيث هو لعبة تعتمد نحر إبل في طقس **«وثنيّ»** يتّسم بأجواء الفرح والتنافس بين المتياسرين وتعاطي الخمور بما يساعد على الانتشاء الدينيّ، وحاولنا النفاذ إلى جوهر تلك اللّعبة متتبِّعين القوانين التي تضبطها شارحين تقنياتها ولوازمها كما أثبتته المصادر. إلّا أنّ تلك المصادر لم تتناول جميع أبعاد اللّعبة إمّا لجهلها بها نظراً لذوائها في المُجتمع العربيّ الإسلاميّ أو بتعلّة كونها من أمور الجاهليّة لا فائدة في ذكرها أو التذكير بها. وبذلك كانت الصورة التي وصلتنا عن اللّعبة مشوّشة ومتضاربة الملامح، خاصّة في ظلّ تغييب وظائف المشاركين فيها والاقتصار فحسب على الإشارة إلى دورهم الإجرائيّ (قيام الجزّار على عمليّة النحر، اختيار المُيَاسِرِين القِداح بحسب حظوظها، إجالة الحُرَضَة للقِداح، إشراف الرقيب على حسن سير اللّعب). ومن هنا قمنا بعمليّة ترميم لتلك الصورة مستعينين في ذلك بفهم جديد لما ورد في كتب اللّغة وفي الشعر الجاهليّ خُصُوصاً من إشارات حول المَيْسِر، وهو ما مكّننا من إيضاح بعض الجوانب الإجرائيّة في كيفيّة لعبه وبيان حقيقة الأدوار والوظائف التي كانت منوطة بأطرافها وخاصّة وظائف الحُرَضَة والرقيب والجزّار، وهي وظائف دينيّة هامّة لعلّ صفتها هذه كانت هي الداعية لتغييبها في المصادر. ولعلّ أهمّ ما توصّلنا إليه في هذا الباب أنّ المَيْسِر لم يكن مجرّد لعبة لتزجية الوقت أو سبيلاً للرّبح السهل (القِمَار) بقدر ما كان طقساً دينيّاً على غاية من الأهميّة وذا أغراض متعدّدة لعلّ أهمّها أنّه كان وسيلة لتقديم الأضاحي إلى الآلهة واسترضائها بنحر الإبل المتراهن عليها على الأنصاب المعيّنة لحدود حِمَى القبيلة بما يقيها من كلّ عدوان خارجيّ سواء

من البشر أو من الخوافي (الجنّ خصوصاً)، فإذا ما عبّرت عن عدم رضاها بخروج القِدْح السَّفِيح خلال اللّعب، قام المياسرون بزيادة الخَطَار ونحروا من الإبل ما من شأنه إرضاؤها. كما أنّ من أهمّ أهداف المَيْسِر توفير موارد لممثّلي المؤسّسة الكهنوتيّة الجاهليّة بخصّهم بأرباح القِدْح الوَغْد، وذلك إلى جانب توفير أقوات للمحتاجين حين القحط شتاء بخصّهم بأرباح القِدْح المَنِيح.

إذا ما كانت هذه هي الصورة الأوليّة التي توصّلنا إلى رسمها بشأن المَيْسِر وأهميّته في اشتغال المُجتمع القبليّ الجاهليّ من حيث تضمّنه أبعاداً اجتماعيّة ودينيّة، فما عسى أن ينتج عن تحليل تلك الأبعاد من تجلية لأخرى، قد تكون هي أيضاً مغيّبة، بما قد يساعد على فهم أفضل للدّيانة الجاهليّة وينفض ما ران عليها من غبار التغييب والتحقير، ويساعد بالتالي على فهم أفضل للإسلام نفسه بوصفه نقيضها الموضوعيّ؟

الباب الثاني

المَيْسِر وأبعادُهُ الاجتماعيّة والدينيّـة

مقدّمة

لم يُحرِّم الإسلام المَيْسِر إلّا في وقت متأخرّ عن بداية الدعوة المحمّديّة وبعد سنوات عديدة كان يُعتبر فيها مجرّد «**إثم**» لا يرتقي إلى درجة «**الحرام**». وقد اقترن التأثيم الإسلاميّ للمَيْسِر بالاعتراف بمنافعه للنّاس، وهو ما يفيد بأنّه كان ضرورة اقتصاديّة واجتماعيّة حيويّة للمُجتمع الجاهليّ المراد تغييره وأسلمته، بينما يفيد تحريمه لاحقاً أنّه كان خلال فترة التأثيم أحد رهانات الصراع الدينيّ بين العقيدة الجاهليّة في طور تفسّخها والعقيدة الإسلاميّة في طور تبلورها. ومن هنا، فإنّ أيّ حديث عن المَيْسِر لا يمكن إلّا أن يكون حديثاً عن ارتباطه بالحاجات الاقتصاديّة للمُجتمع الجاهليّ في تمفصلها مع بنيته الاجتماعيّة وتمحور كلّ ذلك حول الثروة الأساسيّة للعرب أي الإبل، ثمّ تشابُك كلّ ذلك مع بُعد دينيّ مفترض ينمّ عنه بالخصوص تحريم الإسلام للمَيْسِر بما يجعل منه «**طَقْساً دينياً**». ولا مندوحة بالتالي من تنزيل هذا التحريم في إطار صراع دينيّ في المقام الأوّل، لكن دون إغفال الطّابع الاجتماعيّ للصّراع بين المُجتمع الجاهليّ والمُجتمع «**الإسلاميّ**» الوليد، وهو ما يوجب منهجيّاً بيان طبيعة الدينيْن المتصارعين وملامح التعارُض بينهما، كما يوجب بيان أوجه التعارُض بين المشروع المُجتمعيّ الجديد وما دَرَجَ عليه المُجتمع المُراد تغييره.

وبما أنّنا ننطلق من مُصادرة مفادها أنّنا على دراية وافية بالإسلام، وهي مقولة نظريّة فحسب نرى أنّها تحتاج إلى تحقيق، فإنّنا بالمقابل لا ندّعي الإحاطة بالمُجتمع الجاهليّ وطبيعة ديانته، وأقصى ما ندّعيه هو معرفة عامّة لبنيته وتنظيماته القبليّة أغلبها نتيجة تركيب بين الأخبار الإسلاميّة التي تناولته والملاحظات الميدانيّة لنمط عيش البدو المعاصرين. أمّا المعتقدات الجاهليّة، فليس لنا منها إلّا إشارات عامّة في القُرآن وبعض الأخبار المتناثرة في بطون الكتب، دون أن ترقى هذه الإشارات ولا تلك الأخبار من حيث الكمّ والكيف إلى درجة تبرز بوضوح الإطار العامّ الذي يفترض أن تنخرط فيه تلك المعتقدات بما يُظهر تماسكها وصدورها عن رؤية عقديّة واحدة. وهذا ما يجعل الحديث عن أيّ طَقْس

«جاهليّ» عملاً شاقّاً يفترض تجميعاً لما قيل عنه في المصادر، ومن ثمّ غربلة جميع تلك المعلومات، وإعادة بنائها في ظلّ الإضافات والحَرْتَقَات التي أصابتها على مرّ الزمان بفعل الأهواء والأغراض قبل أن تصل إلينا.

ومن هنا، رأينا من الواجب قبل الخوض في أمر هامّ من أمور الدين الجاهلي، ألا وهو المَيْسِر، محاولةَ بيان طبيعة ذلك الدين عبر نقد جُملة الأفكار التي رسّخها الخطاب الإسلاميّ التقليديّ في ذاكرتنا الجمعيّة بشأنه، وهي أحكام قيميّة ندعو إلى الشكّ فيها لانبنائها على مسلّمات لم تتعرّض قطّ للنّقد والسؤال إمّا خوفاً من المساس بالمصادرات التي انبنى عليها خطاب الدين المُضادّ (الإسلام)، وهذا دَيْدَن المقالة الإسلاميّة، أو طمعاً في نقض مصادرات الخطاب الإسلاميّ خدمة لأهداف أيديولوجيّة غالباً أو دينيّة أحياناً، لكن **«غير إسلامية»** و**«غير جاهلية»** أيضاً، ممّا يجعل كلّ حديث بشأنها مُشْبَعاً ضَرُورَةً بأحكام قيميّة حول الإسلام وحول الدين الجاهلي في آنٍ، وهذا هو لُبّ المقالة الاستشراقيّة.

ولتجلية بعض الغُمُوض المحيط بالديانة الجاهليّة وبالتالي بالمَيْسِر بوصفه أحد أهمّ طقوسها، فإنّنا سنحاول إبراز الطّابع النجوميّ لتلك الديانة وتمحورها حول العقيدة الدهْرِيَّة متسائلين عن الدروب التي خطّها العرب لإبداع طقوسهم الدينيّة التي لا تخلو من بُعد سحريّ في إطار عقيدتهم تلك، وهذا سبيل الديانات القديمة جميعاً، والبحث عمّا إذا لم يكن المَيْسِر أحد تلك الطّقوس التي يمكن تصنيفها ضمن دائرة الدين الصابئيّ الذي كان منتشراً تحت أشكال ومسميّات مختلفة في كامل المنطقة العربيّة القديمة، بما يجعل من المَيْسِر أحد التعبيرات الحضاريّة العربيّة الجاهلِيّة التي تستحقّ أن يُعاد النظر فيها ويُدقَّق البحث في مجاهلها، تجلية لعبقريّة غابرة لم يكن الإسلام إلّا وريثاً لها حتّى وإن كان بنى نفسه على تجاوزها، إذ تبقى دائماً هي الأصل والمنبع، ولا معرفةٌ عميقةٌ بالفرع إلّا بتمحيصٍ دقيقٍ للأصل.

إلّا أنّنا رأينا أنّه لِزامٌ علينا قبل كلّ هذا، بيانُ مدى تَهافُت إحدى المُصادرات التي انبنت عليها مجموعة كبيرة من البحوث المخصّصة لحقبتَي الجاهليّة وصدر الإسلام، إذ يصرّ معظم الباحثين من عرب ومستشرقين، على

اختلاف مشاربهم، على عدم تديّن العرب الجاهليّين[1]، والحال أنّ المصادر الإسلاميّة المتقدّمة، وعلى رأسها القُرآن، تشير كلّها إلى نزعة التديّن تلك وقوّتها، وهو ما يخفي مدى جهلنا بالأثر السوسيولوجي الناتج عن الحميّة الدينيّة في المُجتمع الجاهليّ[2]، وجهلنا بالتّالي بالأساس الدينيّ لتصوّرات كلّ قبيلة حول نفسها بوصفها وحدة اجتماعيّة تنتسب إلى معبود معيّن دون غيره بهدف تحقيق تمايزها. وهو ما ينعكس بالنتيجة على فهمنا لبعض الرهانات التي صارعت القبائل العربيّة من أجلها في مواجهة ما يطرحه الإسلام من توحيد دينيّ، وبالتالي من توحيد سياسيّ، وهو ما كان يستوجب حتماً تغييراً عميقاً على مستوى البنية القبليّة للمُجتمع الجاهليّ. فعلى عكس ما يرى بعض الباحثين من تميّز العربيّ الجاهليّ بلامبالاة شديدة تجاه كل ما يتعلّق بالدين، نرى أنّ الدين كان المحور الأساسيّ الذي تدور عليه الحياة الجاهليّة. ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في الأخبار بخصوص هدم بيت الصنم المسمّى **«ذو الخَلَصة»** أو **«الكَعْبَة اليَمَانِيَة»** في السنة التاسعة للهجرة أنّه قُتِل دونَه مائة سَادِنٍ له ومئتان من أتباعه ومريديه[3]. ثمّ

---

(1) الأمثلة على ذلك كثيرة نكتفي منها برأي المستشرق كارل بروكلمان الذي يقول (العرب والإمبراطورية العربية، ص27): **«وليس من شكّ في أنّ العرب كانوا في أوّل الأمر يؤدّون الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من ربّ العالمين العظيم، حتّى إذا أوشك فجر الإسلام أن يبزغ لم تكن هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الدينيّ، وهكذا انحطّ شأن هذه العبادة وانحطّت دلالتها انحطاطاً متواصلاً، وكان يرافقه أبداً تعاظم في أهمية الشعور الدينيّ العامّ القائم على أساس الإيمان بالله».**

(2) كان بيار كلاستر قد نبّه إلى أهميّة فهم ما أسماه **«الوهم الدينيّ»** لفهم نظام المعتقدات والقيم في المُجتمعات البدائيّة، معتبراً أنّ **«الاحترام الدائم التي تبديه المُجتمعات البدائية للقواعد والتحريمات، هو الذي يشكّل الجماعة البدائية اجتماعياً كما هي عليه».**

Cf. Clastres (Pierre): *Les Prophètes de la forêt*, in: *Echanges et communications* (Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60é anniversaire), éd. Mouton, Paris, 1970.

(3) يقول ابن الكَلْبِيّ (لأصنام، ص36): **«لمّا فتح رسول الله ﷺ مَكّة وأسلمت العرب ووفدت عليه وفودها، قدم عليه جرير بن عبد الله مسلماً. فقال له: يا جرير! ألا تكفيني ذا الخَلَصة؟ فقال: بلى! فوجّهه إليه. فخرج حتّى أتى بني أَحْمَس من بَجيلة، فسار بهم إليه. فقاتلته خَثْعَم وباهلة دونه. فقتل من سدنته من باهلة يومئذٍ مائة رجل، وأكثر في خَثْعَم، وقتل مائتين من بني قُحافة بن عامر بن خَثْعَم. فظفر بهم وهزمهم، وهدم بنيان ذِي الخَلَصَة، وأضرم فيه النار، فاحترق».**

ما أشارت إليه مصادر السيرة من توجّه خالد بن الوليد لهدم بيت صنم وَدّ «**فحالت بينه وبين هدمه بنو عبد ودّ وبنو عامر الأجدار، فقاتلهم حتى قتلهم. فهدمه وكسره**»[4]. ونختم بمثال ثالث يتعلّق بتمنّع قبيلة (ثَقِيف) عن الإسلام وتمسّكها الشديد بدين الأسلاف وبصنم «**اللاّت**» في (الطَّائِف) بعد أن استقرّت أمور (مَكَّة) بأيدي المسلمين، وخروج نسوة ثقيف حُسَّراً يندبن معبودتهنّ[5].

إلّا أنّ وضوح هذه الأمثلة، وغيرها كثير بلا شكّ، لم ينل من حدّة المواقف التي ترى عدم تديُّن العرب قبل الإسلام سواء في كتابات الاستشراق الكلاسيكيّ[6] أو الكتابات المعاصرة التي تناولت المسألة في إطار اهتمامها

(4) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص55.

(5) تروي سيرة ابن هشام (ج5، ص222 وما بعدها) تكليف النبيّ عروة بن مسعود الثقفي في السنة التاسعة للهجرة بدعوة قومه إلى الإسلام «**فقال له رسول الله ﷺ كما يتحدّث قومه: إنّهم قَاتِلوكَ، وعرف رسول الله ﷺ أنّ فيهم نخوة الامتناع الذي كان منهم، فقال: يا رسول الله أنا أحبّ إليهم من أبكارهم... فخرج يدعو قومه إلى الإسلام رجاء أن لا يخالفوه لمنزلته فيهم، فلما أشرف لهم على عِلْيَةٍ له وقد دعاهم إلى الإسلام وأظهر لهم دينه رموه بالنَّبْلِ... فأصابه سهم فقتله...**». وتضيف السيرة ما يدعم القول بتمسّك قبيلة (ثَقِيف) بدين الأجداد إذ «**كان فيما سألوا رسول الله ﷺ أن يَدَعَ لهم الطّاغية وهي اللّات لا يهدمها ثلاث سنين، فأبى رسول الله ﷺ ذلك عليهم، فما برحوا يسألونه سنة سنة ويأبى عليهم حتّى سألوا شهراً واحداً بعد مقدمهم فأبى عليهم أن يدعها شيئاً مسمّى، وإنّما يريدون بذلك فيما يظهر أن يسلموا بتركها من سفهائهم ونسائهم وذراريهم ويكرهون أن يروّعوا قومهم بهدمها حتّى يدخلوهم الإسلام. فأبى رسول الله ﷺ إلاّ أن يَبْعَثَ أبا سُفيان بن حرب والمغيرة بن شعبة فيهدماها. وقد كانوا سألوه مع ترك الطّاغية أن يعفيهم من الصلاة وأن لا يكسروا أوثانهم بأيديهم، فقال رسول الله ﷺ: أمّا كسر أوثانكم بأيديكم فسنعفيكم منه، وأمّا الصلاة فإنّه لا خير في دين لا صلاة فيه، فقالوا: يا محمّد فسنؤتيكها وإن كانت دناءة... فلمّا فرغوا من أمرهم وتوجّهوا إلى بلادهم راجعين، بعث رسول الله ﷺ معهم أبا سفيان بن حرب والمُغِيرة بن شُعبة في هدم الطّاغية.. .فلمّا دخل المُغيرة بن شُعبة، علاها يضربها بالمعول وقام قومه دونه... وخرج نساء ثقيف حُسَّراً يبكين عليها ويقلن: لَتُبْكَيَنَّ دُفَّاعْ *أَسْلَمَهَا الرَّضَّاعْ * لَمْ يُحْسِنُوا المِصَاعْ**».
وحسب محقّق السيرة النبويّة لابن كثير (ج4، ص61، تعليق المحقّق في الهامش) فإنّ «**الدُّفَّاع: الشيء العظيم يُدفع به مثله، سمّوا اللّات بذلك لظنّهم أنّها تدفع عنهم. الرّضّاع: اللّئام. المِصاع: الضرب**».

(6) كما نجده مثلاً عند مونتغمري واط (**محمّد في مَكّة**، صص52-53) حين يقول عن =

المتجدّد بالإسلام في خضمّ الغليان السياسيّ والأحداث الجسيمة التي يشهدها العالم الإسلاميّ راهناً[7]، بل هي تتردّد أيضاً عند معظم الباحثين العرب المعاصرين، إذ منهم من ينفي صفة التديّن جملة عن عرب الجاهليّة مع الاعتراف بصفة الدين لاعتقاداتهم الجاهليّة وما يتبعها من ممارسات طقوسيّة[8]، ومنهم من يعترف بوجود دين «بدائيّ» ولا يخرج بالتّالي عن الرؤية الإسلاميّة التقليديّة[9]، وصولاً إلى من ينفي صفة الدين جملة عن الاعتقادات والطّقوس الجاهليّة[10].

= الديانة الجاهليّة: **«وكانت تلك الديانة ثمرة تطوّر طويل. وكانت الحجارة والأشجار هي الأصل من بين أوائل الأشياء المعبودة. . . وكانوا يعتقدون أنّها على علاقة بالكائنات السماوية. ويبدو أنّ البدو لم يؤمنوا بها كثيراً»**، بل هو يوغل في رفض تديّن الجاهليّين فيقول: **«نجد ما يمكن تسميته بالنزعة الإنسانية القبلية، وهي على عكس الديانة القديمة كانت تلك ديانة العرب الفعلية أيّام محمّد، وإن كانت في طورها الأوّل أيضاً»** .

(7) نجد روجي كاراتيني (*Roger Caratini*) مثلاً يقرّر ببساطة شديدة لا عدم تديّن عرب الجزيرة أثناء الفترة النبويّة وخاصّة منهم البدو، ولا افتقادهم لأيّ نوع من الإيمان فحسب، بل وأيضاً غياب أيّ معنى للمتعالي عندهم في ديانة يصفها بأنّها **«عبادة للأحجار والأشجار والآبار بوصفها مساكن للشياطين التي لا يقدّسها العربيّ بقدر ما يخشاها»**.
Cf. Caratini (Roger): *Le Génie du l'Islamisme*, éd. Michel Lafon, Paris 1992, p.75.

(8) ومن بينهم محمّد عابد الجابريّ وهو يصف الجاهليّين بأنّهم **«لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم»** (**العقل السياسيّ العربيّ**، ص100). وكذلك يحيى وهيب الجُبُوريّ وهو يقرّر أنّ **«وثنيّة ذلك العهد لم تكن وثنيّة راسخة يتمسّك بها الجاهليّون»** (**المستشرقون والشعر الجاهليّ**، ص101). وهو نفس رأي عبد المحسن عاطف سالم حين يعمّم لامبالاة الجاهليّ تجاه كلّ الأديان حيث يرى أنّه **«على الرغم من وجود الأديان، إلاّ أنّ العربيّ البدويّ لم يكن يأبه كثيراً بها ولم يكن يؤدّي طقوسها بانتظام»** (**حيوات العرب**، ص191).

(9) على غرار محمّد إبراهيم الفيومي ويقول عن الجاهليّين: **«دينهم لا حياة فيه ولا معنى له ولا يساعد أحداً منهم على أن يحدّد العلاقات الّتي تربط هذه الآلهة المتعدّدة بالبشر»** (**في الفكر الدينيّ الجاهليّ قبل الإسلام**، ص209).

(10) على غرار العادل خضر حين يقرّر أنّ **«العرب لم يكن لهم تصوّر واضح عن مفهوم الدين قبل مجيء الإسلام. فليس في ثقافة العرب، والبدو منهم بصفة خاصّة، ما يقابل مفهوم الدين الذي لا يمكن أن ينشأ إلاّ في مُجتمعات متطوّرة تعرف الكتابة. فكلّ ما كان عندهم مجموعة من المعتقدات والطّقوس تتطوّر باستمرار وتتغيّر، إضافة إلى كونها تختلف من قبيلة إلى أخرى لأنّها معتقدات لا يشترك فيها كلّ الناس، وطقوس لا يمكن أن تمارس إلاّ من قبل أصحابها»** (**الأدب عند العرب**، ص115).

ولا يعني هذا عدم وجود من يدحض مقولة «فقر الديانة العربيّة» وافتقادها الطّقوس والأساطير، فتوفيق فهد مثلاً ممّن يؤكّد عُمْق تديُّن العربيّ الجاهليّ، بل ويرى أنّ **«الدين كان يتحكّم في كلّ مراحل حياته من المهد إلى اللّحد»** وأنّ **«الديانة الجاهليّة تتوفّر على كلّ العناصر التي كانت تمكّن التّقوى من التجلّي: أماكن عبادة، وتصوّرات خاصّة بالمقدّس، وطقوس دينيّة، وقيّمون على كلّ ذلك»**[11].

ونكتفي هنا بإشارة توفيق فهد إلى حين مزيد توضيح عناصر الديانة الجاهليّة هذه في ارتباطها بطقس المَيْسِر، وهو ما نرجو أن يكون فيه بعض ردّ على الطّروحات التي ينفي أصحابها تديّن العرب في جاهليّتها[12] بقدر ما فيه من توضيح لجوانب مغيّبة أو مجهولة منها.

---

(11) Fahd: *La divination arabe*, p.13.

(12) هذه الطّروحات هي السائدة حاليّاً في ما نطلق عليه «الدراسات الجاهليّة»، وما قدّمناه هو نُبَذ يسيرة من مواقف المستشرقين والباحثين العرب فحسب إذ إنّ المجال لا يسمح بالإشارة إلى كلّ المواقف.

الفصل الأوّل

البُعْد الاجتماعيّ للمَيْسِر الجاهليّ

وَإِنْ يَـأْتِـنَـا ذُو حَـاجَـةٍ يُـلْـفِ وَسْـطَـنَـا   مَجَالِسَ يَنْفِي فَضْلُ أَحْلَامِهَا الجَهْلَا
مَـصَـالِـيـتُ أَيْـسَـارٌ إِذَا هَـبَّـتِ الـصَّـبَـا   نَعِفُّ وَنُغْنِي عَنْ عَشِيرَتِنَا الثِّقْلَا(*)

عمرو بن شأس الأسديّ

1 ـ المَيْسِر: بين تأثيم الإسلام لممارسته والاعتراف بمنافعه للنّاس

من اللّافت للنّظر إشارة القُرآن لحظة تأثيم المَيْسِر إلى وجود منافع للنّاس فيه مع حصر اعتراضه في ما يتضّمنه من أفعال موجبة للتّأثيم أي العقاب الأُخرويّ[1]. ولئن كان المنطق السويّ يفترض أن لا يتناول القُرآن المَيْسِر إلّا من وجهته السلبيّة تمهيداً لتحريمه لاحقاً، فإنّ وضوح إشارته إلى ما يتضمّنه من منافع ماديّة مباشرة للنّاس يدفع دفعاً إلى طرح تساؤلات عن مغزى هذه المنافع، وتالياً مداها.

يستدلّ من القواميس أنّ المنفعة لغة هي كلّ ما كان ضدّ الضُرّ من تحصيل حُسْنِ حَالٍ وَغِنًى وَصِحَّةَ بَدَنٍ[2]، فهي عارض ماديّ ممكن المعاينة. أمّا الإثم

(*) **منتهى الطّلب**، م8، ص53. والبيتان من البحر الطّويل.

(1) «أثمه اللّه يأثمه إثماً وأثاماً: جازاه جزاء الإثم، فهو مأثوم أي مجزيّ جزاء إثمه» (الرازي، **مختار الصحاح**، ص3).

(2) لم تعرّف القواميس النفع مباشرة بل في تضادّه مع الضُرّ، فقد جاء في اللّسان (ج 4، ص 482، مادّة ضرر) مثلاً: «الضَرُّ والضُرُّ لغتان ضدّ النفع. والضَرُّ المصدر، والضُرُّ =

لغة، فهو «الذَّنْبُ، وقيل: هو أن يعمل ما لا يحلّ له»[3]، وهو بهذا عَارِضٌ نفسيّ غير مُعَايَنٍ من جنس الأحاسيس والمشاعر الدينيّة نتيجة خرق قاعدة أخلاقيّة أو دينيّة ممّا يمكن تسميته الشعور بالذَّنْب أو الخطيئة[4].

2 ـ المَيْسِر وأبعاده الاقتصاديّة والاجتماعيّة

1.2 ـ المَيْسِر بين المنفعة الذاتيّة والمصلحة الاجتماعيّة

راوحت المصادر الإسلاميّة في تفسيرها المنافع المنجرّة للنّاس عن المَيْسِر بين بيان وجهها الشخصيّ ووجهها الاجتماعيّ، إن لم تُشِر إلى كليهما في آنٍ. وعلى سبيل المثال، فإنّ القُرطبيّ يشير إلى الوجهين جميعاً، فيقول في بيان الوجه الأوّل أنّ منافع المَيْسِر هي: **«مصير الشيء إلى الإنسان في القِمَار بغير كدّ ولا تعب، فكانوا يشترون الجَزُور ويضربون بسهامهم، فمن خرج سهمه أخذ نصيبه من اللّحم ولا يكون عليه من الثمن شيء، ومن بقي سهمه آخر كان عليه ثمن الجَزور كلّه ولا يكون له من اللّحم شيء»**[5]. أمّا في بيان الوجه الثاني، فيقول:

= الاسم... والضُرّ بالضمّ الهُزال وسُوء الحال... فكلّ ما كان من سُوء حال وفقر أو شدّة في بدن فهو ضُرّ، وما كان ضدّاً للنفع فهو ضَرّ».

(3) لسان العرب، ج12، ص5 (مادّة أثم).

(4) هذا ما يؤكّده النبيّ نفسه الذي «سأله النّواس بن سمعان عن البّر والإثم، فقال: (البِرُّ حُسْنُ الخُلُقِ، الإِثْمُ مَا حَكَّ فِي نَفْسِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَاسُ)، أي أثّر في قلبه وأهمّه أنّه ذنب وخطيئة». ومنه أيضاً الحديث النبويّ: «(الإِثْمُ مَا حَكَّ فِي صَدْرِكَ وَإِنْ أَفْتَاكَ الناسُ عَنْهُ وَأَفْتَوْكَ، أي أرْضَوْك». ومنه الحديث (إِيَّاكُمْ وَالحَكَّاكَاتِ فَإِنَّهَا المَآثِمُ) أي الأمور التي تحكّ في الصدور». انظر: الزمخشريّ، الفائق، ج1، ص302.

ومنه أيضاً «حديث ابن مسعود: (الإثْم حَوازُّ القلوب). هي الأمور التي تَحُزُّ فيها: أي تؤثّر كما يؤثّر الحَزُّ في الشيء، وهو ما يَخْطر فيها من أن تكون مَعاصي لفَقْد الطُمَأنِينَة إليها». انظر: ابن الأثير الجَزْريّ، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج1، ص377.

فإذا كان الإثم عارضاً نفسيّاً، فإنّه لا وجه لحصره في بُعد ماديّ محض كما ورد عند بعض المفسّرين المتأخّرين كالشوكانيّ [ت 1250 هـ] مثلاً حين يقول (الشوكانيّ، فتح القدير، ج5، ص108): «وأمّا إثم المَيسِر أي إثم تعاطيه فما ينشأ عن ذلك من الفقر وذهاب المال في غير طائل».

(5) تفسير القُرطبيّ، ج3، ص57.

«**منفعته التوسعة على المَحاويج، فإنّ من قَمَر منهم كان لا يأكل من الجَزور وكان يفرّقه في المحتاجين... وكانت عادة العرب أن تضرب الجَزور بهذه السهام في الشتوة وضيق الوقت وكَلَب البرد على الفقراء، يُشتَرَى الجَزور ويضمن الأَيْسَار ثمنها ويُرضَى صاحبها من حقّه، وكانوا يفتخرون بذلك ويذمّون من لم يفعل ذلك منهم... فمن فاز سهمه... أخذ أنصباءه وأعطاها الفقراء**»[6]. بل إنّ القُرطبيّ يرجّح أن تكون المنافع الاجتماعيّة هي التي قصدها القُرآن مبيّناً أنّ المقصد الأسنى للمَيْسِر هو إطعام الفقراء إذ «**كان عقلاؤهم يقصدون بها إطعام المساكين والمُعْدِم في زمن الشتاء وكلَب البرد وتعذُّر التحرّف**»[7].

ورغم اختزال قلّة من المصادر الإسلاميّة منافع المَيْسِر في منافع شخصيّة للمُياسرين «**من اللذّة والفرح... وتسخية البخيل وإعانة الضعيف**»[8]، وذهاب مُعظمها، على غِرار القُرطبيّ، إلى ترجيح كون اعتراف القُرآن بمنافع المَيْسِر هو اعتراف بمنافعه الاجتماعيّة لمجموع الفقراء، وهو ما نجده مثلاً عند ابن قُتَيْبَة حين يقول: «**أمّا منافع المَيْسِر، فإنّ أهل الثروة والأجواد من العرب كانوا في شدّة البرد وجدْب البلاد وكَلَب الزمان ييسرون، أي يتقامرون بالقِداح، وهي عشرة أقداح على جَزُور... فإذا قَمَر أحدهم، جعل أجزاء الجَزُور لذوي الحاجة وأهل المسكنة، واستراش الناس وعاشوا**»[9]. وهذا ما يشير إليه الزمخشريّ أيضاً إذ يركّز على أنّ الأغنياء «**كانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها**»[10].

---

(6) **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص57.

(7) نفسه.

(8) الألُوسيّ، **روح المعاني**، ج2، ص114.

(9) ابن قُتَيْبَة الدينَوَريّ، **كتاب الأشربة**، ص80.

(10) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص184. وقد أشار زهير بن أبي سُلمى إلى ارتباط المَيْسِر بالإطعام عند القحط بوصف ذلك مظهراً من مظاهر المروءة التي يتصّف بها السادة، وذلك في قوله يمدح آل هَرَم بن سِنَان وكانوا من أجواد العرب (**العقد الفريد**، ج1، ص83) [البسيط]:

الـمُـطْـعِـمُـونَ إِذَا مَـا أَزْمَـةٌ أَزِمَـتْ ... وَالـطَّـيِّـبُـونَ ثِـيَـابًـا كُـلَّـمَـا عَـرِقُـوا

كَـأَنَّ آخِـرَهُـمْ فِـي الـجُـودِ أَوَّلُـهُـمْ ... إِنَّ الـشَّـمَـائِـلَ وَالأَخْـلَاقَ تَـتَّـفِـقُ

إِنْ قَـامَـرُوا قَـمَـرُوا أَوْ فَـاخَـرُوا فَـخَـرُوا ... أَوْ نَـاضَـلُوا نَـضَـلُوا أَوْ سَـابَقُوا سَـبَقُـوا

فإذا ما كان الغالب على منافع المَيْسِر وجهه الاجتماعيّ، جاز لنا أن نتساءل عن دواعي هذا السلوك من قبل الأغنياء زمن القَحْط وحال المَسْغَبة إذ «**كانت العرب إذا كان الشتاء ونالهم القحط وقلّت ألبان الإبل استعملوا المَيْسِر، وهي قِداح الأزْلَام، وتقامروا عليها، وضربوا بالقِداح**»[11]. فَلِمَ كان «**من عادة العرب عند اختلاف الأنواء وإمحال السنة الشهباء أن تبرز أَماثِلُ كلّ قبيلة إلى ناديهم فيواسوا بفضلات الزاد ويصرفوا ما يُقمر من المَيْسِر إلى مَحاويج الحيّ**»[12]؟ وَلِمَ اعتبر «**منقبةٌ في الجاهليّة يلعبون به في أيّام الجدب والقحط، وكان الغالب يُفَرِّق ما أخذه على الفقراء**»[13]؟ ولم «**كانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها**»[14]؟

2.2 ـ المَيْسِر: نظام تبادل اقتصاديّ ظرفيّ في الأزمات

إذا تجاوزنا مسألة القِمَار في المَيْسِر لتعلّقها بالجانب الذاتي للخائضين فيه، وبقطع النظر عن الجانب الدينيّ الذاتي كذلك لهذا القِمَار من حيث اعتقاد العرب الغابرين بتدخّل الآلهة في تحديد القامر والمقمور[15]، فإنّ اختزال المصادر الإسلاميّة منافع المَيْسِر في منافع ذاتيّة للمياسرين مع التشديد على تصدّقهم على المحتاجين بلحوم الإبل المقمورة، وهو ما تابعها فيه الباحثون المحدثون من عرب ومستشرقين[16]، مدعاة إلى التساؤل عن إغفال الإشارة إلى البُعْد الاقتصاديّ الواضح في المَيْسِر.

---

(11) **تاريخ اليعقوبيّ**، ج1، ص259.

(12) الحريريّ، **درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ**، ص43.

(13) البغداديّ، **خزانة الأدب**، ج2، الشاهد 292.

(14) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص184.

(15) واضح أنّنا نوافق عزّ الدين عناية رأيه في أنّ «**المقدّس في أصله استجابة لإتمام النشاط الاجتماعيّ بغية تكميله وشرعنته عن طريق الفعل الطّقسيّ**»، أي أنّ «**فعله لا ينفصل عن الاجتماعيّ**» (انظر: عزّ الدين عناية، **فاعليّة بنى المقدّس في المغرب العربيّ**، دراسات عربيّة، العدد 11/ 12، السنة 34، بيروت 1988، ص58). وبالتالي، لا نوافق على ما يذهب إليه برنار فالاد (*Bernard Valade*) من أنّ الطّقس يتعالى عن النفع.

Cf. Valade (Bernard): *L'Anthropologie, les mythologies et les rites*, Centre d'Etudes et Promotion de la Lecture, Paris, 1972, p.354.

(16) غنيّ عن البيان أنّ هذا الموقف ناتج عن توارث النظرة الكلاسيكيّة إلى المَيْسِر =

فمن زاوية اقتصاديّة محضة، يجعلنا ما تُورده المصادر حول نحر الإبل حين القحط بحقّ أمام تصرّف حكيم، إذ من شأن ذلك تقليص عدد إبل القبيلة في ظرف طبيعيّ قاس لا يمكّنها ممّا تحتاجه من كلأ وماء، وهو ما ينمّ عن حكمة ترمي إلى تقليص كلفة المنتوج الحيوانيّ عبر إحداث توازن بيئيّ بين أعداده والموارد الطّبيعية المتاحة، وبالتالي يتمّ إنقاذ بقيّة القطيع من الهلاك الذي يتهدّده.

أمّا إذا نظرنا إلى المسألة من منظور اقتصاديّ سياسيّ، ألا يمكن أن نرى في المَيْسِر آليّة تحييد لفائض إنتاج كانت الجماعة الغابرة تعجز عن توظيفه في الدورة الإنتاجيّة؟ أليس المَيْسِر نظام تبادل اقتصاديّ ظرفيّ يهدف إلى تقليص الفوارق الاجتماعيّة الناتجة عن اختلال المنظومة البيئيّة؟ ومن هنا، ألا يمكن اعتباره آليّة تفتيت للثّروات الاقتصاديّة وإعادة توزيعها في المُجتمع بما يضمن منع تراكمها في يد فئة قليلة قد تغدو المتحكّمة في مصير الجماعة بفعل احتكار الخيرات الماديّة الضروريّة لحياتها؟

أمّا إذا ضربنا صَفْحاً عن البُعد الاقتصاديّ الواضح في مثل هذا التصرّف، فإنّ البعد الاجتماعيّ يبدو جليّاً في بذل ما يُقْمَر من لحوم المَيْسِر لعموم الناس حين العوز والشدّة ممّا يجعلنا بحقّ أمام «**مؤسّسة إغاثة**» زمن النكبات لا بدافع المروءة والتنافس بين أشراف القوم وأماثلهم «**العقلاء**» في كسب الذكر الحسن فحسب من خلال «**لعبة**» تخصّص مَرابيحها لإطعام المَحاويج(17)، بل وبدافع

= والنقل عن المصادر الإسلاميّة دون تمحيص. وقد حاول بعض المحدثين الاجتهاد على غرار توفيق فهد الذي وسّع منافع المَيْسِر من مجرّد «**توزيع الرابحين أنصبائهم المربوحة على الفقراء**» إلى «**شراء مُثَنّى الأَيَادِي الأنصباء غير المربوحة وتوزيعها على الفقراء**»، إلّا أنّ اجتهاده كان نظريّاً محضاً إذ لا وجود لما يسنده في المصادر القديمة الموثوقة وخاصّة الشعر الجاهليّ، ثمّ هو اجتهاد لا يخرج عن بوتقة الرؤية الكلاسيكيّة للمَيْسِر إذ أنّ فهد يعتبره «**مجرّد لعبة ترفيهيّة للأغنياء**» كما سبق أن أشرنا.

Cf. Fahd: *La divination arabe*,op. cit., pp.211-212.

(17) ألا يذكّر هذا بالحفلات الخيريّة المنتشرة في الغرب المعاصر وخاصّة تلك المزادات الخيرية الّتي يتنافس فيها «المُوسرون» على شراء أشياء «تافهة» في معظمها كأحمر شفاه الممثّلة الفلانيّة أو ساعة يد المغنّي فلان والتي تبذل فيها أموال طائلة تخصّص للفقراء والأيتام واللّاجئين وغيرهم من «المَحاويج»؟

دينيّ «تَقَوِيّ» واضح أيضاً ما دام التنافس شريفاً تضمن نتائجه تلك الآلهة التي تنحر الإبل على أنصابها تقرّباً منها.

فحقيقة أنّ لعب المَيْسِر كان يهدف فيما يهدف إلى إغاثة المحتاجين في القبيلة زمن القحط ونقص الأقوات، أمر أجمع عليه كلّ الإخباريّين إذ «**كان أماثل الناس وأغنياؤهم إذا اشتدّ الزمان وجدّ القحط والجدب يجلسون مجالس يدبّرون أمر الضعفاء، ويفرّقون فيها ما حصل عندهم من فضل الزاد، وينصبون المَيْسِر، وينحرون الجُزُر متبارين فيها ومتباهين**»[18]. وكثيراً ما وصف الشعر الجاهليّ دواعي لعب المَيْسِر مبرزاً حالة القحط وما يصاحبها من جزع وقُنُوط عند الإنسان والحيوان، ومن ذلك مثلاً قول الشاعر أَوْس بن حَجَر يرثي مياسراً جواداً واصفاً حفظه الناس في تَحُوط أي عند القحط حين تُفْتَقَد الرياحُ الجنوبيّة التي تأتي بالمطر وتُمْسِك النوق ألبانها وتزدحم حَلقتا البِطان بالناس (وهو مثل يضرب لاشتداد الأمور) ويطيرون جزعاً وينشغل كلّ منهم بما يلاقي من قرّ [منسرح]:

وَالحَافِظَ النَّاسَ فِي تَحُوطَ إِذَا ... لَمْ يُرْسِلُوا تَحْتَ عَائِذٍ رُبَعَا

وَازْدَحَمَتْ حَلْقَتَا البِطَانِ بِأَقْـ ... ـوَامٍ وَطَارَتْ نُفُوسُهُمْ جَزَعَا

وَعَزَّتِ الشَّمْأَلُ الرِّيَاحَ وَقَدْ ... أَمْسَى كَمِيعُ الفَتَاةِ مُلْتَفِعَا

وَكَانَتِ الكَاعِبُ المُمَنَّعَةُ الـ ... ـحَسْنَاءُ فِي زَادِ أَهْلِهَا سَبُعَا[19]

ومن هنا، فإنّ الأمر يتعدّى عند «**الجاهليّين**» مجرّد «**تدبير أمر الضعفاء**»، ليرقى إلى نوع من «**الفلسفة الاجتماعيّة للمال**» تجعل المال لا يكتسب قيمته إلّا من خلال صرفه على العُفاة حين الحاجة، أي من خلال المَيْسِر الذي يعتبر أداة لاستثمار «**رأسمال ماليّ**» بهدف اكتساب «**رأسمال رمزيّ**»، وهو ما يجعل الخسارة الماليّة فيه مكسباً أخلاقيّاً على ما يشير الشاعر الجاهليّ حاتم الطّائيّ في قوله [الطويل]:

وَقَدْ عَلِمَ الأَقْوَامُ لَوْ أَنَّ حَاتِماً ... أَرَادَ ثَرَاءَ المَالِ، كَانَ لَهُ وَفْرُ

---

(18) المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمّام**، م2، ج3، ص1723.

(19) المبرّد، **الكامل في اللّغة والأدب**، ج2، ص63.

يُـفَـكُّ بِـهِ الـعَـانِـي وَيُـؤْكَـلُ طَـيِّـبًـا وَلَـيْـسَـتْ تُـعَـرِّيـهِ الـقِـدَاحُ وَلَا الـيَـسْـرُ[20]

3.2 ـ المَيْسِر وآليّات القسر الاجتماعيّ

1.3.2 ـ المَيْسِر «ضرورة» حيويّة و«واجب» اجتماعيّ

أمّا كون المَيْسِر عملاً ممأسساً، فإنّ تأكيدَ الإخباريّين أنّه كان منقبة للعقلاء، وأنّ العرب كانوا يرونه من فعال الكرم والشرف ويذمّون من لم يشارك فيه؛ دليلٌ على أنّ المُجتمع العربيّ الغابر قد أنشأ هذه الإواليّة (إلى جانب إواليّات أخرى بلا شكّ) وفرضها على الأغنياء اتّقاء لأيّ ضعف قد يمسّه بفعل الجوع. إنّها إواليّة مستترة وراء ما يبدو في الظاهر قِمَاراً، لا تبرز ولا تعمل إلّا حين تكتشف الجماعة أنّها مهدّدة في وجودها: إنّها مساهمة في تأمين الوجود وديمومته، ومحاولة، ناجحة بالتأكيد، للسّيطرة على الفوضى الّتي توشك أن تعمّ الجماعة. وبهذا المعنى، فإنّ المَيْسِر يضحي في آنٍ: ضرورة وواجباً.

أمّا من جِهة كونه ضرورة، فإنّ المَيْسِر يمثّل في أحد وجوهه أداة لتحطيم فائض الإنتاج، ولاسيّما في الإبل بوصفها الثروة الأساسيّة عند العرب، قد لا تتمكّن الجماعة من إعادة إدخاله وتوظيفه ضمن الدورة الإنتاجيّة، وهو ما يمكن أن يهدّد في العُمْق كينونتها وقواعد اشتغالها بالذات[21].

أمّا من حيث كونه واجباً، فإنّ قيامه عند المَسْغَبة يكشف ضرورته بوصفه عنصراً لازماً لتقوية الالتحام العصبويّ الحيويّ للاجتماع القبليّ الذي وضع الأسلاف أُسسه وشرّعوا الإواليّات الكفيلة بحفظ العصبيّة. ولعلّ هذا ما قصده الشاعر المخضرم حسّان بن ثابت حين رأى دخول أماثل قومه المساميح في المَيْسِر أمراً ملزماً بوصفه عُرفاً موروثاً ودَيْناً تجاه الأسلاف [الطويل]:

---

(20) المعرّي، **رسالة الغُفْران**، ص522. وقد تفرّد المعرّي بذكر اليَسْر مقروناً بالقِداح في البيت الثاني، بينما أورد المرزوقيّ في **أماليه** (ص140) والبصري في **الحماسة البصريّة** (ص386) لفظ **الخمر** عوض اليَسْر.

(21) ينبغي أن لا يغيب عنّا هنا أنّ **«المُجتمع الذي يريد الحفاظ على بدائيّته يرفض أن يبتلعه العمل والإنتاج»** على حدّ تعبير الأنّاس بيار كلاستر، أي أنّه يرفض تحوّل الاقتصاد إلى سياسة.
Cf. Clastres (Pierre): *La société contre l'Etat* , p.164.

مَسَامِيحُ أَبْطَالٌ يُرَجَّوْنَ لِلنَّدَى   يَرَوْنَ عَلَيْهِمْ فِعْلَ آبَائِهِمْ نَحْبَا[22]

وفي نفس هذا المعنى أيضاً يتنزّل قول زهير بن أبي سُلمى يمدح هَرَم بن سِنان وآله وكانوا من أجواد العرب المقيمين أندية المَيْسِر شتاء [الطويل]:

وَفِيهِمْ مَقَامَاتٌ حِسَانٌ وُجُوهُهُمْ   وَأَنْدِيَةٌ يَنْتَابُهَا القَوْلُ وَالفِعْلُ

عَلَى مُكْثِرِيهِمْ حَقُّ مَنْ يَعْتَفِيهِمُ   وَعِنْدَ المُقِلِّينَ السَّمَاحَةُ وَالبَذْلُ

فَمَا كَانَ مِنْ خَيْرٍ أَتَوْهُ فَإِنَّمَا   تَوَارَثَهُ آبَاءُ آبَائِهِمْ قَبْلُ

وَهَلْ يُنْبِتُ الخَطِّيَّ إِلَّا وَشِيجُهُ   وَتُغْرَسُ إِلَّا فِي مَنَابِتِهَا النَّخْلُ[23]

فبما أنّه لا محيد عن شريعة الأسلاف، ولا وجود لإمكانيّة العيش خارج إطار القبيلة، أي خارج العُرْف وشريعة الأسلاف، فإنّ القداسة المُضفاة على المَيْسِر والتي تُستشفّ من خلال ربط النّص القُرآنيّ بينه وبين طَقْس الاستقسام عند الأوثان، من شأنها أن تجعل منه واجباً، بل واجباً «دينيّاً». ومن هنا تولّى الإشراف على طقوسه أفراد «**متألّهون**» من بين سَدَنَة الأصنام وكهنتها[24]. إنّه واجب إذن بحكم منطق الاشتغال الداخليّ للمُجتمع، بل هو واجب قسريّ يتطلّبه الاجتماع ذاته للحفاظ على كينونته وديمومته، وهو «**حقّ معلوم للسّادة على العشيرة**» بحسب تعبير الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل، وهو أكثر الشعراء تغنّياً بالمَيْسِر ووصفه في الجاهليّة على حدّ علمنا، حين يقول واصفاً فتكه بالنُّوق بواسطة قِداح المَيْسِر الموسومة منها والمُغْفلة، والمنحوتة من شجر النَّبْع، والتوّاقة إلى الفوز لتوزيع اللّحم في الجيران والضيوف في إطار «**الحقّ المعلوم**» لفتيان الحيّ في أموالهم على عشيرتهم وذويهم [البسيط]:

ويُنْفِرُ النِّيبَ سَيْفِي بَيْنَ أَسْوُقِهَا   لَمْ يَبْقَ مِنْ سِرِّهَا إِلَّا شَرَاذِيمُ

---

(22) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج2، ص4.

(23) **العقد الفريد**، م.م..س، ج1، ص83.

(24) يرى توفيق فهد أنّ «**الحُرَضَة هو مثيل السادن في الاستقسام**»، بينما نرجّح أن يكون الحُرَضَة نفسه سَادِن الأصنام وخادم بيتها خاصّة أنّ المصادر الإسلاميّة تشير كلّها إلى أنّ السادن كان هو المتولّي للاستقسام بالأزْلَام.

Cf. Fahd: *La divination arabe*, p.208.

فَـذَاكَ دأْبِي بِـهَـا حَـالاً، وأَحْـبِـسُـهَـا ... يَـسْـعَـى بِـأَوْصَـالِـهَـا الـشُّـعْـثُ الـمَـقَـارِيـمُ

مِـنْ عَـاتِـقِ الـنَّـبْـعِ لَـمْ تُـغْـمَـزْ مَـوَاصِـمُـهُ ... حُـذُّ الـمَـتَـاقَـةِ أَغْـفَـالٌ وَمَـوْسُـومُ

فـي دَارِ حَـيٍّ يُـهِـيـنُـونَ الـلِّـحَـامَ وَهُـمْ ... لِـلْـجَـارِ والـضَّـيْـفِ يَـغْـشَـاهُـمْ مَـكَـارِيـمُ

فِـتْـيَـانُ صِـدْقٍ إِذَا مَـا الأَمْـرُ جَـدَّ بِـهِـمْ ... أَيْـدِي حَـوَاطِـبِـهِـمْ دَامٍ ومَـكْـلُـومُ

قَـدْ أَيْـقَـنُـوا أَنَّ مَـالَ الـمَـرْءِ يَـتْـبَـعُـهُ ... حَـقٌّ عَـلَـى صَـالِـحِ الأَقْـوَامِ مَـعْـلُـومُ[25]

ونحن نذهب إلى أنّه يمكن اعتبار المَيْسِر بوصفه «**حقّاً معلوماً**» أحد الآليّات الضامنة لما سمّاه الأنّاس بول رادان (*Paul Radin*) «**قانون الحاجة الدنيا التي لا تُنتقص**» عند المُجتمعات البدائيّة، والقاضي بأنّ «**لكلّ أعضاء الجماعة الحقّ في الانتفاع بموارد العيش المتاحة عند الجماعة، بصرف النظر عن حجم العمل الذي يؤدّونه**»، إذ إنّ الموارد والأشياء الضروريّة لإدامة الجماعة تفقد صفة الملكيّة الخاصّة عند الأزمات والشدائد بما «**يمكّن إحدى الجماعات من استخدام موارد عيش لا تستخدمها جماعة أخرى**»[26]. وقد تابع بعض الأنّاسين هذه الفكرة

---

(25) **ديوان تميم بن أُبيّ بن مُقْبل**، ص200.

(26) Radin (Paul): *The World of Primitive Man*, Grove Press, New York, 1960, p. 82.

ونحن نجد عدّة تجلّيات لهذا القانون في المُجتمع الجاهليّ وخاصّة في فترات القحط والمجاعة والعَوَز، منها (المَنِيحةُ) و(العَرِيَّةُ) و(الإِفْقارُ) و(الإِخْبالُ) و(الإِكْفَاء) و(الماعون) و(الطَّرْق):

- المَنِيحة: حسب اللّسان (ج3، ص473، مادّة أخذ) هي «**الناقة يُعِيرُهَا صاحبها لمن يحلبها وينتفع بها ثمّ يعيدها**».
- الإِخْبال: حسب اللّسان (ج11، ص199، مادّة خبل) «**أن يُعْطَى الرجلُ البعيرَ أو الناقةَ ليركبها ويَجتَزَّ وبرها وينتفع بها ثمّ يردّها، يقال منه: أَخْبَلْت الرجلَ أُخْبِله إخبالاً. واسْتَخْبَل الرجلَ إبلاً وغنماً فأَخْبَلَه: استعار منه ناقة لينتفع بألبانها وأوبارها أو فرساً يغزو عليه فأعاره، وهو مثل الإكْفاء؛ قال زهير[الطويل]:**

هُنَالِكَ إِنْ يُسْتَخْبَلُوا المَالَ يُخْبِلُوا ... وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا، وَإِنْ يَيْسِرُوا يُغْلُوا»

- الإِكْفَاءُ: حسب اللّسان (ج11، ص199، مادّة خبل) هو «**أن يعطيه الناقة لينتفع بلبنها ووَبَرها وما تَلِده في عامها**».
- الإِفْقَارُ: حسب الزمخشريّ (**الفائق**، ج3، ص131) هو «**الإعارة للرّكوب، من الفِقَارِ** [أي فقرات ظهر البعير]، **وفي بعض نُفَاثَاتِي** [المتقارب]: =

ليستخلصوا أنّ المُجتمعات البدائيّة كانت تقدّس الحياة البشريّة وتعتبر **«حرمان أيّ شخص من الغذاء والمأوى وسبل العيش الأساسيّة، بسبب عجزه أو حتّى سلوكه الطّائش، إنكاراً شائناً للحقّ في الحياة»**، وهو ما ينجرّ عنه انتشار **«توقّع أيّ فرد أو جماعة تعيش في ظروف ملائمة تلقّي مساعدة الآخرين إذا ساءت ظروف عيشها»**[27].

= أَلَا أَفْـقَـرَ الـلَّـهُ عَـبْـداً أَبَـتْ عَـلَـيْـهِ الـدَّنَـاءَةُ أَنْ يُـفْـقِـرَا

وَمَـنْ لَا يُـعِـيـرُ قَـرَا مَـرْكَـبِ فَـقُـلْ: كَـيْـفَ يَـعْـقِـرُهُ لِـلْـقِـرَى؟»

. العَرِيَّةُ: حسب الزمخشريّ (**الفائق**، ج1، ص298) هي **«النخلة التي يُعْرِيها الرجل محتاجاً، أي يجعل له ثمرتها»**.

. المَاعُونُ: حسب اللّسان (ج13، ص410، مادّة معن) **«ما يُسْتَعَارُ من قَدُومٍ وسُفْرَةٍ وشَفْرَةٍ. وفي الحديث: «وَحُسْنِ مُوَاسَاتِهِمْ بِالمَاعُونِ». هو اسم جامع لمنافع البيت كالقِدْرِ والفأس وغيرهما ممّا جرت العادة بعاريته»**.

. الطَّرْقُ: حسب اللّسان (ج10، ص216، مادّة طرق) **«يقال: أَطْرِقْنِي فَحْلَكَ أي أَعِرْنِي فَحْلَكَ لِيَضْرِبَ في إبلي. . .ومنه حديث ابن عمر: ما أُعْطِيَ رَجُلٌ قطّ أفضل من الطَّرْقِ يُطْرِقُ الرجل الفحل فيلقح مائة فيذهب حَيْرِيَّ دَهْرٍ أي يحوي أجره أبد الآبدين. . . واستطرقه فحلاً: طلب منه أن يُطْرِقَهُ إيّاه ليضرب في إبله»**.

ونحن نلاحظ مثلاً ربط زهير بن أبي سُلمى الإخبال بالمَيْسِر في البيت المذكور آنفاً، وهو ما يؤكّد انتماءهما إلى نفس المنظومة التي توجب إعانة الفقراء. وقد يكون ما جاء في حوار النبيّ مع قيس بن عاصم المُنْقَرِيّ ما يغنينا عن بيان تجلّيات هذه المنظومة/ القانون وحقّ الفقراء في مال الأغنياء، فقد قال قيس للنبيّ: **«يارسول الله ما المال الذي ليس فيه تَبِعَة من طالب ولا من ضيف؟ فقال: نِعْمَ المال الأربعون، والكُثْرُ الستّون، وويل لأصحاب المِئِين إلاّ من أعطى الكريمة ومنح الغزيرة وذبح السمينة، فأكل وأطعم القانع والمُعْتَرَّ. وقال له رسول الله ﷺ: كيف تصنع في الطَّرُوقة؟ قال له: يغدو الناس بحبالهم فلا يُوزَع رجل عن جمل يخطمه. وقال له: كيف تصنع في الإفقار؟ فقال: إنّي لأُفقِر البِكْرَ الضرَعَ والنابَ المُدْبِرَة. وقال له: كيف أنت عند القِرَى؟ قال: أُلْصِقُ والله يارسول الله بالناب الفانية والضرع التبِعَة. . . التبعة: مايتبع المال من الحقوق. منح: من المنحة وهي الناقة أو الشاة تُعَار للبنها ثمّ تُستردّ. القانع: السائل. المُعْتَرّ: الذي يتعرّض ولا يُفصح بالسؤال. في الطَّرُوقَة: أي في صاحب الطّروقة إذا استطرقك فَحْلاً. لا يُوزَعُ: لا يُمنع، أراد أنّه يُطْرِقُ الفحول كلّ من أراد من غير مُضايقة في ذلك. الإفقار: إعارة البعير للرّكوب أو الحمل، والمعنى التمكين من فِقَارَة الضرع الصغير الضعيف. الإلصاق بالناب: عرقبتها، والمعنى إلصاق السيف بساقها»**.

انظر: الزمخشريّ، **الفائق**، ج1، ص145.

(27) كان التيّار الفوضوي أوّل من تلقّف هذه الفكرة في سبعينيّات القرن الماضي قبل أن =

ولئن كانت هذه الفكرة تقدّم تعليلاً مقبولاً لاعتبار العرب الدخول في المَيْسِر من باب الحقّ المعلوم للمياسرين على العشيرة، فهي تقدّم كذلك تفسيراً مقبولاً لما يُوصف عادة بـ«**الكرم العربيّ**» المُبالَغ فيه، كما تمكّن من جِهة أخرى من القول أنّ المَيْسِر كان «**أحد القوانين الاجتماعيّة**» للمُجتمع الجاهليّ، ثمّ هي تفسّر أخيراً شدّة القسر الاجتماعيّ (بالمعنى السوسيولوجي الدوركهايمي)[28] الذي يتّصف به بوصفه إواليّة ضروريّة للاجتماع الجاهليّ؛ وهو ما يرقى بالمَيْسِر إلى مستوى «**الظاهرة الاجتماعيّة**» بالمعنى السوسيولوجي الدوركهايمي[29]. ومن هنا، فإنّ أيّ خروج عن المَيْسِر بما هو قانون اجتماعيّ (بعدم الدعوة إليه أو عدم المشاركة فيه أو تحقير أمره واستصغار الداخلين فيه أو رفض الانخراط في

= يطوّرها منظّرو تيّار الإيكولوجيا الاجتماعيّة وفلاسفة البيئة في التسعينيّات ويوظّفوها في سبيل الاستفادة من الدرس «**البدائي**» اللّاطبقيّ الرافض لكلّ أشكال التسلّط والهيمنة ومراجعة الموقف العدوانيّ للإنسان «**الحديث**» تجاه الطّبيعة، ومن ثمّة نقد الذهنيّة التراتبيّة والعلاقات الطبقيّة الداعمة لفكرة الهيمنة على العالم الطّبيعي، ونقد مُجتمع السوق المؤسس على حافز «**النموّ أو الموت**».

انظر مثلاً أعمال الفيلسوف الفوضويّ الأمريكي موراي بوكتشين (*Murray Bookchin*) وخاصّة مَقالَيْه اللذين أثّرا تأثيراً عميقاً في توجّهات الحركات الإيكولوجيّة لاحقاً، الأوّل بعنوان *Ecology and Revolutionary Thought* ونشر سنة 1964 والثاني بعنوان *The Forms of Freedom* ونشر سنة 1972، وقد أعيد نشرهما مع مقالات أخرى في:

Bookchin (Murray): *Post-Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1977.

وانظر أيضاً كتابه الهامّ في فلسفة البيئة:

Bookchin (Murray): *Ecology of Freedom*, Ceshire Books, San Francisco,1991.

(28) القسر الاجتماعيّ أو الإكراه الاجتماعيّ (*contrainte sociale*) بمعنى إكراه المُجتمع الأفراد على التقيّد بعدد من الآراء أو المسالك، وهو في عرف دوركهايم إحدى السمات المميّزة لجميع الوقائع الاجتماعيّة.

Cf. Durkheim (Emile): *De la division du travail social*, p.33.

وعلى هدي دوركهايم، ترى المدرسة الاجتماعيّة الفرنسية أنّ القسر الاجتماعيّ يتجلّى على المستوى الذاتيّ في الاحترام والمشاعر القسريّة، وأنّه يتجلّى موضوعيّاً في العقوبات المتنوّعة التي تترجم ردّ الجماعة على مُخالفات الأفراد. انظر: خليل أحمد خليل، **مفاتيح العلوم الانسانية**، ص59.

(29) تتميّز الظاهرة الاجتماعيّة علاوة عن القهريّة، بكليّتها وأسبقيّتها في الوجود على الأفراد. انظر: إيميل دوركهايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ص42.

سيرورته عموماً) هو بمثابة خرق للأسس الّتي يقوم عليها المُجتمع، ومن هنا تسليط أقسى العقوبات الاجتماعيّة (التحقير، النبْذ، المقاطعة، ...) على مرتكبه. ولعلّ هذا ما يبدو أنّ الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل قصده حين وصف استحياءه من عدم الدخول في المَيْسِر بوصفه عُرْفاً وحَقّاً، أي قانونا قبليّاً يساوي التفلّت منه إراقة ماء الوجه، وبالتالي فقدان كلّ هيبة وشرف [الطويل]:

وأَزْجُرُ فِيهَا قَبْلَ تَمٍّ ضَحَائِهَا مَنِيحَ القِدَاحِ والصَّرِيعَ المُجَبَّرَا

وإِنِّي لأَسْتَحْيِي وَفِي الحَقِّ مُسْتَحىً إِذَا جَاءَ بَاغِي العُرْفِ أَنْ أَتَعَذَّرَا[30]

ولعلّ ما يزيد في أهميّة المَيْسِر من الزاوية السوسيولوجيّة أنّه لم يكن إواليّة عُصْبَوِيَّة خاصّة تشتغل على مستوى بعض العشائر دون أخرى، بل هي فاشِيَةٌ في جميع قبائل العرب باديهم وحاضرهم. كما أنّه لم يكن إواليّة ضيّقة منحصرة في حدود الحيّز الداخلي لكلّ عشيرة أو قبيلة، بل إواليّة منفتحة على الأفق الشامل للمُجتمع القبليّ برمّته. فقد كان المَيْسِر، وإن كان لعبه يتمّ على مستوى كلّ عشيرة فحسب، لا يقتصر على إطعام مَحاويجها بل يتعدّاه إلى كلّ محتاج يحلّ ضيفاً وكلّ جائع لائذٍ من المَسْغَبة مهما كانت نسبته وأصله وفصله، فهو وإن كان إواليّة عشائريّة جوّانيّة (*endogène*) فإنّ انفتاحه على أفق المُجتمع الجاهليّ في كلّيته يجعل منه إواليّة برّانيّة شاملة (*exogène et totale*) حاضنة لمجموع العشائر، أي واحدة من الإواليّات الحافظة للاجتماع القبليّ العربيّ. وفي هذا المعنى يقول شاعر النبيّ حسّان بن ثابت مفتخراً بعِظَم قدور قومه في المَيْسِر مواساة لكلّ من يلجأ إليهم من الضيوف والموالي والجيران [المتقارب]:

أُولَئِكَ قَوْمِي فَإِنْ تَسْأَلِي كِرَامٌ إِذَا الضَّيْفُ يَوْماً أَلَمْ

عِظَامُ القُدُورِ لإِيسَارِهِم يَكُبُّونَ فِيهَا المُسِنَّ السَّنِمْ

يُوَاسُونَ مَوْلَاهُمُ فِي الغِنَى وَيَحْمُونَ جَارَهُمُ إِنْ ظُلِمْ[31]

---

(30) ديوان ابن مُقْبل، ص110.

(31) ديوان حسّان بن ثابت، ص136.

كما يقول أحد قادة وفد تميم على النبيّ (هو الزِّبْرِقان بن بَدْر على ما يبدو) مفتخراً بشمول مغانم المَيْسِر الناس جميعهم في القحط [البسيط]:

وَنُطْعِمُ النَّاسَ عِنْدَ القَحْطِ، كُلَّهُمُ   مِنَ السَّدِيفِ، إِذَا لَمْ يُؤْنَسِ القَزَعُ[32]

2.3.2 ـ الامتناع عن المَيْسِر: عار اجتماعيّ

يُعَدّ العار عند العرب الغابرة من أقسى العقوبات الّتي يمكن أن تلحق الأفراد والجماعات، وهو بهذا المعنى أحد أهمّ عناصر منظومة الإكراه الاجتماعيّ التي قام الشعر بوصفه «**الآلة الإعلاميّة**»[33] العربيّة وقتذاك بدور كبير في تكريسها. فكثيراً ما عاب شعراء الجاهليّة الممتنعَ عن الدخول في المَيْسِر عن بُخْل ولُؤْم وسمّوه «**البَرَم**»[34] وذمّوه في أشعارهم ونعتوه بخسيس الصفات كالنَّذالة والحقارة والخسّة والدناءة، مقابل مدح المُيَاسِرين[35]. ومن هذا الباب تأكيد دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ في رثاء أخيه عبد الله المقتول في يوم اللِّوَى (من أيّام العرب) أنّه لم يكن في حياته من الأَبْرَام [الطويل]:

وَإِنْ يَكُ عَبْدُ اللهِ خَلَّى مَكَانَهُ   فَمَا كَانَ وَقَّافاً وَلَا طَائِشَ اليَدِ

وَلَا بَرَماً إِذَا الرِّيَاحُ تَنَاوَحَتْ   بِرَطْبِ العِضَاهِ والضَّرِيعِ المُعَضَّدِ[36]

---

(32) **لسان العرب**، ج9، ص147، مادّة سدف. السَّدِيفُ: لَحم السنامِ، والقَزَعُ: السحابُ، أي نطعم الشحْم في المَحْل.

(33) Lammens: *Le berceau de l'Islam*, p. 291.

(34) في اللّسان (ج12، ص43، مادّة برم): «**البَرَم (بفتح الباء) هو الذي لا يدخل مع القوم في المَيْسِر ويأكل معهم لحمه**». وعند الخليل بن أحمد الفراهيدي (**كتاب العين**، مادّة برم) هو: «**الذي لا يُياسِرُ القومَ، ولا يدخل معهم في المَيْسِر، وجمعه: أبْرام**». ويشير الزمخشريّ (**الفائق**، ج2، ص386) إلى أنّ «**الأَبْرَام: الذين لا يدخلون في المَيْسِر وهم مُوسرون لبُخْلهم. الواحد: بَرَمٌ. كأنّه سُمّي بمصدر برم به إذا ضجر وغرض، لأنّهم كانوا يضجرون منه ومن فعله، أو بثمر الأراك وهو شيء لا طَعْم له من حلاوة ولا حُموضة ولا معنى له**».

(35) وهو ما تواصل في الشعر العربيّ إلى العصر العبّاسي ممّا يثبت رسوخ تلك المعاني إلى عهد متأخّر نسبيّاً.

(36) **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص65.

وهو نفس ما أشار إليه الشاعر المُخَضرم ضِرَار الفِهْرِيّ [ت 13 هـ] في رثائه أبا الحكم بن هشام (أبو جَهْل حسب الموروث الإسلاميّ) [الطويل]:

فَبَلِّغْ قُرَيْشاً أَنَّ خَيْرَ نَدِيِّهَا وَأَكْرَمَ مَنْ يَمْشِي بِسَاقٍ عَلَى قَدَمْ
ثَوَى يَوْمَ بَدْرٍ رَهْنَ خَوْصَاءَ رَهْنُهَا كَرِيمِ المَسَاعِي غَيْرِ وَغْدٍ وَلَا بَرَمْ
فَآلَيْتُ لَا تَنْفَكُّ عَيْنِي بِعَبْرَةٍ عَلَى هَالِكٍ بَعْدَ الرَّئِيسِ أَبِي الحَكَمْ[37]

وهو أيضاً ما أشارت إليه الخنساء في رثاء كُوزِ ابن أخيها صَخْر [الطويل]:

فَنِعْمَ الفَتَى تَعْشُو إِلَى ضَوْءِ نَارِهِ كُوَيْزُ بْنُ صَخْرٍ لَيْلَةَ الريحِ وَالظُّلَمْ
إِذَا البَازِلُ الكَوْمَاءُ لَاذَتْ بِرَفْلِهَا وَلَاذَتْ لِوَاذاً بِالمُدَرِّينَ بِالسَّلَمْ
وَقَدْ حَالَ خَيْرٌ مِنْ أُنَاسٍ وَرِفْدُهُمْ بِكَفَّيْ غُلَامٍ لَا ضَنِينٍ وَلَا بَرَمْ[38]

فالبَرَم هو النقيض الموضوعي للياسر الكريم الجواد، وهي الصورة التي تردّدت كثيراً في الشعر الجاهليّ. ومن هذا الباب قول زياد بن حَمَل العَدَوِيّ في قومه [البسيط]:

وَالمُطْعِمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَآمِيَّةٌ وَبَاكَرَ الحَيَّ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمُ
كَمْ فِيهِمُ مِنْ فَتًى حُلْوٍ شَمَائِلُهُ جَمِّ الرَّمَادِ إِذَا مَا أَخْمَدَ البَرَمُ
كَأَنَّ أَصْحَابَهُ بِالقَفْرِ يُمْطِرُهُمْ مِنْ مُسْتَحِيرٍ غَزِيرٍ صَوْبُهُ دِيَمُ[39]

وهو ما يتكرّر عند مُتَمِّم بن نُوَيْرَة اليَرْبُوعيّ حين ينفي تلك الصفة عن أخيه [الطويل] :

وَلَا بَرَماً تُهْدِي النِّسَاءُ لِعِرْسِهِ إِذَا القَشْعُ مِنْ بَرْدِ الشِّتَاءِ تَقَعْقَعَا[40]

---

(37) **سيرة ابن هشام**، ج3، ص294.
(38) **ديوان الخنساء**، ص98.
(39) المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمّام**، م2، ج4، ص1392. الصرمة: القطعة من السحاب والجمع صِرَم، الصُرّاد: غيم رقيق لا ماء فيه.
(40) **منتهى الطّلب**، م6، ص381.

وقول لَبِيد بن ربيعة العامريّ في أخيه أرْبد مبرزاً فضله في المَيْسِر حين يختبىء الأَبْرَام في حجراتهم [الوافر]:

يُـفَـضِّـلُـهُ شِـتَـاءَ الـنَّـاسِ مَـجْـدٌ إِذَا قُـصِـرَ الـسُّـتُـورُ عَـنِ الـبِـرَامِ[41]

وكما سمّت العرب الممتنع عن المَيْسِر لُؤماً وبُخْلاً «البَرَم»، سمّته أيضاً «**الحَصُور**»[42]، والحصور حسب تعريف الزمخشريّ هو «**الذي لا يقرب النساء حَصْراً لنفسه أي مَنْعاً لها من الشهوات، وقيل هو الذي لا يدخل مع القوم في المَيْسِر**»[43]، وكذلك سمّته «**المِعْزَال**» بسبب «**اعتزاله المَيْسِر لؤماً**»[44]. إلّا أنّ أبا عليّ المرزوقيّ يرى أنّ المِعْزَال في الأصل هو الجبان الذي يعتزل الحرب ووُصِفَ به البَرَم قياساً، ويستشهد في هذا الخصوص ببيت للشّاعر الجاهليّ حِجْر ابن خالد يوصي فيه زوجته بعدم الارتباط بَعْده بعاجز بَرَمٍ غير كريم [الكامل]:

وَإِذَا هَـلَـكْـتُ فَـلَا تُـرِيـدِي عَـاجِـزاً غَـسّـاً وَلَا بَـرَمـاً وَلَا مِـعْـزَالاَ[45]

ومن تسميات العرب للبَرَم أيضاً «**المُجْمِدُ والجَمَادُ.. لبخله بما يلزمه من الحقّ**»[46] وفي ذلك تشبيه له بالناقة الجَمَاد وهي التي لا دَرَّ بها، وبالسَّنة الجَمَاد وهي التي لا مطر فيها، بل وبالصَّخرة الجَمَاد أي الصَّلدة[47] بما يجعله أدنى

---

(41) **ديوان لبيد**، ص259.

(42) السهيلي، **الروض الأُنُف**، ج2، ص162.

(43) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص253.

(44) **لسان العرب**، ج11، ص443 (مادّة عزل).

(45) ويفسّر المرزوقيّ هذا البيت بقوله (**شرح حماسة أبي تمّام**، م1، ج1، ص118): «**الغسُّ: الضعيف. والبَرَم: الذي لا يدخل مع القوم في المَيْسِر لضيق صدره وتبرّمه بما يُلتَزَم في مثله. والمعزال: الذي لا يحمل السلاح، ويتناهى اعتزاله ورفضه إيّاه**». وقد يكون **المعزال أيضاً من يعتزل النساء**، فقد جاء في الحديث أنّ ناساً سألوا النبيّ عن العَزْل «**فقال رسول الله ﷺ: ذَلِكَ الوَأْدُ الخَفِيُّ**» (**رواه مسلم وابن ماجه وأبو داود والترمذيّ والنسائيّ، انظر: تفسير ابن كثير**، ج4، ص478). وواضح أنّ وصف شعراء الجاهليّة **البَرَم** بالحَصُور والمعزال، وهما لفظان يحيلان على الجنس، لم يكن لمجرّد الاستنقاص من رجولته حضّاً له على الدخول في المَيْسِر، بل لأنّ للّفظين المذكورين معانيَ أُخرى تختصّ بالعلاقة بين المَيْسِر والجنس، وهو ما سنتناوله لاحقاً.

(46) **لسان العرب**، ج3، صص129-131 (مادّة جمد).

(47) نفسه.

مرتبة من الحيوان؛ وهو بهذه الصفة عَقِيمٌ لا خير فيه ولا رجاء منه لخصبٍ أو عطاءٍ، وهو بذلك أيضاً النقيض الموضوعيّ لـ«**الحَمَاد**»[48] على ما يقول أهل اللّغة، أي النقيض الموضوعي للياسر. وقد وصفت الخنساء أخاها بما يبعد عنه صفتي الجمود والجدب في قولها [الطويل]:

فَتَى السِّنِّ كَهْلُ الحِلْمِ لَا مُتَسَرِّعٌ وَلَا جَامِدٌ جَعْدُ اليَدَيْنِ جَدِيبُ[49]

وفي الجملة، فقد حاز البَرَم كلّ صفات الدونيّة عند الجاهليّين حتّى وصفوه باللُّؤم والبُخل والضَّعَة والخِسَّة وضربوا به الأمثال فقالوا «**أَلْأَمُ مِنْ بَرَمٍ**»[50]، وترفّعوا عن ممارسة الجِزارة وغشيان أندية المَيْسِر لأكل اللّحم دون المشاركة فيه، فقال شاعرهم [الرجز]:

لَسْتُ بِرَاعِي إِبِلٍ وَلَا غَنَمْ وَلَا بِجَزَّارٍ عَلَى ظَهْرِ وَضَمْ[51]

ومثله قول الشاعر المُخَضْرَم عبد الله بن الزِّبَعْرَى القُرَشيّ (ت 15 هـ) [المتقارب]:

وَفِتْيَانِ صِدْقٍ حِسَانِ الوُجُو هِ لَا يَجِدُونَ لِشَيْءٍ أَلَمْ

مِنَ آلِ المُغِيرَةِ لَا يَشْهَدُو نَ عِنْدَ المَجَازِرِ لَحْمَ الوَضَمْ[52]

وإذا كان الشعر يقرن أحياناً الافتخار بالكرم بتأكيد الابتعاد عن صفات البَرَم[53]، فإنّ الخطابة أكّدت أيضاً هذه المعاني، ومن هذا الباب ما جاء في

---

(48) **لسان العرب**، ج3، صص129-131 (مادّة جمد).

(49) **ديوان الخنساء**، ص23.

(50) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص252.

(51) **لسان العرب**، ج12، ص640 (مادّة وضم).

(52) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص77.

(53) وقد تواصلت الإشارة إلى هذا المعنى في الشعر العربيّ إلى فترة متأخّرة حتّى إنّنا نجده عند الشاعر العبّاسي الشريف الرضِيّ [ت 359 هـ] وهو يصف أجداده من آل بيت النبيّ بأنّهم كرماء يقتلون القحط بسهام كرمهم حين يجفّ الكلأ من السَّغَب حتّى يخاف تساقط شعر رؤوس الناس ولحاهم ويضطرّون إلى المَيْسِر في وقت يهرب فيه الأَبْرَام معتزلين التجمّعات القبليّة الشتويّة [البسيط]:

وَأَصْبَحَ البَرْقُ يُخْفِي حُرَّ صَفْحَتِهِ عَنِ المَرَابِعِ، أَوْ يَبْرَا مِنَ الدِّيَمِ =

خطبة جُهَيْش بن أَوْس النَّخَعِي حين قدم على النبيّ فى وفد قومه حيث «**قال: يا نبيّ الله إِنّا حَيٌّ من مَذْحِج، عُباب سالِفها ولُباب شرفها، كرام غير أبْرام، نُجباء غير دُحَّض الأقدام... فقال النبيّ ﷺ: اللّهمُ بارِكْ على مَذْحِج، وعلى أرض مَذْحِج، حَيٌّ حُشَّدٌ رُفَّدٌ زُهَّرٌ**»[54].

ومنه أيضاً خبر عمرو بن مَعْدِي كَرِب حين «**قال لِعُمَر: أَأَبْرَامٌ بَنُو المُغِيرة؟ قال: ولِمَ؟ قال: نزلْتُ فيهم فما قَرَوْني غيرَ قَوْس وثَوْر وكعب، فقال عمر: إنّ في ذلك لشبعاً**»[55].

وفي المقابل افتخر الشعراء بأيسارهم، ومدحوا كلّ ياسر وأسبغوا عليه أحسن النعوت، فهو «**فتى صِدْقٍ**» و«**ياسرُ صِدْقٍ**»، وهو «**سَرِيٌّ**»[56] و«**مشّاءٌ بأقدحه**»[57]، وهو أيضاً «**آفة جُزُرٍ**» و«**فالج**»[58] و«**كريم**» و«**بُهْلُولٌ**»[59] و«**سَمْحٌ**»

=

وَأَجْـدَبَ الـقَـوْمُ وَاضْـطُـرَّتْ أَكُـفُّـهُـمُ ... وَإِنْ تَـطَـهَّـرْنَ مِـنْ إِثْـمٍ، إِلَـى الـزَّلَـمِ

وَقَـلَّ عِـنْـدَ كِـرَامِ الـحَـيِّ نَـائِـلُـهُـمْ ... حَـتَّـى جَـلَا يَـوْمَ نَـحْـرٍ مَـنْـزِلُ الـبَـرَمِ

وَكُـلُّ سَـائِـمَـةٍ بَـاتَـتْ تُـمَـسِّـحُـهَـا ... كَفُّ المُسِيمِ غَدَتْ لَحْماً عَلَى وَضَمِ

وَصَـوَّحَ الـنَّـبْـتُ حَـتَّـى كَـادَ مِـنْ سَـغَـبٍ ... فِـيـهِـمْ يُـصَـوِّحُ نَـبْـتُ الـهَـامِ وَاللِّـمَـمِ

كَـانُـوا الـسَّـحَـائِـبَ تَـرْمِـي مِـنْ كَـنَـائِـنِـهَـا ... مَـقَـاتِـلَ الـمَـحْـلِ كَـالـمُـثْـعَـنْـجِـرِ الـرَّذِمِ

(54) الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص385.

(55) ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص121. القَوْس: ما يبقى في الجُلّة من التمْر. الثورُ: قطعة عظيمة من الأقِط. الكعب: قطعة من السمْن.

(56) قال الأسود بن يَعْفُر النهشليّ التميميّ (ت 23 ق.هـ) [الطويل]:

فَلَـنْ تَـعْـدَمِـي مِـنَّـا الـسُّـرَاةَ ذَوِي الـنُّـهَـى ... إِذَا قَـحَـطَـتْ، وَالـزَّاجِـرِيـنَ الـمَـغَـالِـقَـا

(57) يقول النابِغَة الذبْيَانِيّ يرثي أخاه [البسيط]:

سَـهْـلُ الـخَـلِـيـقَـةِ مَـشَّـاءٌ بِـأَقْـدُحِـهِ ... إِلَـى ذَوَاتِ الـذُّرَى، حَـمَّـالُ أَثْـقَـالِ

انظر: المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمّام**، م1، ج1، ص304.

(58) «**الفالج: الياسر الفائز**». انظر: ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج3، ص468. وفي اللّغة السرْيَانِيَّة الفعل (فلج) بمعنى قسّم/فرّق/وزّع، واسم الفاعل منه (فلوجا) و (مفلجنا) بمعنى مقسّم/منصف، والمصدر (فلجا). انظر: **قاموس** *Costaz* السُّرْيَانِي العَرَبِيّ، ص276.

(59) بمعنى «**حَيِيّ كريم، والجمع: بَهَالِيلُ، سُمّوا بذلك لأنّهم يَتَبَهَّلونَ بالعَطاء تَبَهّلَ الغُيُوثِ بالمطر، وهو تفجّرُها به**» (الفراهيدي، **العين**، مادة بهل).

و«أبيض» و«صَلْتٌ»[60] و«أَرْيَحِيّ»[61]، و«أخو شتوات»[62] و«قاتل شتوات»[63] و«هضومٌ»[64]، وهو يشبّه بـ«الرَّبيع» و«النَّجم» و«الغيث»[65].

ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر[66] قول طَرَفَة بن العبد يفتخر بقومه [الرمل]:

---

(60) تجمع على مصاليت، و«الصلْتُ: الجَبِينُ الوَاضِحُ... والصَّلْتُ: الرجُلُ الماضي في الحَوائِج». انظر: الزَّبِيدِيّ، تاج العروس، مادّة (صلت).

(61) «الأَرْيَحِيّ: الرجل الواسع الخُلق النشيط إلى المعروف يرتاح لما طلبت ويَرَاحُ قلبه سُروراً، والأَرْيَحِيّ: الذي يرتاح للندى» (الزمخشريّ، الفائق، ج2، ص385).

(62) يقول الشاعر الجاهليّ كعب بن سعد الغَنَوِيّ (ت 5 ق.هـ) في رثاء أخيه أبي المِغْوَار [الطويل]:

أَخُـو شَـتَـوَاتٍ يَـعْـلَـمُ الـضَّـيْـفُ أَنَّـهُ ... سَـيُـكْـثِـرُ مَـا فِـي قِـدْرِهِ وَيَـطِـيـبُ

....

كَـأَنَّ أَبَـا الـمِـغْـوارِ لَـمْ يُـوفِ مَـرْقِـبـاً ... إِذَا مَـا رَبَـا الـقَـومَ الـغُـزَاةَ رَقِـيـبُ

وَلَـم يَـدْعُ فِـتْـيَـانـاً كِـرَامـاً لِـمَـيْـسِـرٍ ... إِذَا اِشْـتَـدَّ مِـنْ رِيـحِ الـشِّـتَـاءِ هُـبُـوبُ

انظر: جمهرة أشعار العرب، ص133-135.

(63) جاء في المثل: «هُوَ قَاتِلُ الشَّتَوَاتِ» أي المطعم في الشَّتوات وهي السِّنُون المجدبة. انظر: الميدانيّ، مجمع الأمثال، ج2، ص179.

(64) الهضوم: المنفق عن طيب نفس. وفي اللّسان (ج12، ص613، مادّة هضم): «هَضَمَ له من حقّه يَهْضِمُ هَضْماً: تركَ له منه شيئاً عن طِيبةِ نَفْسٍ... والهَضَّامُ: المُنْفِقُ لِمالِه، وهو الهَضُوم أيضاً، والجمع هُضُمٌ؛ قال زياد بن مُنْقِذ [البسيط]:

يَـاحَـبَّـذَا، حِـيـنَ تُـمْـسِـي الـرِّيـحُ بَـارِدَةً، ... وَادِي أُشَـيٍّ وَفِـتْـيَـانٌ بِـهِ هُـضُـمُ

ويدٌ هَضومٌ: تَجُود بما لدَيْها تُلْقِيه فما تُبْقِيه، والجمع كالجمع؛ قال الأَعْشَى [المتقارب]:

فَـأَمَّـا إِذَا قَـعَـدُوا فِـي الـنَّـدِيِّ، ... فَـأَحْـلَامُ عَـادٍ وأَيْـدٍ هُـضُـمْ».

(65) الاستشهادات الشعريّة مبثوبة في ثنايا البحث، ولم نَرَ فائدة في تكرارها هنا.

(66) الشعر الجاهليّ حافل بذكر المَيْسِر بوصفه مَنْقَبة، وجمع ما قيل فيه أمر مهمّ لتحليل أوفى لمؤسّسة المَيْسِر (انظر ما أمكن لنا جمعه في هذا الخصوص في الملحق). على أنّه تجدر الإشارة هنا إلى أن الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل (ت حوالى 37 هـ) يعدّ أكثر شعراء الجاهليّة ذكراً للمَيْسِر وتغنّياً به ووصفاً لقِداحه، حتّى ضُرِب به المثل في الفوز فقيل: «مِثْلُ قِدْحِ ابْنِ مُقْبِلٍ». ويورد أبو هلال العسكريّ تعليقاً على هذا المثل (جمهرة الأمثال، ج2، ص120): «لمّا هزم الحَجّاج ابن الأشعث كتب إليه عبد الملك: أمّا بعد فما لك عندي مثلُ إلاّ قِدح ابن مُقبل، فكتب الحَجّاج إلى قُتَيْبَة بن مُسْلِم =

نَحْنُ فِي المَشْتَاةِ، نَدْعُو الجَفَلَى، لَا تَرَى الآدِبَ فِينَا يَنْتَقِرْ

حِينَ قَالَ النَّاسُ، فِي مَجْلِسِهِمْ: أَقُتَارٌ ذَاكَ أَمْ رِيحُ قُطُرْ؟

بِجِفَانٍ، تَعْتَرِي نَادِيَنَا، مِنْ سَدِيفٍ، حِينَ هَاجَ الصِّنَّبِرْ

كَالجَوَابِي، لَا تَنِي مُتْرَعَةً، لِقِرَى الأَضْيَافِ أَوْ لِلْمُحْتَضِرْ

ثُمَّ لَا يُخْزَنُ فِينَا لَحْمُهَا، إِنَّمَا يُخْزَنُ لَحْمُ المُدَّخِرْ

وَلَقَدْ تَعْلَمُ بَكْرٌ أَنَّنَا آفَةُ الجُزْرِ، مَسَامِيحٌ، يُسُرْ

وهُمُ أَيْسَارُ لُقْمَانَ إِذَا أَغْلَتِ الشَّتْوَةُ أَبْدَاءَ الجُزُرْ

لَا يُلِحُّونَ عَلَى غَارِمِهِمْ وَعَلَى الأَيْسَارِ تَيْسِيرُ العَسِرْ[67]

وقول أخته الخِرْنِق بنت بدر (ت نحو 50 ق. هـ) في قومها أيضاً [الكامل]:

لَا يَبْعُدَنْ قَوْمِي الَّذِينَ هُمُ سُمُّ العُدَاةِ وَآفَةُ الجُزْرِ

= الباهليّ أنّ ابن مُقْبل من أهلك، وقد كتب إليّ أمير المؤمنين بيتاً، فعرّفني خبر قِدْحه. فكتب إليه قُتَيْبَة أنّه فاز تسعين مرّة لم يخب فيها مرّة واحدة». ويقول المرزوقيّ (الأمالي، ص71): «وكان قِدْح ابن مُقْبِل فوّازاً معروفاً بذلك، قد أجاد نعته في شعره وكرّر ذكره، وكانت العرب تستأجره وتستعيره وتتيمّن به».

وفي قِدْح ابن مُقْبِل، يقول الشاعر صفيّ الدين الحِلّي (677-750هـ) (الديوان، ص8) [الطويل]:

وَمَا زِلْتُ فِيهِمْ مِثْلَ قِدْحِ ابنِ مُقْبِلِ بِتِسْعِينَ أَمْسَى فَائِزاً غَيْرَ خَائِبِ

كما يقول الكُمَيْت بن زَيْد الأَسْدِيّ (الديوان، ص348) [الطويل]:

خَرَجْتَ خُرُوجَ القِدْحِ قِدْحِ ابنَ مُقْبِلِ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ تِلْكَ النَّوَابِحِ وَالمُشْلِي

المُشْلِي: الداعي الكلْبَ، وأشْلَيْتُ الكلب: دَعَوْتُهُ.

(67) ديوان طرفة بن العبد، ص55. المشتاة: الشتاء. ندعو الجَفَلَى: أي نعمّ بدعوتنا إلى الطّعام ولا نخصّ أحداً، وضدّ الجَفَلَى النَّقَرَى وهي أن يخصّ الآدب، أي الداعي إلى الطّعام، لا أن يعمّ. القتار: رائحة اللّحم المشويّ. القطر: العود يُتبّخر به. جِفان: قِصاع. تعتري: تأتي. السَّديف: قطع السنام. الصِّنَّبْر: البرد الشديد. الجوابي: أحواض الماء. لا تني: لا تفتر. المحتضر: النازل على الماء. يخزن: يتغيّر. المدّخر: الذي يدّخر اللّحم ويخزنه.

النَّازِلُونَ بِكُلِّ مُعْتَرَكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الأُزْرِ
الضَّارِبُونَ بِحَوْمَةٍ نُزِلَتْ وَالطَّاعِنُونَ بِأَذْرُعٍ شُعْرِ
وَالخَالِطُونَ نَحِيتَهُمْ بِنُضَارِهِمْ وَذَوِي الغِنَى مِنْهُمْ بِذِي الفَقْرِ[68]

وقول عُرْوَة بن الوَرْد العَبْسِيّ (ت 30 ق.هـ) في ذمّ من ينتسب بهتاناً إلى الصَّعْلكة والحال أنّه ممّن يألف مجازر المَيْسِر ويأكل من لحومها [الطويل]:

لَحَى اللهُ صُعْلُوكاً إذَا جَنَّ لَيْلُهُ مُصَافِي المُشَاشِ آلِفاً كُلَّ مَجْزَرِ
يَعُدُّ الغِنَى مِنْ دَهْرِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ أَصَابَ قِرَاهَا مِنْ صَدِيقٍ مُيَسِّرِ[69]

وقول الأَعْشَى (ت 7 هـ) في الفخر بقومه [السريع]:

المُطْعِمُو اللَّحْمِ، إذَا مَا شَتَوْا، وَالجَاعِلُو القُوتِ عَلَى اليَاسِرِ
مِنْ كُلِّ كَوْمَاءَ سَحُوفٍ، إذَا جَفَّتْ مِنَ اللَّحْمِ مُدَى الجَازِرِ
وَالشَّافِعُونَ الجُوعَ عَنْ جَارِهِمْ حَتَّى يُرَى كَالغُصْنِ النَّاضِرِ[70]

وهو نفس المعنى عند الشاعر الجاهليّ خِدَاش بن زُهَيْر العَامِرِيّ (ت 6 هـ) يصفُ لعب قومه المَيْسِر وشربهم الخمر في جدب الشتاء حين تعزف فُحول الإبل عن الضِّراب [الطويل]:

إذَا مَا الثُرَيَّا أَشْرَفَتْ فِي قَتَامِهَا فُوَيْقَ رُؤُوسِ النَّاسِ كَالرُّفْقَةِ السَّفْرِ
وَأَرْدَفَتِ الجَوْزاءُ يَبْرُقُ نَظْمُهَا كَلَوْنِ الصِّوَارِ في مَرَاتِعِهِ الزُّهْرِ
إذَا أَمْسَتِ الشِّعْرَى اِسْتَقَلَّ شُعَاعُهَا عَلَى طُلْسَةٍ مِنْ قُرِّ أَيَّامِهَا الغُبْرِ
وَبادَرَتِ الشَّوْلُ الكَنِيفَ وَفَحْلُهَا قَلِيلُ الضِّرَابِ حِينَ يُرْسَلُ وَالهَدْرِ

(68) **ديوان الخِرْنِق بنت بدر**، ص20. النَّحيت: الدخيل في القوم، النضار: الخالص النسب. وتقصد الشاعرة أنّ قومها كرام لم يميّزوا الدخيل عن الأصيل ولا الغنيّ عن الفقير، فنال الدخيل ما عند الأصيل، وشارك الفقير ذا الغنى في ماله.

(69) **ديوانا عروة بن الورد والسموأل**، ص37.

(70) **ديوان الأعشى**، ص145.

أَلَمْ تَعْلَمِي وَالعِلْمُ يَنْفَعُ أَهْلَهُ ... وَلَيْسَ الَّذِي يَدْرِي كَآخَرَ لَا يَدْرِي

بِأَنَّا عَلَى سَرَّائِنَا غَيْرُ جُهَّلٍ ... وَأَنَّا عَلَى ضَرَّائِنَا مِنْ ذَوِي الصَّبْرِ

وَأَنَّ سَرَاةَ الحَيِّ عَمْرِو بنِ عَامِرٍ ... مَقَارِ مَطَاعِيمٌ إِذَا ضُنَّ بِالقَطْرِ

تَرَى حِينَ تَأْتِيهِمُ قِبَاباً وَمَيْسِراً ... وَأَخْبِيَةً مِنْ مُسْتَجِيرٍ وَمِنْ تَجْرِ[71]

وهكذا يتّضح أنّ الشعر العربيّ الجاهليّ قد ساهم بدور كبير في ترسيخ مؤسّسة المَيْسِر وما يحفّ بها من أخلاقيّات وطُقوس بوصفها أحد العناصر الفاعلة الّتي يقوم عليها المُجتمع العربيّ الغابر، إذ كانت أخبارُ مجالس المَيْسِر «**تسير بذكْرها الركبان ويَسمُرُ بترداِدها الشيوخ والوِلْدان**»[72].

ولعلّ هذه الأهميّة تتجلّى أكثر إذا علمنا مقدار ما احتوته اللّغة العربيّة من اصطلاحات ومفاهيم متعلّقة بالمَيْسِر أو مرتبطة به[73] حتّى لنجد أنّ النبيّ العربيّ نفسه يصف المسلم الحقّ بأنّه «**كَاليَاسِرِ الفَالِجِ**» أي الياسر الغالب في قِمَاره[74].

(71) **منتهى الطّلب**، م8، ص365. والصوار هو الثور الوحشي.

(72) عبد الملك مرتاض، **السبع المعلّقات**، ص53.

(73) انظر ثبتاً بالمصطلحات الّتي أمكن لنا جمعها في الملحق الخاصّ آخر البحث.

(74) عن عليّ بن أبي طالب أنّ النبيّ قال: «**إنّ المسلم ما لم يَغْشَ دَناءَةً يَخْشَعُ لها إذا ذُكِرَتْ وتُغْرِي به لِئامَ الناس كالياسِرِ الفالِجِ**» (انظر: ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج5، ص295). إلّا أنّ معظم المصادر الأخرى تثبته كأثر عن عليّ بن أبي طالب في خطبة له معروفة (انظر مثلاً: **التذكرة الحمدونيّة**، ج1، ص63.

الفصل الثانـــي

المَيْسِر طقس سحريّ من طُقُوس الاستمطار

«اللَّهُ نَاسِخُ الأَزْمَانِ، كَانَتْ فِي الجَاهِلِيَّةِ سُمَرٌ بُحٌّ، يُنْفَى عَنِ الرَّجُلِ بِهَا الشُّحُّ، يَيْسِرُ بهَا المَحْضُ القَحُّ، وَالمَطَرُ وَابِلٌ يَسُحُّ، تُهْلَكُ بِهَا الرَّوْحُ الرُّحُّ، فَدَحَّهَا مِنْ أَمْرِ اللّهِ مَا يَدُحُّ، وَأَزَالَ الإِسْلامُ تِلْكَ المَطَرَاتِ».

أبو العلاء المعرّي(*)

1 ـ المَيْسِر طقس استمطاريّ

إنّ الحديث عن المَيْسِر من حيث كونه ضرورة وواجباً «**في الشتوة وضيق الوقت وكَلَبِ البرد على الفقراء**» و «**في أيّام الجدب والقحط**» دون غيرها من فترات السنة، يغري بافتراض أنّه ربّما كان طقساً دينيّاً للاستمطار[1] وطلب الغيث من الآلهة، وهو ما فيه مصلحة الجماعة، غنيّها وفقيرها. وقد كان الحافز على هذه الفرضيّة ثلاثة أمور، أوّلها أنّ المَيْسِر يعتمد نحر نُوق على الأنصاب التي قد

(*) الفصول والغايات، ص126: «السُمر البُحّ: القِداح، كانت توصف بذلك لأصواتها؛ والرَّوْحُ: الإبل التي فيها رَوَحٌ وهو تباعُد ما بين الرجلين. والرُحُّ: الإبل التي فيها رحج وهو انبساط في الخفّ... والدحّ: مثل الدعّ وهو الدفع، والمطرات: جمع مطرةٍ وهي العادة».

(1) يبدو أنّ المصادر العربيّة تميّز جليّاً بين «الاستمطار» بوصفه طقساً جاهليّاً و«الاستسقاء» الإسلامي، وقد تابعناها في ذلك.

تكون قُبور أسلاف، وهو ما يمكن أن يُدخل المَيْسِر في باب الاستمطار بالعِظام على ما كان شائعاً في المنطقة العربيّة قديماً وخاصّة عند قُدماء العبرانيّين[2]، والثاني وجود نوع من الاستقسام في المَيْسِر من حيث اعتماده على الحظّ في إسناد أنصباء الجَزُور لمستحقّيها واعتقاد هؤلاء الجازم أنّ الآلهة هي المحدّدة لتلك الحظوظ، وهو ما يذكّر بطقس الاستقسام بالترَافِيم الشبيهة بالأَزْلَام الذي كان شائعاً عند الكنعانيّين ومن بعدهم العبرانيّون واستخدامه في الاستمطار وقت الجدب اعتماداً على حسابات خاصّة بالنجوم[3]. فقد جاء في التوراة النهي عن ذلك بشدّة والتوجّه إلى الله مباشرة في طلب المطر: **﴿اطْلُبُوا مِنَ الرَّبِّ المَطَرَ فِي أَوَانِ المَطَرِ المُتَأَخِّرِ فَيَصْنَعُ الرَّبُّ بُرُوقاً وَيُعْطِيهِمْ مَطَرَ الوَبْلِ. لِكُلِّ إِنْسَانٍ عُشْباً فِي الحَقْلِ. لأَنَّ التَرَافِيمَ قَدْ تَكَلَّمُوا بِالبَاطِلِ وَالعَرَّافُونَ رَأَوْا الكَذِبَ وَأَخْبَرُوا بِأَحْلَامٍ كَذِبٍ﴾** (زكريّا 10: 1-2). أمّا الثالث فهو اعتماد المَيْسِر ضرب مبدإ الحياة (نحر النوق) في سبيل تعزيزه (الحفاظ على البشر) ومحاربة نقص الأقوات بالإنقاص منها، وهو ما يتّفق مع تعريف التضْحِيَة بكونها «**فعلا طقسيّاً، بوصفه تدميراً لشيء حيّ أو يعتقد أنّه يحتوي الحياة، يظنّ القائمون به أنّه يؤثّر في القوى الغيبيّة إمّا اتّقاء لغضبها أو انتقامها، أو لاسترضائها، أو التودّد إليها، والدخول في تواصل معها، بل وحتّى التوحّد بها**»[4]، وهو ما يعني أنّ المَيْسِر طقس قُربانيّ للآلهة بغرض رفع شرور وطلب منافع[5].

---

(2) فريزر، أدونيس، ص23. وقد سبقت الإشارة إلى نحر العرب مطاياهم على قبور عظمائهم التي كانت تُحمى بإقامة أنصاب عليها، ومعروف أنّ الأنصاب كانت تلطّخ بدماء الأضاحي كما يشير إلى ذلك القُرآن نفسه.

(3) سبقت الإشارة إلى علاقة **الترَافِيم** بالنجوم، وهذا شبيه بالاستقسام بأزلام المَيْسِر في أوقات مضبوطة تحدّدها النجوم (**الأنواء**).

(4) Loisy (Alfred): *Essai historique sur le Sacrifice*, Nourry, Paris, 1920, p. 5.

(5) هذا في الحقيقة أحد أبعاد التضْحِيَة فحسب، ونحن نتبنّى من هذه الرؤية ما يخدم طرحنا من كون الأُضحية في أحد أبعادها طلباً لرفع شرّ، ولا نتبنّى الرؤية الوظيفيّة ذات المنحى الاقتصادويّ لبعض الأَنَاسين كتايلور (*Taylor*) ومالينوفسكي (*Malinowski*) التي تجعل التضْحِيَة هِبة إنسانيّة موجّهة نحو الآلهة بغرض حفزها على ردّ الفعل بالمثل (فهي تجارة بمعنى من المعاني)، كما نبتعد أيضاً عن رؤية المدرسة التطوّريّة في الإناسة الدينيّة المشوبة بتفسيرات نفسيّة والتي تجعل الخوف من الغيب والمجهول في أصل التضْحِيَة كما =

فإذا ما كانت التَرَافِيم الكَنْعانيّة مستخدمة في الاستمطار استخدامها في العِرافة، جاز لنا افتراض أن تكون الأَزْلَام العربيّة على مثالها. ويعزّز هذا الافتراض انتشار الاستمطار بالعِظام في المنطقة العربيّة القديمة على غِرار ما هو موجود في المَيْسِر المُقام أيضاً على الأنصاب التي كان بعضها قبور أسلاف أو زعماء كبار. وإذا ما كانت التضْحِيَة في المَيْسِر تتّخذ صورة هِبة طقسيّة للقوى الغيبيّة، فإنّ تلك الهِبة في وقت الجدب ونقص الأقوات لا يمكن أن تكون بغرض شكر تلك القوى ما دامت هي مانعة القطر وسبب نقص الأقوات. ومن هنا، فإنّه لا مندوحة من اعتبار التضْحِيَة بالنوق وقت الشدّة إنّما كانت بهدف التأثير في تلك القوى الغيبيّة، إمّا لتحييد وسائل فعلها أو لاستغلالها عبر فعل التضْحِيَة نفسه. وقد كان طلب رضى الآلهة في سبيل المطر من أهمّ ما يسعى إليه العرب[6]، وهذا ما عبّر عنه أبو طالب عمّ النبيّ في معرض تهديده باللّحاق بالحبشة لاسترداد ابنه جعفر واستنكاره اتّباع من كان يعيب «**اللاّت**» ربّة المطر أي ابن أخيه النبيّ محمّد [المُتقارب]:

= عند وليم روبرتسون سميث (*William Robertson Smith*) الذي ستضلّل رؤيته كلاًّ من إميل دوركهايم (*Durkheim*) وسيغموند فرويد (*Freud*) على حدّ تعبير الأنّاس إيفنز بريتشارد (*Britchard*)، فهاتان الرؤيتان قاصرتان عن الإحاطة بكلّ جوانب مسألة التضْحِيَة وأبعادها.

Cf. Smith (William Robertson): *Lectures on the Religions of the Semites: the Fundamental Institutions*, Meridian Books, New York, USA, 1956.

& Cf.Freud (Sigmund): *Totem et Tabou*, traduction française par: S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1965.

انظر نقداً لرؤى المدرسة الوظيفيّة المشوبة بالنزعتين الاقتصادويّة والنفساويّة لمسألة التضْحِيَة عند:

Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*,op. cit., pp. 16-20.

وانظر نقداً للمدرسة التطوّريّة في الإناسة الدينيّة في: بريتشارد، **ديانة البدائيّين في نظريات الأنّاسين**، ص211 وما بعدها.

وعلى غرار الأنّاس الفرنسي جون كلود مولر (*Jean-Claude Muller*) الذي ينتقد الرؤى الاقتصادويّة والنفساويّة للمسألة أيضاً، نرى التضْحِيَة لغة رمزيّة ثريّة لا يمكن اختزالها في كونها مجرّد تقنيات للتّواصل.

Cf. Muller: *Mythologie et Sacrifice*, p. 81.

(6) **«وكان عرب الجنوب يقدّمون لكوكب الزُّهَرَة (عَثْتَر) كثيراً من القرابين من أجل الاستسقاء»** (نيلسون، **التاريخ العربيّ القديم**، ص138).

تَقُولُ اِبْنَتِي أَيْنَ أَيْنَ الرَّحِيلُ وَمَا البَيْنُ مِنِّي بِمُسْتَنْكَرِ
فَقُلْتُ دَعِينِي فَإِنِّيَ امْرُؤٌ أُرِيدُ النَّجَاشِيَّ فِي جَعْفَرِ
لأَكْوِيَهُ عِنْدَهُ كَيَّةً أُقِيمُ بِهَا نَخْوَةَ الأَصْعَرِ
وَإِنَّ انْثِنَائِيَ عَنْ هَاشِمٍ بِمَا اسْطَعْتُ في الغَيْبِ وَالمَحْضَرِ
وَعَنْ عَائِبِ اللَّاتِ فِي قَوْلِهِ وَلَوْلَا رِضَا اللَّاتِ لَمْ نُمْطَرِ[7]

فإذا ما كان المَيْسِر طقساً استمطاريّاً بمعنى أنّه كان يتمّ بغرض تحييد القوى الغيبيّة وإرضائها حضّاً لها على إنزال المطر باعتماد ضروب من الفعل لا يمكن تبريرها عقلانيّاً، فإنّ ذلك يدفع دفعاً نحو النظر في إمكانيّة أن يكون المَيْسِر طقساً سحريّا بمعنى تضمّنه ممارسات تهدف إلى التأثير في قوى الطّبيعة (مظاهر تجلّي قوى الآلهة) إمّا بأقوال مخصوصة أو بأفعال مخصوصة، أو بكليهما معاً.

2 ـ المَيْسِر طقس سحريّ

لقد سبق لجيمس فريزر أن أقام نظريّته في السحر على تحليل مبادئ الفكر التي يقوم عليها السحر، ووجد أنّها تتلخّص في مبدأين: الأوّل هو ما أسماه قانون التشابه (*loi de la similitude*) ويتلخّص في أنّ الشبيه يستدعي شبيهه أو أنّ المعلول مجانس لعلّته. والثاني هو أنّ أيّ شيئين كانا في ما مضى على اتّصال بينهما، يستمرّ تأثير أحدهما على الآخر رغم انقطاع هذه الصلة. وقد أطلق فريزر على المبدإ الأوّل اسم قانون المقابلة وهو الذي يستخلص منه الساحر أنّ باستطاعته إحداث ما شاء من المفاعيل بمجرّد محاكاتها. وأمّا المبدأ الثاني، فسمّاه فريزر قانون التواصل أو العدوى، وهو المبدأ الذي يستخلص منه الساحر أنّ كلّ ما يستطيع إلحاقه بأحد الأشياء الماديّة لا بدّ أن يؤثّر بالمثل على الشخص الذي كان هذا الشيءُ، في يوم من الأيّام، على صلةٍ به، سواء كان هذا الشيء جزءاً من جسده أو لم يكن. وبهذا قام فريزر بجمع كلّ التعاويذ التي تقوم عمليّاتها على قانون المقابلة تحت اسم سحر المحاكاة أو

(7) ديوان أبي طالب، ص26.

السحر التشاكليّ (*Magie homéopathique*)، والممارسات التي تقوم على قانون العدوى تحت اسم سحر العدوى (*Magie contagieuse*)[8].

فهل كان المَيْسِر طقساً سحريّاً متكاملاً، بمعنى تحقُّق قانونَي المشابهة والعدوى (أو المشاكلة والاتّصال) فيه، أم هو من جنس سحر العدوى أو سحر المشابهة فحسب؟

1.2 ـ المَيْسِر وسحر العدوى:

يبدو تحقُّق قانون العدوى في المَيْسِر جليّاً من خلال ما أوردته المصادر حول بعض الأمور التي لم تربطها المصادر بأيّ نوع من السحر، بل هي لم تتنبّه لمثل تلك العلاقة أصلاً، وهي: حفظ القِداح في قطعة من الوَشْي، ومسح المُيَاسِرين قِداحهم، والتفْل عليها، وأخيراً مخاطبتها وتوصيتها بالخروج فائزة.

فبالنِّسبة لمسح كلّ مياسر قِدْحه وتفله عليه، يمكن القول أنّ الهدف هو تشرّب القِدْح «**رائحة**» المياسر و«**نَفَسه**» (**بمعنى روحه**) ليغدو بضعة منه، فالقِدْح إنّما هو في الأخير ممثّل لصاحبه، فَلَاحاً أو خُسْراناً. وهو ما يفسّر سبب حفظ قِداح المَيْسِر في قطعة قماش حريريّة، إذ بذلك فقط تتخلّص من روائح المُيَاسِرين الذين لعبوا بها وتعزل عن التأثّر بأيّ رائحة قبل استخدامها مجدّداً. فالعزل يهدف إلى إفقاد القِداح كلّ تواصل مع المُيَاسِرين الذين استخدموها في لعبة سابقة. ولعلّ لفّ الحُرَضَة يديه بسُلفة لم يكن بغرض منع تحسّسه حُزُوز القِداح حين خضخضتها في الربَابَة «**لئلّا يجد مسّ قِدْح يكون له في صاحبه هوى فيخرجه**» كما تقول المصادر، بقدر ما كان بغرض منع تشرّب القِداح «**روح**» الحُرَضَة إذا ما لمسها، إذ إنّ وضعيّته خارج سياق التنافس توجب إبقاءه تامّ الحياد.

أمّا مخاطبة المتياسرين قداحهم وتوصيتها بالفوز على ما تقول المصادر، فنرى فيه شكلاً من أشكال التعْوِيذ أي التلفّظ بعبارات «**سحريّة**» تحفظ القِدْح من الخسارة وبالتالي تحفظ صاحبه. أمّا «**التَّفْل**» على القِداح، فهو مثيل «**البَصْق**» و«**النَّفْث**» مع ما يستثيره هذا اللّفظ الأخير من معاني بحُكم تقاربه مع لفظ

(8) Frazer: *Le Rameau d'or*, t.I, p.41.

«النَّفَس» (ومنه «النَّفْس») خاصّة في ظلّ تلبّس النَّفْث بالسِّحر في القُرآن ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: 4]، إضافة طبعاً لما ينطوي عليه كلا اللّفظين من دلالات جنسيّة إذ هما «**يدلّان على (القَذْف) المنطلق من اللّسان والقلب، وهذان يقترنان اقترانا دالّاً على وحدة الكلمة والنفس**»[9].

فالتَّفْل وتكليم القِداح خلقٌ للخصب بالفم وبالكلمة[10] رجاء تحقّقه انتصاراً على مستوى اللّعب، ليتجسّد من ثمّ على مستوى الواقع الحسيّ أنصباء لحم توزّع على الفقراء. وإذا ما كان تكليم القِداح «**خَلْقاً بالكلمة**» (ومن هنا القوّة السحريّة للكلمة واعتبار «**القذف**» بمعنى اللّعن أمراً ماديّاً أو كالمادّي) والنَّفْث عليها «**خلق بالرُّوح**»، فإنّ من شأن القيام بهذين الفعلين تذكير الآلهة بواجباتها تجاه عبيدها أي «**الخلق بالفعل عن طريق الكلمة**» ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (مثلاً: يس، 82)، وعن طريق نفخ الحياة في الطّبيعة الميّتة المجدبة ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ (مثلاً: التحريم، 12).

3.2 ـ المَيْسِر والسحر التشاكليّ:

لا تخلو أخبار الجاهليّة من إشارات إلى اعتماد العرب سحر المحاكاة أو السحر التشاكليّ القائم في تعريفه العامّ على محاكاة الإنسان موضوعات الطّبيعة بقصد حثّها على الامتثال لرغباته[11]. وإذا ما كان العرب بدخولهم في المَيْسِر

---

(9) تيزيني، مشروع رؤية جديدة، ج2، ص327.

(10) في الثقافة الأفريقيّة تخلق الكلمة الأشياء، فنجد «**في الفلفديّة أنّ لفظ (هالا) [كلمة] مشتقّ من الفعل (هال) ومعناها [أعطى القوّة]، ومن ذلك المعنى المجازي [التجسيم]. ويروي المأثور الفولاني أنّ (كوينو) الكائن الأعلى، منح القوّة إلى (كيكالا) أي الإنسان الأوّل بتوجيه الكلام إليه... وقد تخلق الكلمة السِّلْمَ كما قد تحطّمه... ويمنح المأثور للكلمة ليس فحسب القدرة الخالقة، ولكن أيضاً وظيفة مزدوجة للمحافظة والهدم. ولذا هي، أكثر من كلّ شيء، العاملُ الأعظم النشيط في السحر الأفريقي**» (آمادو همباتي با، المأثور الحيّ، ص181).

(11) نقتصر هنا على الإشارة إلى طقس سحريّ تشاكليّ طريف خاصّ بأيّام الجدب عثرنا عليه عند الميدانيّ (مجمع الأمثال، ج1، ص115)، فقد أورد في تفسيره المثل (تَتَابَعِي بَقَر): «**زعموا أنّ بِشر بن أبي خازم الأسَدِيّ خرج في سنة أسْنَتَ فيها قومه وجهدوا. فمرّ بصوار من البقر، وإجْل من الأروى. فذعرت منه، فركبت جبلاً وعراً ليس له منفذ، فلمّا** =

إنّما يحاكون فعل تلك القوى في التدمير بنحرهم النُّوق[12] بعد أن دمّرت ركيزة وجودهم وحكمت عليهم بالقحط والجدب ونقص الأمطار، جاز لنا أن نفترض أنّ المَيْسِر ربّما كان طقساً سحرياً تشاكليّا، وذلك شريطة أمرين:

الأوّل: بيان أنّ الهدف من المَيْسِر كان حثّ القوى الغيبيّة على الامتثال لرغبة المُيَاسِرِين، ونحن نرى أنّها كانت لا تخرج عن الاستمطار ما دام المَيْسِر لا يُقام إلّا وقت القحط كما تجمع عليه المصادر.

الثاني: بيان أنّ «**منظومة التماثل الرمزيّ**» العربيّة، التي يمثّل فيها السحر وسيلة تحقيق التشاكل بين ما هو سماويّ وما هو أرضيّ، تحتوي على صور رمزيّة سماويّة مماثلة لموضوع المَيْسِر، أي النُّوق.

وأمام السكوت المُطبق للمصادر العربيّة حول موضوعة استخدام المَيْسِر بغرض الاستمطار، ولّينا وجهنا نحو ديوان العرب بحثاً عمّا من شأنه توضيح هذا الجانب الغامض من المَيْسِر، وليكون نقطة انطلاق نحو بيان أبعاده المغيّبة وخاصّة منها البُعد الدينيّ التعبُّدي، لمتين ارتباطه بمسألة تحريمه في القُرآن. وفي هذا الإطار لفت انتباهنا قول طَرَفَة بن العبد في مقطوعة سبقت الإشارة إليها في معرض مدح قومه بأنّهم كانوا يلعبون المَيْسِر في أزمات الشتاء القارس [الكامل]:

إِنِّي مِنَ القَوْمِ الَّذِينَ، إِذَا أَزِمَ الشِّتَاءُ وَدُوخِلَتْ حُجَرُهْ

= نظر إليها قام على شِعْبٍ من الجبل وأخرج قوسه، وجعل يشير إليها كأنّه يرميها فجعلت تلقي أنفسها فتكسّر. وجعل يقول [الرجز]:

أَنْتَ الَّذي تَصْنَعُ ما لَمْ يُصْنَعِ أَنْتَ حَطَطْتَ مِنْ ذُرَى مُقَنَّعِ

كُلَّ شَبُوبٍ لَهَقٍ مُوَلَّعِ

وجعل يقول: تَتَابَعِي بَقَر، تَتَابَعِي بَقَر. حتى تكسّرت فخرج إلى قومه، فدعاهم إليها، فأصابوا من اللّحم ما انتعشوا به».

(12) يبدو أنّ جميع طقوس التضْحِيَة تتضمّن بالضرورة بُعداً سحرياً. يقول ألفريد لوازي (*Loisy, Alfred*): «**تُظهر العقليّة السحريّة والصوفيّة للبدائيّ وجود قوى مبثوثة في الطّبيعة الحيّة. والتعامل مع هذه القوى بالتأثير عليها أو تحييد وسائل فعلها واستغلالها بالمناسبة عبر الفعل المقدّس هو في أصل التضْحِيَة. وإذا ما أضفنا إلى هذا فكرة العطاء الطّقسيّ، فإنّنا سنحصل على التضْحِيَة في أجلى معانيها**».

Cf. Loisy: *Essai historique sur le Sacrifice*, p.22.

يَـوْمـاً، وَدُونِـيَـتِ الـبُـيُـوتُ لَـهُ، فَـثَـنَـى، قُـبَـيْـلَ رَبِـيـعِـهِـمْ قِـرَرُهْ
رَفَـعُـوا الـمَـنِـيـحَ، وَكَـانَ رِزْقُـهُـمُ فِـي الـمُـنْـقِـيَـاتِ، يُـقِـيـمُـهُ يَـسَـرُهْ
إِنَّـا لَـنَـعْـلَـمُ أَنْ سَـيُـدْرِكُـنَـا غَـيْـثٌ يُـصِـيـبُ سَـوَامَـنَـا مَـطَـرُهْ[13]

فالشاعر يقول هنا بكلّ وضوح إنّه يعلم تمام العلم أنّ «**رفع المَنِيح**» وقت شدّة الشتاء، كناية عن لعب المَيْسِر، سيوفّر الرزق لقومه من لحوم النوق السمينة، كما ستكون نتيجته هطول الغيث.

كما لفت انتباهنا أيضاً قول لَبِيد بن ربيعة العامريّ يصف لعبه المَيْسِر في يوم شتويّ بارد [الطويل]:

وَيَـوْمٍ هَـوَادِي أَمْـرِهِ لِـشَـمَـالِـهِ يُـهَـتِّـكُ أَخْـطَـالَ الـطِّـرَافِ الـمُـطَـنَّـبِ
يُنِيخُ المَخَاضَ البُرْكَ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ إِذَا ذُكِّـيَـتْ نِـيـرَانُـهَـا لَـمْ تَـلَـهَّـبِ
ذَعَـرْتُ قِـلَاصَ الـثَّـلْـجِ تَـحْـتَ ظِـلَالِـهِ بِمَثْنَى الأَيَادِي وَالمَنِيحِ المُعَقَّبِ[14]

فلئن ذهب البعض إلى أنّ لبيداً أراد أن يقول: «**في يوم هبّت فيه ريح الشمال فهتكتْ فضول البيوت، ذَعَرْتُ أي طَرَدْتُ غيم الثلج أي السحاب بالطّعام. وسميّت السحائب الّتي تأتي بالثلج قِلاصاً أي نُوقاً من باب المجاز، أي أنّه طرد البَرْدَ وكَلَبَ الشتاء بالقِرى**»[15]، إلّا أنّه يمكن أيضاً تفسير عبارة «**ذَعَرْتُ قلاص الثلْجِ**» في البيت الأخير بأنّ الشاعر «**نفّر**» و«**خوّف**» و«**أفزع**»، وكذلك «**استفزّ**»[16] السحب (والإبل من أسماء السُّحُب المُمْطِرة حسب اللّسان)، لا

---

(13) **ديوان طرفة بن العبد**، ص61.

(14) **ديوان لبيد**، ص52.

(15) أشار محبّ الدين الخطيب محقّق كتاب **المَيْسِر والقِداح** (ص55، الهامش رقم 2) أنّه نقل هذا عن الزمخشريّ في **أساس البلاغة**، مادة (قلص). إلّا أنّنا لم نجد في **أساس البلاغة** إلّا عبارة «**يعني أنّه طرد البَرْدَ وكَلَبَ الشتاء بالقِرى**»، ممّا يفيد أنّ بقيّة الكلام هي للمحقّق. ونشير إلى أنّ ابن منظور يرى أنّ تسمية لبيد السحب نوقاً لم تكن من باب المجاز، إذ «**الإبل: السحاب الّتي تحمل الماء**» (**لسان العرب**، ج11، ص6، مادّة أبل).

(16) جاء في اللّسان (ج5، ص391، مادّة فزز): « **أفززت القوم وأفزعتهم سواء، و فزّ الجرح والماء يفزّ فزّاً و فزيزاً: نَدِي وسال بما فيه**».

بِالقِرَى، بل بلعبه المتكرّر بقِداح المَيْسِر المكنّى عنه بعبارتي **«مَثْنَى الأَيَادِي»** و**«المَنِيح المُعَقَّب»**. فإذا ما كان المَيْسِر أوسع من أن يُحصَر في معنى القِرى، وهو كذلك بلا شكّ، فإنّه يمكن القول أنّ لَعِب الشاعر المَيْسِر كان يستهدف حثّ السحب على الإمطار، وهو ما تمّ بالفعل واقعاً وإن لم يذكره الشاعر صراحة لأنّه مُتَضَمَّن في تشبيهه السُّحب بالنُّوق الممتلئة ماء كنّى عنه بالثَّلج، وهو وصف إيجابي يتضمّن الخير والبركة، أي المطر.

إلّا أنّ الذهاب في تأويل قولَيْ طَرَفَةَ ولَبِيدٍ هذا المذهب ربّما حمل شيئاً من التعسُّف، لولا إشارة الأعْشَى (ت 7 هـ) في قوله [الخفيف]:

إِنَّنِي مِنْهُمُ وَإِنَّهُمُ قَوْ ... مِي وَإِنِّي إِلَيْهِمُ مُشْتَاقُ
وَهُمُ مَا هُمُ إِذَا عَزَّتِ الخَمْـ ... ـرُ وَقَامَتْ زِقَاقُهُمْ وَالحِقَاقُ
المُهِينِينَ مَالَهُمْ لِزَمَانِ الـ ... ـسَّوْءِ حَتَّى إِذَا أَفَاقَ أَفَاقُوا
وَإِذَا ذُو الفُضُولِ ضَنَّ عَلَى المَوْ ... لَى وَصَارَتْ لِخِيمِهَا الأَخْلَاقُ
أَخَذُوا فَضْلَهُمْ هُنَاكَ وَقَدْ تَجْـ ... ـرِي عَلَى فَضْلِهَا القِدَاحُ العِتَاقُ
فَإِذَا جَادَتِ الدُّجَى وَضَعُوا القِدْ ... حَ وَجُنَّ التِّلَاعُ وَالآفَاقُ
لَمْ يَزِدْهُمْ سَفَاهَةً شَرْبَةُ الكَأْ ... سِ وَلَا اللَّهْوُ بَيْنَهُمْ وَالسِّبَاقُ(17)

فالأعشى يقول هنا بلا مواربة إنّ من فضائل ممدوحيه إهانتهم المال في سبيل الخمر حين تعزّ شتاء، ولعبهم المَيْسِر عند القحط إلى حين تهطل الأمطار [جادت الدُّجى وجُنّ التلاع والآفاق]، وعندها فقط يكفّون عن الشرب ولعب المَيْسِر [وضعوا القِدْح] دون أن يؤثّر ذلك في رجاحة عقولهم. فهل كان المَيْسِر يقام وقت الجدب إلى حين هطول المطر؟ أم كان يقام بغرض استنزال المطر، فإذا جادت السماء كُفّ عنه؟

يبدو أنّ جواب ذلك عند الراعي النُّمَيْريّ، وقد كان شاعر البداوة في كلّ

(17) **ديوان الأعشى**، ص213. والرزْحَى: النياق المهزولة، المُسِيمُ: قائد الإبل، الأين: الإعياء، الدُّجَى: الأمطار.

صفائها بداية العصر الأُمويّ القريب جدّاً من الجاهليّة، وذلك في إشارة قد تكون هي المفتاح نحو المطلوب [الطويل]:

إِذَا لَمْ يَكُنْ رِسْلٌ يَعُودُ عَلَيْهِمُ ... مَرَيْنَا لَهُمْ بِالشَّوْحَطِ الْمُتَقَوِّبِ

بِمَكْنُونَةٍ كَالْبَيْضِ شَانَ مُتُونَهَا ... مُتُونُ الْحَصَى مِنْ مُعْلَمٍ وَمُعَقَّبِ

بَقَايَا الذُّرَى حَتَّى تَعُودَ عَلَيْهِمُ ... عَزَالَيْ سَحَابٍ فِي اعْتِمَاسَةِ كَوْكَبِ[18]

ويفسّر ابن قُتَيْبَة مقال الشاعر بأنّه أراد: «**إذا لم يكن لنا لبن، ضربنا على الإبل بالقِداح المنحوتة من الشوحط** [ضرب من شجر الجبال] **فنحرناها، وهي قِداح متقوّبة أي ذات علامات، ومكنونة أي مصونة... يريد أنّهم ينحرون الإبل فيكون نحرها مكان مَرْيِ اللّبن إلى أن يُمطروا بنَوْء كوكب فيأتيهم الخصب**»[19].

وواضح من خلال تفسير ابن قُتَيْبَة أنّ القوم يواصلون لعب المَيْسِر إلى أن يُمْطَرُوا، وهو ما يوافق قصد الأعشى من أنّ الهدف من لعب المَيْسِر هو الاستمطار، كما يوافق أيضاً ما يشير إليه أبو العلاء المعرّي في فقرة بديعة يصف فيها حال المَيْسِر في الجاهليّة بقوله: «**كَانَتْ فِي الجَاهِلِيَّةِ سُمْرٌ بُحٌّ، يُنْفَى عَنِ الرَّجُلِ بِهَا الشُّحُّ، يَيْسِرُ بهَا المَحْضُ القَحُّ، وَالمَطَرُ وَابِلٌ يَسُحُّ، تُهْلَكُ بِهَا الروْحُ الرُّحُّ**»[20]. فإشارة المعرّي إلى هطول المطر حين لعب المَيْسِر لا يمكن إلّا أن تكون إشارة إلى علاقة المَيْسِر بالاستمطار إذ أنّ سياق الحديث عن كرم الأقحاح بإهانتهم النُّوق الثمينة في سبيل المَيْسِر لا يحتاجها[21].

---

(18) ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، صص52-53.

(19) نفسه، ص54. وفي مقام آخر، يشرح ابن قُتَيْبَة نفس الأبيات بقوله (**المعاني الكبير**، ص585): «**إذا لم يكن لنا لبن مَرَيْنَا على الإبل بالقِداح، والمُتقوّب فيه آثار من كثرة ما يضرب به... والمكنونة: قِداح مصونة كالبَيْض في لينها، وقوله: شأن متونها متون الحصى، فهو أن يأخذ كفّاً من حصى فيدلك القِدْح به حتّى يتقشر ثمّ يلينه بعد، معلّم بالضِّرْس، معقب عليه عَقِبٌ... يريد: مَرَيْنا بقايا الذرى، يريد ما بقي في الأسنمة، أراد نحر الإبل إلى أن يمطروا بسقوط كوكب**».

(20) المعرّي، **الفصول والغايات**، ص126.

(21) وقد تناول ابن الرومي (ت 283 هـ) هذا المعنى مشبّهاً قلم ممدوحه بقِدْح المَيْسِر الذي يلعب به ليمطر [الكامل]:

أَخَذَ المُعَلَّى فَاسْتَبَدَّ بِهِ ... دُونَ القِدَاحِ وَلَيْسَ بِالزَّلَمِ =

فإذا ما انتقلنا إلى المستوى اللّغويّ، فإنّنا نلاحظ أنّ لعب المَيْسِر يعتمد إفاضة القِداح وأنّه غالباً ما أشير إلى الحُرَضَة الذي يجيلها بأنّه «**مُفِيض**». فإذا ما عرفنا أنّ من معاني الإفاضة إسالة الماء وإكثاره[22]، جاز لنا أن نرى في إفاضة الحُرَضَة القِداح طلباً لفعل مماثل من الآلهة عبر المحاكاة أي إفاضة الماء بإسالة الأمطار. فهل كان الأمر فعلاً كما نصف؟

1.3.2 ـ مُشاكلة النُّوق السماويّة للنُّوق الأرضيّة

إنّ ما سبق بيانه يذكّر بما كان يفعله «**الساحر البابليّ حين كان يقوم بفعل سماويّ لاستحصال ردّ فعل يولّد انعكاساً لذلك الفعل على الأرض**»[23]، وهو ما يعيدنا مرّة أخرى إلى فكرة وحدة التفكير الميثولوجيّ[24] الذي كان سائداً في عُموم المنطقة العربيّة والمتمثّل في ما أسميناه «**منظومة التماثل الرمزيّ**». فما أشار إليه لَبِيد والنُّمَيْريّ لا يخرج عمّا يعتقدانه فعلاً من أنّ ما يوجد في الأرض على المستوى الطّبيعي وعلى المستوى البشريّ ما هو إلّا مثيل ما يوجد في السماء، أي تماثُل ما هو أرضيّ مع ما هو سماويّ وتداخُلهما، وبالتالي فإنّ من شأن أيّ فعل على الأرض أن يستثير ويولّد فعلاً مماثلاً له في السماء وهو ما يفسّر تداخل الفعلين في سبيل طلب الخِصْب والقضاء على العُقْم والجَدْب: فعل حثّ النُّوق

= لَـكِـنَّـهُ قَـلَـمٌ يَـسُـوسُ بِـهِ   جِـيـلَـيْـنِ مِـنْ عُـرْبٍ وَمِـنْ عَـجَـمِ

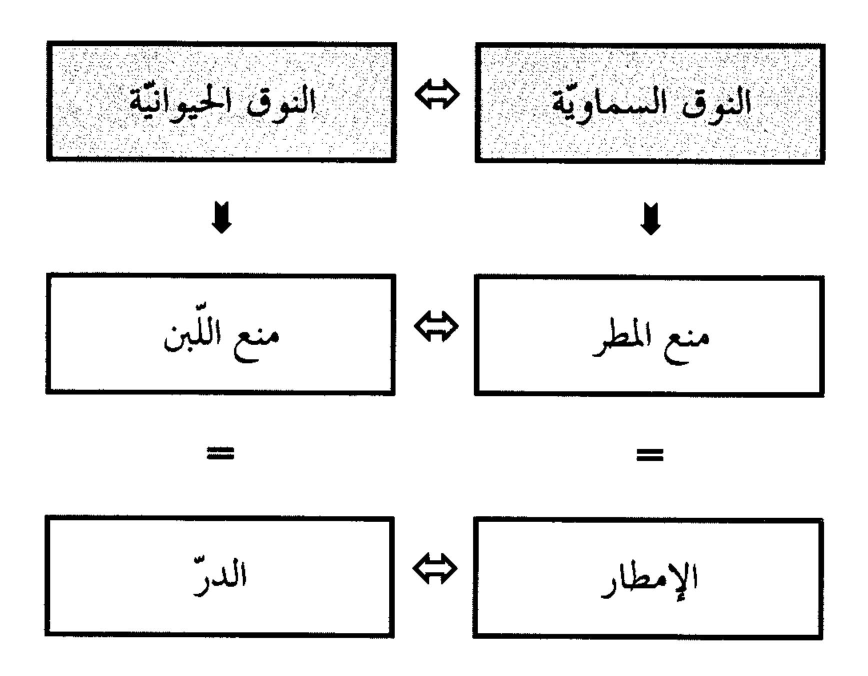
يَـمْـرِيـهِ خَـاطِـرُهُ فَـيُـمْـطِـرُهُ   مَـا شَـاءَ مِـنْ نِـعَـمٍ وَمِـنْ نِـقَـمِ

(22) جاء في اللّسان (ج7، ص211، مادّة فيض): «**فاض الماء والدمعُ ونحوهما يَفِيض... أي كَثُر حتى سالَ على ضَفَّةِ الوادي... وفاضَ الماءُ والمطرُ والخيرُ: إذا كثر... والفَيْضُ: النهر، والجمع أَفْياضٌ وفُيوضٌ، وجَمْعُهم له يدلّ على أنّه لم يسمّ بالمصدر... ورَجل فَيّاضٌ أي وهّاب جَوادٌ**».

(23) مرغريت روثن، **علوم البابليين**، ص43.

(24) قد تشير متابعة الراعي النُّمَيْريّ (ت 90 هـ) للَبِيد بن ربيعة العامريّ إلى مدى تمكّن التفكير الأسطوريّ العربيّ الجاهليّ من الديمومة في صدر الدولة الأمويّة وقدرته على مداورة المنظومة الفكريّة العقديّة الإسلاميّة الّتي يفترض أنّها بنيت على أنقاضه. كما تدلّ أيضاً على تواصل المَيْسِر ممارسة طقوسيّة لدى العرب البدو الّذين عاش بينهم الراعي النُّمَيْريّ وعبّر عن نمط عيشهم.

الأرضيّة المُحَارِدَة (التي جفّ ضَرْعُها) نتيجة القحط على درّ حليبها (مثيل المطر السماوي) وفعل حثّ النُّوق السماويّة المُمسكة مطرَها (مثيل الحليب الأرضيّ).



وقد جاء في الشعر الجاهليّ[25] أنّ لعب المَيْسِر كان يتمّ حين تَمْنع النُّوق لبنها أو تُحارِدُ، ومعلوم أنّ الحَرَد يكون حين القَحْط والجَدْب وامتناع القَطْر،

(25) هذه بعض من كثير. وقد واصلت هذه الصورة حضورها في شعر الحقبة الأمويّة، ومن ذلك قول الكُمَيْت بن زَيْد الأسَدِيّ [الطويل]:

خِضَمُّونَ أشْرَافٌ لَهَامِيمُ سَادَةٌ ... مَطَاعِيمُ أيْسَارٌ إذَا النَّاسُ أجْدَبُوا

إذَا مَا المَرَاضِيعُ الخِمَاصُ تَأوَّهَتْ ... مِنَ البَرْدِ إذْ مِثْلَانِ سَعْدٌ وَعَقْرَبُ

وَحَارَدَتِ النُّكْدُ الجِلَادُ وَلَمْ يَكُنْ ... لِعُقْبَةِ قِدْرِ المُسْتَعِيرِينَ مُعْقِبُ

النُّكْد: التي مات أولادها، الجِلاد: الغِلاظ الجلود، والحَرُود والحارد من النُّوق: القليلة الدَّرّ (أبو عُبيد البكريّ، **سمط اللآلي**، ج1، ص22). =

حتّى إنّ العرب كانت تماثل بين السماء والناقة فيقال: «**حاردت السَّنة بمعنى قلّ مطرُها، وحاردت الناقة بمعنى قلّ لبنُها**»[26]، وهو ما نجده ماثلاً في أشعار بعض الجاهليّين، ومن ذلك إشارة سُعْدَى بنت الشَّمَرْدَل الجُهَنِيّة في رثاء أخيها أسعد [الكامل]:

وَيُكَبِّرُ القِدْحَ العَنُودَ وَيَعْتَلِي ... بِأُلَى الصِّحَابِ إِذَا أَصَاتَ الوَعْوَعُ
سَبَّاقُ عَادِيَةٍ وهَادِي سُرْيَةٍ ... وَمُقَاتِلٌ بَطَلٌ وَدَاعٍ مِسْقَعُ
سَمْحٌ إِذَا مَا الشَّوْلُ حَارَدَ رِسْلُهَا ... وَاسْتَرْوَحَ المَرَقَ النِّسَاءُ الجُوَّعُ[27]

وقول بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ [الطويل]:

وَنَحْنُ بَنُو حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ ... إِذَا **حَارَدَتْ** غُرُّ المَتَالِي وَكُومُهَا[28]

ويشير عمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ (ت 85 ق.هـ) إلى إطعام قومه الضيوفَ والجيرانَ وعيالَهم لحومَ المَيْسِر حين ينعدم اللّبن في المَحْل [الطويل]:

إِذَا عُدِمَ المَحْلُوبُ عَادَتْ عَلَيْهِمُ ... قُدُورٌ كَثِيرٌ فِي القِصَاعِ قَدِيحُهَا
يَثُوبُ إِلَيْهَا كُلُّ ضَيْفٍ وَجَانِبٍ ... كَمَا رَدَّ دَهْدَاهَ القِلَاصِ نَضِيحُهَا
بِأَيْدِيهِمُ مَقْرُومَةٌ وَمَغَالِقٌ ... يَعُودُ بِأَرْزَاقِ العِيَالِ مَنِيحُهَا[29]

= كما نجدها عند الأَخْطَل (**الديوان**، ص 133) في تشبيه ممدوحه بالربيع لإطعامه جياع الحجاز حين خَوَاء نَوْء الثُّرَيَّا وحَرَد النُّوق [الطويل]:

وَمَا أَرْضُ عَبَّادٍ إِذَا مَا هَبَطْتَهَا ... بِحَزْنٍ، وَلَا أَعْطَانُهَا بِجُدُوبِ
رَبِيعٌ لِهُلَّاكِ الحِجَازِ إِذَا ارْتَمَتْ ... رِيَاحُ الثُّرَيَّا مِنْ صَباً وَجَنُوبِ
وَطَارَتْ بِأَكْنَافِ البُيُوتِ، **وَحَارَدَتْ** ... عَنِ الضَّيْفِ وَالجِيرَانِ كُلُّ حَلُوبِ

(26) **لسان العرب**، ج3، ص146 (مادّة حرد).

(27) **الأصمعيّات**، ص105. والعنود: القِدْح الذي يخرج فائزاً على غير جِهة سائر القِداح. أصات: نادى، يعني من الفزع. الوعوع: الجبان.

(28) **ديوان بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ**، ص86.

(29) **ديوان عَمْرو بن قُمَيْئَة**، ص34.

وهذا ما يشير إليه شاعر جاهليّ آخر واصفاً لعب المَيْسِر حين تَمنع الإبلُ لبنَها [الكامل]:

وَإِذَا تَعَذَّرَتِ السَّوَاعِدُ وَالْتَوَتْ جَالَ المُفَدَّى وَسْطَهَا المَضْبُوحُ

أَغْلَى بِهِ رَخْوُ الإِزَارِ مُعَذَّلٌ فَغَدَا يُمَارُ لَهُ دَمٌ مَسْفُوحُ[30]

وهو ما يؤكّده أيضاً شاعر جاهليّ آخر بقوله [الطويل]:

مَطَاعِيمُ أَيْسَارٌ إِذَا البُزْلُ حَارَدَتْ عَلَى الرِّسْلِ لَمْ تُحْرَمْ عَلَيْنَا لُحُومُهَا[31]

ويؤكّد المُخَضِّع القَيْسِيّ أنّ نحر النوق المحاردة في المَيْسِر إنّما هو للدّفاع عن الأحساب [الطويل]:

إِذَا هِيَ لَمْ تَمْنَعْ بِرِسْلٍ لُحُومَهَا مِنَ السَّيْفِ لَاقَتْ حَدَّهُ وَهْوَ قَاطِعُ

نُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِنَا بِلُحُومِهَا وَأَلْبَانِهَا، إِنَّ الكَرِيمَ يُدَافِعُ[32]

كما يقول أبو ذُؤَيْب الهُذَلِيّ يمدح ياسراً أهان نُوقاً مُحاردة تجمّعت من البرد والجدب [البسيط]:

المَانِحُ الأُدْمَ كَالمَرْوِ الصِّلَابِ إِذَا مَا حَارَدَ الخُورُ وَاجْتُثَّ المَجَالِيحُ

وَزَفَّتِ الشَّوْلُ مِنْ بَرْدِ العَشِيِّ كَمَا زَفَّ النَّعَامُ إِلَى حَفَّانِهِ الرُّوحُ

وَاعْصَوْصَبَتْ بَكَراً مِنْ حَرْجَفٍ وَلَهَا وَسْطَ الدِّيَارِ رَذِيَّاتٌ مَرَازِيحُ

فهذا الياسر يجمع النُّوق السمينة عالية الأسنمة لتجول بينها قِداح المَيْسِر ولا يستثني منها الحوامل [البسيط]:

أَمَّا أُلَاتُ الذُّرَى مِنْهَا فَعَاصِبَةٌ تَجُولُ بَيْنَ مَنَاقِيهَا الأَقَادِيحُ

لا يُكْرِمُونَ كَرِيمَاتِ المَخَاضِ وَأَنْـ ـسَاهُمْ عَقَائِلَهَا جُوعٌ وَتَرْزِيحُ[33]

(30) الألُوسيّ، **بلوغ الأرب**، ج3، ص54.

(31) ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص313.

(32) المرزبانيّ، **معجم الشعراء**، ص432.

(33) **ديوان الهُذَلِيّين**، القسم الأوّل، ص108. المرو: الحجارة البيض. الخور: النوق الغزار. المحاردة: انقطاع اللّبن. المجاليح: اللّواتي يدررن في القرّ. زفّت: مشت سريعاً في =

وهكذا يتبيّن مُماثلة العرب بين الإبل الأرضيّة والإبل السماويّة، فإذا أضفنا تسمية العرب السحب الممطرة إبلاً[34]، أضحت الصورة أكثر وضوحاً، وهي نفس الصورة التي نرى أنّ الشاعر الأمويّ الحسين بن مطير الأسديّ (ت 169هـ) - وهو شاعر بدويّ قحّ - تناولها حين مثّل السحاب بناقة كثيرة الأثداء في قوله يصف سحاباً ممطراً [الكامل]:

كَثُرَتْ لِكَثْرَةِ وَدْقِهِ أَطْبَاؤُهُ، فَإِذَا تَحَلَّبَ فَاضَتِ الأَطْبَاءُ
وَضُرُوعُهُ عَدَدُ النُّجُومِ، وَطَلُّهُ أَخْلَافُهُ عَدَدَ النُّجُومِ رَوَاءُ[35]

ولقد تساءل نَصْرَت عبد الرحمان ما إذا كان العرب الجاهليّون تصوّروا السماء ناقة والمطر حليبها، دون أن يستبعد ذلك «**إذ سبق أن صوّر الفراعنة السماء على هيئة أنثى يتحلّب المطر من ثدييها**»[36]، وهو ما أقرّ به الباحث مصطفى الشورى أيضاً حين أشار إلى تصوير أربعة شعراء جاهليّين السُّحب الممطرة نوقاً مدرّة للّبن[37]. وقد وجدنا من خلال متابعة ما قيل في الشعر العربيّ في المماثلة بين السُّحب والنوق أنّ هذا الأمر لا يقتصر على أربعة شعراء وأنّ ديوان العرب حافل بتصوير السُّحب على هيئة نوق سُودٍ مبحوحة وَالِهَة باحثة عن صغارها، يهدر فيها فحل مخصب يتوسّنها فتحمل للتوّ وتدرّ لبناً على هيئة مطر

= خَطْو متقارب. الحفّان: صغار النَّعام. والروَح: سعة في الرِّجلين. اعصوصبت: اجتمعت من البرد يتّقي بعضها ببعض. البكر: جمع بكرة، وهي الناقة الشابَّة. الحرجف: الرِّيح الباردة اليابسة. الرذيّة: الهزيلة الساقطة. المرازيح: التي رزحت فلا حراك لها. ألات الذُّرَى: ذوات الأسنمة. عاصبة: قد عصبت واستدارت لا تَبْرَحُ. الأقاديح: جمع قداح، أي: تجول القِداح بين مناقيها، وهو أن يضرب على سمانها بالقِداح للعقر.

(34) **لسان العرب**، ج11، ص6 (مادّة أبل). ويذهب ابن عبّاد (**المحيط في اللّغة**، مادّة، إبل) إلى أنّ: «**الإِبِلُ: السَّحَابُ، في قَوْلِهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾** [الغاشية: 17]». كما نجد التماثل أيضاً في مجال تعبير الرُّؤيا، فنجد عند محمّد بن سيرين (**تفسير الأحلام الكبير**، ص252): «**الإبل إذا دخلت مدينة بلا جهاز أو مشت في غير طريق الدوابّ، فهي سُحُب وأمطار. . . والقِطار من الإبل في الشتاء دليل القَطْر**».

(35) الراغب الأصفهانيّ، **محاضرات الأدباء**، ج4، ص432.

(36) **الصورة الفنيّة في الشعر الجاهليّ**، ص157.

(37) **الشعر الجاهليّ: تفسير أسطوريّ**، ص104.

يحيي البلاد والعباد[38]. فهل كان للعرب الغابرة نفس التصوّر المصريّ القديم لمسألة الأنثى السماويّة الممطرة؟

3 ـ من «نوت» سيّدة الكواكب المصريّة إلى «نَوْء» العربيّة:

يشير علماء المصريّات إلى أنّه كان للمصريّين القدامى معبودة تسمّى «ن و ت» (*Nu-t*) كانت تجسيداً لقبّة السماء، صوّروها في برديّاتهم على صورة **«امرأة منحنية فوق الأرض تلامس بيديها وقدميها الأفقين الغربيّ والشرقيّ، وهي سيّدة الأجرام السماويّة الّتي يدخل أولادها في فمها ويخرجون من رحمها»**[39].

---

(38) هذا ما رآه على سبيل المثال طَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص74) في السُّحُب من نوق باحثة عن فِصَالِهَا ومرسلة للّبن إذا ما هزّها الرَّعد [الطويل]:

كَأَنَّ الخَلايَا فِيهِ ضَلَّتْ رِبَاعُهَا ... وَعُوذاً إِذَا مَا هَزَّهُ رَعْدُهُ اِحْتَفَلْ

الخلايا: النوق المخلّاة للحلب. الرِّباع: الفُصْلان المولودة في الربيع، العُوذ: النُّوق التي تفرّ من الفحل لصغر سنّها.

وقد تكرّرت هذه الصورة في الشعر العربيّ ومن ذلك ما رآه الشاعر المخضرم حُمَيْد بن ثَوْر الهلاليّ في قوله (**أمالي القالي**، ج1، ص208) [الكامل]:

وَلَقَدْ نَظَرْتُ إِلى أَغَرَّ مُشَهَّرٍ ... بِكْرٍ تَوَسَّنَ بِالخَمِيلَةِ عُونَا

مُتَسَنِّمٍ سَنِمَاتِهَا مُتَفَجِّسٍ ... بِالهَدْرِ يَمْلأُ أَنْفُساً وَعُيُونَا

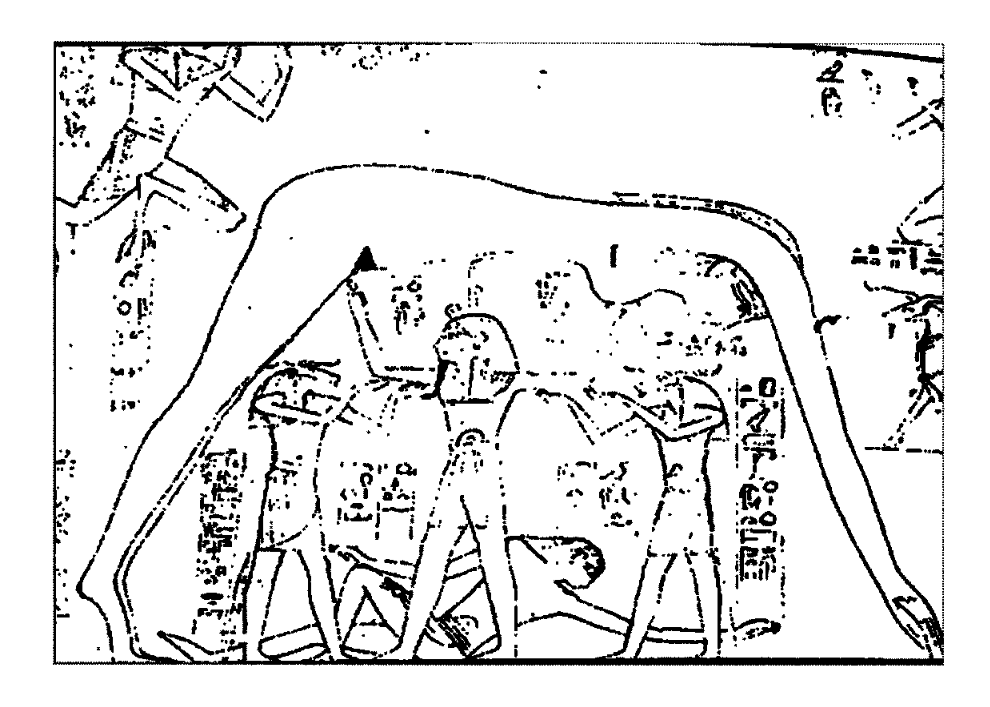
بِتْنَا نُرَاقِبُهُ وَبَاتَ يَلُفُّنَا ... عَمِدَ السَّنَامِ مُقَدِّماً عُثْنُونَا

لَقِحَ العِجَافُ لَهُ لِسَابِعِ سَبْعَةٍ ... وَشَرِبْنَ بَعْدَ تَحَلُّؤٍ فَرَوِينَا

وهو ما أشار إليه عدّة شعراء على مرّ الأزمان. انظر مثلاً: **ديوان النابغة الشيبانيّ**، ص112 و 94؛ **ديوان الهُذَلِيين**، القسم الأوّل، ص55؛ **ديوان أَوْس بن حَجَر**، ص17؛ **ديوان أبي دؤاد الإيادي**، ص331؛ **ديوان لبيد**، (ذيل الديوان) ص285؛ **ديوان أبي النَّجم**، ص111.

(39) خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، م2، ج2، ص531. ويعلّق خشيم على اسم المعبودة المصريّة **«ن و ت»** بقوله: **«هذه ربّة أنثى، ولذا فمن الثابت أنّ حرف التاء في آخر اسمها هو تاء التأنيث. فاسمها الأصليّ المذكّر هو (نو *NW*)**، وهو اسم ربّ السماء الذكر على ما يذكر معجم بدج (*The Gods of The Egyptians*, p. 102). والمقابل العربيّ الجليّ هو (نَوْء)».

وقد ورد اسم هذه المعبودة المصريّة عند محمّد صقر خفاجة في ترجمته الجزء المتعلّق بمصر من كتاب تاريخ هيرودوت (**هيرودوت يتحدّث عن مصر**، ص71) بلفظ **«نوّة»**، وهو ما يذكّر بالاسم النِّسوي الشائع في أرياف المغرب العربيّ، والاسم الشائع للعاصفة.



الصورة رقم 2: الإلهة المصريّة «ن و ت» حسب إحدى البرديّات[40]:

وقد استرعى انتباهنا في هذا الخصوص تماثل اسم ربّة السماء المصريّة «ن و ت» مع ما يشير إليه العرب بلفظ «نَوْء» (مفرد أنواء) الذي سيأتي التعريف به لاحقاً والذي اعتبروه المسؤول عن المطر والرياح، وكأنّه الإله المكلّف بالإمطار وتقلُّبات الفصول الطبيعيّة، ثمّ أن يكون هذا اللّفظ بنفس معناه العربيّ موجوداً في عدّة لغات أخرى قديمة ومعاصرة، إذ نجد في اللّغة الأكَديّة البابليّة اسم إلٰه السماء المسؤول عن المطر (آنو *Anou*)[41]، كما نجد الحرف الأوّل في أبجديّة الأمازيغيّة الطّارقيّة شقيقة العربيّة[42]حرف ا (*Enn*) أو (*Anou*) الرامز إلى الكائن

(40) نوكس، **الأرض السابحة في الفضاء**، ص53.

(41) نفسه.

(42) Tauxier (H): "Une émigration arabe en Afrique un siècle après Jésus-Christ", *Revue Africaine*, n° 143, 1880, pp. 373-397 & n° 146, 1881, pp. 138-157.

وقد اعتمد هذا الباحث الفرنسي أقوال المؤرّخين العرب وخاصّة المسعوديّ =

الأسمى المسؤول عن المطر ويعني أيضاً (أمطر)، ومنه الجذر الأمازيغي ⵏⵏ (ن و) الذي يعني في نفس الوقت المطر والتعب (لاحظ أنّ فعل ناء العربيّ يعني سقط ومال من التعب[43]، فنحن نقول ناء فلان بحمله!) ولفظ ⴰⵏⴰ (آنا *Ana*) و ⵏⵓⴰ (نوّى *Noua*) بمعنى أمطر أيضاً[44].

كما نجد أنّ اسم الإلٰه الأعظم المسؤول عن المطر عند الطّورانيّين هو (*Enn/An/Anou/Enyo*)، فيما نجد في اللّغة اليُونَانِيَّة لفظ (Ναω) بمعنى جرى وسال، ولفظ (αιωναω) بمعنى سقى، وفي اللّغة الغوليّة لفظ (*Noue*) بمعنى الحقل المبتلّ وهو اللّفظ المستخدم في اللّغة السنسكريتيّة بنفس المعنى كما في لفظَيْ (*Nuée*) و(*Nuage*) في الفرنسيّة بمعنى السَّحابة و(*Noyer*) بمعنى أغرق، علاوة طبعاً عن لفظ (نُوح) العربيّ (*Noé*) وعلاقته الوطيدة بالأنواء والأمطار والمياه[45].

إنّا لا نسارع إلى استنتاج وجود تماثل بين بعض عناصر الديانة العربيّة

= وابن خلدون والبكريّ حول الهجرة السبئيّة من اليَمَن إلى شمال أفريقيا بعد سَيْل العَرِم باعتبارها أساس الوجود الأمازيغيّ هناك، وأنّها شملت قبائل «**الأزْد**» و«**لَخْم**» و«**جُذَام**» و«**لُوَاتة**» (أبناء لُوَيّ) العربيّة بين سنتي 114 و150 م.

(43) جاء في اللّسان (ج1، ص174، مادّة نوأ): «**ناء بحمله يَنوء نَوْءاً وتنواءً: نهض بجهد ومشقّة، وقيل: أثقل فسقط، فهو من الأضداد... ويقال: ناء بالحمل إذا نهض به مثقلاً، وناء به الحمل إذا أثقله... وقوله تعالى** ﴿مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ﴾ [القصص: 76]، **قال: نَوْءَهَا بالعصبة أن تُثقلهم، والمعنى أنّ مفاتحه لتنوء بالعصبة أي تُميلهم من ثقلها**».

(44) Rhinn (Louis): "Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères", *Revue Africaine*, n°147, 1884, (pp. 161-176), p.168.

(45) نفس المصدر السابق. وفي هذا الخصوص، نشير إلى أنّ السفينة باللّغة الكنعانيّة الأُوغَارِيتِيَّة هي «**أني**» وبالأَكَدِيَّة البابليّة «**أنايا**» (*anaja*) وبالعِبْرِيَّة «**أنيه**». وهي باللّاتينيّة «*navis*» وبالسنسكريتيّة «*nauh*» و«*navam*» وبالأرمنيّة القديمة «*nau*» وبلغة ويلز «*noe*» وبالفارسيّة «**ناو**» والإسكندنافيّة القديمة «*nor*»، وهذه كلّها متحدّرة من الجذر الهندو أوروبيّ «*naws*». وقد اشتُقّت الكلمة الإنكليزية «*navy*» بمعنى الأسطول من الفعل اللّاتيني «*nato*» بمعنى يسبح أو يعوم، والملّاح باللّاتينيّة «*nauta*» أو «*navita*»، وهو بالعربيّة «**نوتيّ**» وبالعِبْرِيَّة «**نوط**» وباليُونَانِيَّة «Ναύτης»، وهذا كلّه يشير إلى أنّ المادّتين العروبيّة والهندو أوروبيّة قد تكونان من أصل واحد مشترك على ما يرى عليّ الشوك (**الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص312).

الجاهليّة والديانات البابليّة والأمازيغيّة والمصريّة القديمة بخصوص تصوّر السماء أُنثى مُرضعاً للأحياء على الأرض، غير أنّ التعريف بمسألة الأنواء وبيان ارتباطها بالكواكب في معتقدات العرب الغابرة يبدو ضروريّاً لبيان نجوميّة الديانة العربيّة الجاهليّة ومن ثمّة فَهْم أحد أهمّ أبعاد المَيْسِر، ألا وهو البَعْد الدينيّ.

الفصل الثالث

المَيْسِر في ديانة العرب قبل الإسلام: طقس صابئيّ

وَقِدْرٍ يُهَاهِي بِالكِلابِ قُتَارُهَا إِذَا خَفَّ أَيْسَارُ المَسَامِيحِ وَاللُّحُمْ
أَخَذْتُ لِدِينٍ مُطْمَئِنٌّ صَحِيفَةً وَخَالَفْتُ فِيهَا كُلَّ مَنْ جَارَ أَوْ ظَلَمْ

الشاعر الجاهليّ عِلْبَاء بن أرقم الوائليّ(*)

جاء عند الشاعر المخضرم خُفَاف بن نُدْبَة السلَمِيّ (ت 20 هـ) يمدح قوماً [الوافر]:

إِذَا الحَسْنَاءُ لَمْ تَرْحَضْ يَدَيْهَا وَلَمْ يُقْصَرْ لَهَا بَصَرٌ بِسِتْرِ
قَرَوْا أَضْيَافَهُمْ رَبَحًا بِبُحٍّ تَجِيءُ بِعَبْقَرِيِّ الوَدْقِ سُمْرِ
هُمُ الأَيْسَارُ إِنْ قَحَطَتْ جُمَادَى بِكُلِّ صَبِيرِ سَارِيَةٍ وَقَطْرِ[1]

يفيد ظاهر هذه الأبيات أنّ قوم الشاعر يَقْرُون أضيافهم ما يغنمون من ضرب قداح المَيْسِر (البُحُّ السُّمْر) التي تجيء بمطر «عبقريّ» وكأنّه منسوب إلى فعل الجنّ[2]، وأنّهم يُمطِرون الناس غنائم المَيْسِر في قحط الشِّتاء (جُمادى).

(*) **الأصمعيّات**، ص156، والبيت من البحر الطّويل.

(1) **الأغاني**، ج13، ص134. الرَّبح: الشحم، البحّ: القِداح التي لا صوت لها.

(2) نسب الشاعر المطر إلى «عبقر» وهو (**لسان العرب**، ج4، ص534، مادّة عبقر): **«موضع تزعم العرب أنّه من أرض الجنّ، ثمّ نسبوا إليه كلّ شيء تعجّبوا من حذقه أو جودة صنعته وقوّته فقالوا: عبقريّ»**.

فهل كان يقصد تشبيه قومه بالمطر أم أنّ الإيسار هو نفسه الاستمطار؟

يبدو الحسم هنا لصالح معنى دون آخر صعباً، إلّا أنّ إشارة أحد الشعراء الجاهليّين إلى لامبالاته إذا مُلِئَ جرابُه تمراً ألّا يمطر الأرض كوكب ترجّح المعنى الثاني [الطويل]:

وَلَسْتُ أُبَالِي بَعْدَمَا أكْمَتَّ مِرْبَدِي ... مِنَ التَّمْرِ، أَنْ لَا يُمْطِرَ الأَرْضَ كَوْكَبُ[3]

وهو ما يسنده أيضاً قول الشاعر الأمويّ جَرِير يمدح قومه [الوافر]:

مَطَاعِيمُ الشَّمَالِ إِذَا اسْتُحِنَّتْ ... وَفِي عُرَوَاءِ كُلِّ صَباً عَقِيمِ
سَبَقْنَا العَالَمِينَ بِكُلِّ مَجْدٍ ... وَبِالمُسْتَمْطَرَاتِ مِنَ النُّجُومِ
إِذَا نَجْمٌ تَغَيَّبَ لَاحَ نَجْمٌ ... وَلَيْسَتْ بِالمُحَاقِ وَلَا الغُمُومِ

إنّ في قول جَرِير هذا إشارة إلى أنّ العرب كانوا يستمطرون النجوم[4] حتّى وإن فُهِم منه استعارة صفة النجوم لقومه بمعنى توجّه الناس إليهم حين القحط طلباً للغوث. فإذا ما أضفنا إلى هذا ما سبق أن ألمحنا إليه في قول الراعي النُّمَيْريّ بشأن لعب قومه المَيْسِر إلى أن يمطَروا بنَوْء كوكب[5]، فإنّ طرح علاقة المَيْسِر بمسألة الأنواء والنجوم المستمطَرة يغدو أمراً مُبرَّراً إن لم يكن ضروريّاً.

---

(3) المعرّي، **رسالة الغفران**، ص157. المِرْبَد: البيدر يُنشر فيه التمر ليشمّس، وأكْمَتَّ مِرْبَدي: جعلتَ لونه أحمر كناية عن امتلائه.

(4) كثيراً ما أشارت المصادر إلى استمطار الأنواء بمعنى استمطار النجوم. يقول البيضاويّ (**أنوار التنزيل**، ج5، ص256) حول المعبودة العربيّة «مَنَاة» إنّ اسمها على وزن «**مَفْعَلَة من النَّوْء، فإنّهم كانوا يستمطرون الأنواء عندها تبرّكاً بها**».

(5) هو قوله (ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، صص52-53) [الطويل]:

إِذَا لَمْ يَكُنْ رِسْلٌ يَعُودُ عَلَيْهِمُ ... مَرَيْنَا لَهُمُ بِالشَّوْحَطِ الْمُتَقَوِّبِ
بِمَكْنُونَةٍ كَالْبَيْضِ شَانَ مُتُونَهَا ... مُتُونُ الْحَصَى مِنْ مُعْلَمٍ وَمُعَقَّبِ
بَقَايَا الذُّرَى حَتَّى تَعُودَ عَلَيْهِمُ ... عَزَالَيْ سَحَابٍ فِي اعْتِمَاسَةِ كَوْكَبِ

1 ـ الميْسِر والأنواء عند العرب قبل الإسلام: استمطار النجوم

1.1 ـ الأنواء عند العرب

ارتبطت المعارف الفلكيّة العربيّة قبل الإسلام ارتباطاً وثيقاً بالأنواء[6]، وتعني الغُروب الأُفُوليّ (*Le coucher acronyque*) عند مغيب الشَّمْس لنجم أو لكوكبة نجميّة، والشُّروق الاحتراقي (*Le lever héliaque*) لنجم آخر أو كوكبة نجميّة أخرى قبل شروق الشمْس. فمصطلح الأنواء يعني كلّ النظام المبنيّ على مطالع بعض النجوم والكوكبات النجمية (عددها 28) ومغاربها لتقدير مرور الزمن[7]. أمّا الاسم الجامع لهذه النجوم، فهو عند العرب «**الأنواء**»، مفردها «نَوْء» وهو «**سقوط النجم من منازل القَمَر في المغرب بعد الفجر، وطلوع آخر يقابله من ساعته في المشرق، وهو رقيبه. وسقوط النجم منها في ثلاثة عشر يوماً ما خلا الجَبْهَة فإنّ لها أربعة عشر يوماً. ويقال خَوَى النَّجم يخوي خَيّاً وخَوَاءَ إذا مضت فترة نوئه ولم يكن فيه مطر أو ريح أو برد أو حرّ**»[8].

---

(6) يذكر البيرونيّ (**الآثار الباقية**، ص336) اطّلاعه على عدّة تآليف في علم الأنواء منها كتاب لإبراهيم بن السريّ الزجّاج، وكتاب لأبي يحيى بن كُناسة، وكتاب لأبي حنيفة الدينَوَريّ، وكتاب لأبي محمّد الجبليّ، وكتاب لأبي حسين الصوفي. وقد أحصينا من خلال **الفهرست** لابن النديم و**كشف الظنون** لحاجي خليفة حوالى 27 كتاباً في الأنواء أُلّفت كلّها خلال القرن الثاني للهجرة (انظر ثبتاً بها في ملحق خاصّ آخر البحث).

(7) دونالد هيل، **العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية**، ص55.

(8) الخوارزميّ، **مفاتيح العلوم**، ص239. وقد أورد ابن منظور فقرة مطوّلة (**لسان العرب**، ج1، صص174-177، مادّة نوأ) أغنانا فيها عن التعريف بالأنواء وما كانت تعتقده الجاهليّة بشأنها وموقف النبيّ منها: «**النوْء النجم إذا مال للمَغِيب والجمع أَنْواءٌ ونُوآنٌ حكاه ابن جنّي مثل عَبْد وعُبْدانٍ وبَطْنٍ وبُطْنانٍ. قال حسّان بن ثابت رضي الله عنه** [المتقارب]:

وَيَثْرِبُ تَعْلَمُ أَنَّا بِهَا ... إِذَا قَحَطَ الغَيْثُ نُوآنُهَا

وقد ناءَ نَوْءاً واسْتَناءَ واسْتَنْأَى. الأَخيرة على القَلْب قال [البيت لكُثَيِّر عَزَّة، وهو من الطّويل]:

يَجُرُّ وَيَسْتَنْئِي نَشَاصاً كَأَنَّهُ ... بِغَيْقَةَ لَمَّا جَلْجَلَ الصَّوْتَ جَالِبُ

قال أَبو حنيفة: استنأَوْا الوَسْمِيَّ نَظَرُوا إِليه، وأَصله من النَّوْء فقدَّم الهمزةَ، وقول ابن أَحمر [البسيط]:

الفَاضِلُ العَادِلُ الهَادِي نَقِيبَتُهُ ... وَالمُسْتَنَاءُ إِذَا مَا يَقْحَطُ المَطَرُ =

وبقطع النظر عن أصل ما يسمّى «**علم الأنواء**» حيث يرجعه البعض بلا دليل قَطْعِيّ إلى الهنادكة[9] فيما يُرجعه آخرون إلى البَابِلِيّين[10] اعتماداً على تشابه أسماء الأنواء في التقويم البابليّ مع أسمائها في اللّغة العربيّة[11]، فإنّ الثابت أنّ العرب الجاهليّين عرفوا واستخدموا وحدة الأسبوع لقياس الزمن أي الفترة الّتي تمثّل الفرق الزمني بين أوجه القَمَر الأربعة المتتالية: المحاق، والتربيع الأوّل، والبَدْر، والتربيع الثاني، وقسّموا مدار القَمَر حول الأرض إلى ثمانية وعشرين جزءا متساوياً حسب موقعه في السماء بالنسبة إلى تلك النجوم سُمِّيَت «**منازل القَمَر**».

فمنازل القَمَر أو طوالعه هي مواضع النجوم الّتي يقطعها القَمَر في دورة له تامّة حول الأرض في ثمانية وعشرين ليلة، قبل أن يعود القَمَر عند تمام دورته إلى موضع النجم الذي اتّخذه أصلاً لحركته[12]، وهي بالتالي مواضع في دائرة البروج قد تكون مكوّنة من نجم واحد مثل الدبَرَان أو عدّة نجوم مثل الثُرَيَّا، ولا يُرى من هذه النجوم في السماء بصفة دائمة إلّا نصفها أي أربعة عشر نجماً،

= **المُسْتَنَاءُ: الذي يُطْلَبُ نَوْءه... معناه الذي يُطْلَبُ رِفْدُه... ناءَ الطّالع بالمشرق يَنُوء نَوْءاً أي نَهَضَ وطَلَعَ، وذلك النُهُوض هو النَوْء، فسُمّي النَجم به... والأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة المطالع في أزمنة السنة كلّها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسقط منها في كلّ ثلاث عشرة ليلة نجم في المغرب مع طلوع الفجر ويطلع آخر يقابله في المشرق من ساعته، وكلاهما معلوم مسمّى، وانقضاء هذه الثمانية وعشرين كلّها مع انقضاء السنة ثمّ يرجع الأمر إلى النجم الأوّل مع استئناف السنة المقبلة».**

(9) انظر موقف المستشرق دونالد هيل في الهامش السابق.

(10) هذا هو رأي جمهرة من الباحثين، مثل توفيق فهد وشارل بلّا (Charles Pellat) ولطفي عبد البديع وبن حمّودة. انظر: عبد البديع (لطفي)، **عبقرية العربية**، ص151؛ جرجي زيدان، **تاريخ التمدّن الإسلامي**، ج2، صص12-15؛

Fahd: *La divination arabe* , p.25; Charles Pellat: *Dictons rimés, Anwâ' et mansions lunaires chez les Arabes*; Benhamouda: *Les noms arabes des étoiles.*

(11) Kunitzsch, *Al-Nudjûm*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. viii, p. 100.

(12) وتسمّى أيضاً «**نجوم الأخذ**»، ويقول المرزوقيّ بشأنها (**الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص137): «**نجوم الأخذ: منازل القَمَر، سُمّيت نجوم الأخذ، لأخذها كلّ ليلة في منزل... وقال أبو عَمْرو الشيباني: الأخذ: نزول القَمَر منازله، يقال: أخذ القَمَر نجم كذا إذا نزل به. وأنشد أبو عَمْرو** [الطويل]:

وَأمْسَتْ نُجُومُ الأخْذِ غُبْراً كَأنّهَا مُقَطَّرَةٌ مِنْ شِدَّةِ البَرْدِ كُسَّفُ».

وكلّما غاب منها واحد في جهة الغروب ظهر له بديل (رقيب) من جهة الشروق. و«**تسمّي العرب الأربعة عشر الشماليّة منها التي أوّلها الشَّرَطَان وآخرها السِّمَاكُ شاميّة، والباقية منها التي أوّلها الغَفْر وآخرها بطن الحوت يمانيّة. وتسمّي خروجَ المنزل من ضياء الفجر طُلُوعَه، وغُرُوبَ رقيبه وقت الصُّبْح سُقُوطَه. وتسمّي المنازلَ التي يكون طلوعُها في مواسم المطر الأنواءَ، ورقباؤها إذا طلعت في غير مواسم المطر البوارحَ**»[13].

ويقطع القَمَرُ المنازلَ الثماني والعشرين في كلّ شهر عربيّ حيث ينتقل من منزل إلى آخر في كلّ ليلة من طلوع الفجر حتّى طلوعه في اليوم الثاني، قبل أن يستتر ليلةً واحدة إذا كان عددُ أيّام الشهر تسعةً وعشرين يوماً، وليلتين إذا كان عددُها ثلاثين يوماً. وعلى هذا، فإنّ القَمَر إذا كان في ليلة معيّنة أقرب ما يكون من نجم من هذه النجوم، فإنّه في اللّيلة التالية يكون بعيداً عنه إلى جهة الشرق، ويزداد الابتعاد عنه ليلة إثر أخرى إلى أن يدركه من جهة الغرب بعد ثمانية وعشرين ليلة[14]. وقد سمّت العرب كلّ نجم منها (أي كلّ منزلة من هذه المنازل) باسم يُعرف به، وهذه الأسماء هي على الترتيب مع ما يقابلها من مجموعات نجميّة حسب التسمية العلميّة الحاليّة للكوكبات النجميّة (*Constellations*)[15]:

---

(13) الألوسيّ، **روح المعاني**، ج23، ص19.

(14) ابن قُتَيْبَة، **الأنواء في مواسم العرب**، ص14.

(15) ابن رشيق القيرواني، **العُمدة في محاسن الشعر وآدابه**، ج2، ص252 وما بعدها (باب ذكر منازل القَمَر). وقد سمّيت الكوكبات النجميّة قديماً بأسماء حيوانات وأبطال أسطوريّين. وفي سنة 1928 حدّد الاتّحاد الفلكيّ الدوليّ مواقع 88 كوكبة نجميّة تغطّي السماء الظاهريّة، وثبّت مواقعها وإحداثيّاتها تسهيلاً لرصدها. وبسبب دوران الأرض حول الشمس مرّة واحدة كلّ عام، يخيّل إلينا أنّ الشمْس تدور حول الأرض لتكوّن مساراً ظاهريّاً يسمّى «**حزام الأبراج**» الذي كان يغطّي حسب التقسيم القديم 12 تشكيلة نجميّة من الـ(88) المعروفة حاليّاً تسمّى «**الأبراج**» (*Zodiac*). وقد أسند الاتّحاد الفلكيّ الدوليّ للنّجوم المكتشفة أسماء تتكوّن من أحد حروف الأبجديّة اليُونَانِيَّة والإحداثيّات الاستوائيّة لكلّ كوكبة نجميّة.
وحول منازل القَمَر وعلاقتها بالأنواء وتحديد الفصول في الشعر العربيّ، راجع الأراجيز التي يوردها البيرونيّ (**الآثار الباقية**، ص336).

الجدول رقم 2 : منازل القَمَر أو الأنواء عند العرب

	النجوم أو المنازل الشاميّة (الشماليّة)			النجوم أو المنازل اليمانيّة (الجنوبيّة)	
	الاسم العربي	الكوكبة النجميّة		الاسم العربي	الكوكبة النجميّة
1	الـشَّـرَطَـان (النَّطْح)	β,γ *arielix (Sheratan ou Alnath)*	15	الغَفْر	ι,χ,λ *Virginis*
2	البُطَيْن	ε,δ,π *arielix (Botain)*	16	الزُّبَانَى	α,β *Librae*
3	النَّجْم (الثُرَيَّا)	η,o,γ,θ,*q,b,p,h Tauri*	17	الإِكْلِيل	β,δ,π *Scorpii*
4	الدَّبَرَان	α *Tauri (Aldébéran)*	18	القَلْب	α *Scorpii*
5	الهَقْعَة (الجوزاء)	Λ *Orionis*	19	الشَّوْلَة	λ,υ *Scorpii*
6	الهَنْعَة	γ,ς *Geminorum*	20	النَّعَائِم	γ,δ,ε,η,s,φ,τ,ζ *Sagittarii*
7	الذِّرَاع	α,β *Geminorum*	21	البَلْدَة	π *Sagittarii (Albalda)*
8	النَّثْرَة	Ξ *Cancri*	22	سَعْدُ الذَّابِح	β *Capricorni (Dabih)*
9	الطَّرْفَة	λ *Cancri* + λ *Leonis*	23	سَعْدُ بُلَع	ε,μ,υ *Aquari*
10	الجَبْهَة	ζ,γ,η,α *Leonis*	24	سَعْدُ السُّعُود	β,ζ*Aquari* + ζ*Capricorni*
11	الزُّبْرَة (الخِرَاتَان)	δ,θ *Leonis*	25	سَعْدُ الأَخْبِيَة	g,π,ζ,ζ *Aquari*
12	الصَّرْفَة	*B Leonis*	26	الفَرْغُ المُقَدَّم	α,β *Pegasi*
13	العَوَّاء	β,η,γ,δ,ε *Virginis*	27	الفَرْغُ المُؤَخَّر	α*Andromedae* + γ*Pegasi*
14	السِّمَاكُ الأَعْزَل	α *Virginis (Spica)*	28	الـرِّشَـاء (الحُوت)	β *Andromedae*

أمّا عدد أيّام كلّ منزل من هذه المنازل، فهو ثلاثة عشر يوماً ما عدا الجَبْهَة فهي أربعة عشر يوماً، وكذلك سَعْدُ الذابح مدّته أربعة عشر يوماً في السنوات الكبيسة[16]، وهو ما مجموعه (28 منزلة × 13 يوماً) ثلاث مائة وأربعة وستّون يوماً يضاف إليها اليوم الزائد في نَوْء الجَبْهَة فتكون ثلاث مائة وخمسة وستّين يوماً، وهي نفس المدّة التي تقطعها الأرض في دورتها حول الشَّمْس، أي سنة شمسيّة كاملة.

(16) لسان العرب، ج1، ص178 (مادّة نوأ).

وقد يذهب الظنّ إلى أنّ زيادة العرب يوماً في فترة نَوْء سعد الذَّابح في السنة الكبيسة قد يكون بقصد مواطأة السنة القمريّة- النجميّة الّتي كانوا يعتمدونها[17] للسَّنة الشمسيّة، وفي هذه الحالة كان يجب على العرب بَدْوِهِم وحَضَرِهِمْ أن يكونوا على علم لا بالتقويم الشمسيّ الرُّومي (البيزنطيّ) فحسب، بل وبمواعيد الكبس الروميّة أيضاً من حيث جَمْعُ أرباع اليوم المتبقيّة من كلّ أربع سنوات في يوم يضاف إلى شهر فبراير/شباط من السنة الرابعة التي تسمّى الكبيسة.

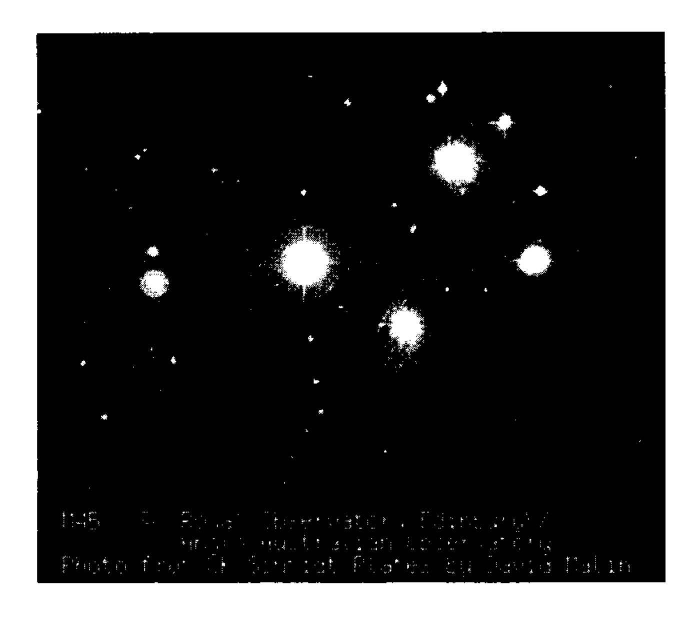
وإذا ما كان هذا الأمر غير مستبعد بشهادة أبي حنيفة الدينَوَريّ حين يشير إلى أنّه «**ليس في الأمم أحفظ للفصول، وأوقات الأنواء والطّلوع من الروم، ولذلك من حلّ من العرب في شقّ الشَّام أعلم بهذا من غيرهم**»[18]، فإنّ تعميم هذا الحكم على جميع القبائل العربيّة يصعب القبول به لصعوبة إثبات اتّصالها الدائم بالبيزنطيّين. ومن هنا، فإنّ الأصوب ربّما هو القول بأنّ العرب حسبوا منازل النجوم الّتي يمرّ بها القَمَر واتّخذوا طلوع نجم الثُّرَيَّا (*Les Pléiades ou Atlantides*) التابع لكوكبة الثور (*Tauri*) والمعروف فلكيّاً باسم (*M 45*) قاعدة لحسابهم، لأسباب دينيّة أساساً سنوضّحها لاحقاً[19]، فوجدوا أنّ «**بين طلوع الثُّرَيَّا مع الفجر وبين عوده إلى مثله ثلاث مائة وخمسة وستّين يوماً وربع يوم، فالقَمَر ينزل بها [أي الثُّرَيَّا] ثمّ بسائر المنازل يأخذ كلّ ليلة في منزل، فذلك ثمانية وعشرون منزلاً. . . فمن ثمّ صار بين حَوْل الأهلّة وبين حَوْل طلوع الثُّرَيَّا مع الفجر**

(17) أشار القُرآن إلى ذلك: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: 10]. وسيأتي بيان هذه المسألة مفصّلة عند تناول مسألة «التقويم الجاهليّ» في كتابنا الموالي **حول الزمن المقدّس بين الجاهليّة والإسلام**.

(18) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص127.

(19) يشير جواد عليّ (**المفصّل**، ج8، ص445) إلى تقسيم عرب الجنوب القدامى في اليَمَن سنتهم أيضاً إلى 28 قسماً مدّة كلّ منها 13 يوماً، وكانوا يعتمدون هذه القسمة في زراعاتهم ومعاملاتهم ويبتدئون سنتهم من زمن «**ذو فرعم**». ونحن نرجّح أن يكون «**ذو فرعم**» هو نفسه «**نَوْء الفرغ**». والملاحظ أنّ التقويم المعتمد على الأنواء لا يزال معمولاً به في كافّة أرجاء الجزيرة العربيّة بما في ذلك منطقة حضرموت وبنفس أسماء الأنواء القديمة (انظر: (محمّد الشاطري، **أدوار التاريخ الحضرميّ**، ص18) .

إلى مثله فضل أحد عشر يوماً وربع يوم»[20]، بمعنى أنّ القَمَر إذا كان في ليلة معيّنة أقرب ما يكون من نجم الثُرَيَّا مثلاً في نقطة معيّنة، فإنّه سيعود ليلاقي الثُرَيَّا في نفس تلك النقطة بعد ثلاث مائة وخمسة وستّين يوماً وربع يوم، وهي نفس المدّة التي تقطعها الأرض في دورة كاملة حول الشمْس أي سنة شمسيّة. وقد اختار عرب الجاهليّة أن يكون نجم الثُرَيَّا نقطتهم الثابتة في حساب تلك الفترة لا بسبب وضوحه فحسب، بل لأسباب أخرى أيضاً يتداخل فيها البعد الدينيّ مع أبعاد اجتماعيّة تتعلّق بمواعيد الظَّعْن والإقامة عندهم، وهو ما سنحاول بيانه لاحقاً.



الصورة رقم 3: الثُرَيَّا (*Les Pléiades ou Atlantides = M 45*)

2.1 ـ الأنواء ومعضلة التقويم العربيّ الجاهليّ

إنّ الحَوْل كما كان يحسُبه العرب لم يكن يمثّل المدّة التي تستغرقها الشمْس في قطعها القبّة الفلكيّة طوال دورتها السنويّة، بل المدّة التي يستغرقها القَمَر بين طلوعه في منزلة الثُرَيَّا وعودته إلى تلك المنزلة، وهو ما سمّاه أبو عليّ المرزوقيّ «**حَوْل طلوع الثُرَيَّا**» الذي يستغرق نفس المدّة التي تستغرقها الأرض في

(20) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص149.

دورتها السنويّة حول الشمْس، أي ثلاث مائة وخمسة وستّين يوماً ورُبع يوم. وما جَعْلُ العرب من مطلع الثُرَيَّا موعداً «**لحلول ديونها وآجالها، فيقولون: إذا طلع النجم، يريدون الثُرَيَّا، حلّ عليك الديْن**»[21] إلّا دليل قاطع على أنّ العرب كانت تعتمد في تجاراتها وتصريف أعمالها الماليّة «**حَوْلَ الثُرَيَّا**» أو ما نقترح تسميته «**التقويم النجمي**» [نسبة إلى النجم أي الثُرَيَّا التي تسمّى حصريّاً بهذا الاسم لا نسبة إلى النجوم][22] بوصفه الكفيل وحده بجعل الفصول الطبيعيّة تترى في مواعيد ثابتة وكأنّنا بصدد استخدام تقويم شمسيّ، وهو ما يسهّل عمليّتي النُّجْعَة والظَّعْن[23] المرتبطتين بالأمطار ونموّ الكلأ اللّازم لقطعان الإبل في أوقات محدّدة[24] كما يسهّل التجارة المرتبطة أساساً بحلول الفترات الدوريّة المضبوطة لنضج غلّات الأرض. وبعبارة جامعة، فإنّ هذا التقويم كان وحده الكفيل بموضعة الإنسان في الزمان والمكان من خلال علاقته بالفصول الطبيعيّة ومن خلال علاقته بالأنواء (طلوع مجموعة من النجوم أو غيابها في موقع معيّن)[25].

---

(21) ابن قيّم الجَوزيّة، **التبيان في أقسام القُرآن**، ص152؛ وانظر أيضاً: أبو البقاء العكبريّ، **التبيان في إعراب القُرآن**، ج1، ص152.

(22) تتّفق جميع المصادر على أنّ العرب كانوا يسمّون الثُرَيَّا: «**النجم**»، حتّى أصبح هذا الاسم كالعلم لها. يقول المرزوقيّ (**الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص139): «**وأمّا الثُرَيَّا، فهي النجم... والنجم كالعلم له. يقال: طلع النجم وغاب النجم... وهذا كما اشتهر عبد الله بابن عبّاس وصار كالعلم له**».

(23) «**النُجْعة عند العرب: المذهب في طلب الكلأ والبادية تُحْضَر مَحَاضِرُها عند هَيَج العُشب ونقص الخُرَف، وفناء ماء السماء في الغدران، فلا يزالون حاضرة يشربون الماءَ العِدَّ، حتّى يقع رَبيعٌ بالأرض خَرَفِياً كان أو شَتِياً، فإذا وقع الربيعُ تَوَزَّعَتْهُم النُجَعُ، وتتبَّعُوا مَساقِطَ الغَيْثِ، يَرْعَونَ الكلأ والعشب إذا أعْشَبَتِ البِلادُ، ويشربون الكَرَعَ، وهو ماء السماء، فلا يزالون في النُجَعِ إلى أن يهيجَ العشبُ من عام قابِلٍ، وتَنِشَّ الغُدْران، فيرجعون إلى مَحاضرِهم على أَعداد المِياهِ**». انظر: الأزهري، **تهذيب اللّغة**، مادّة (نجع).

(24) وفي هذا ردّ على من يزعم أنّه لم يكن للعرب البدو تقويم خاصّ لانتفاء الحاجة إليه. وهذا هو مثلاً موقف المستشرقساندرس (*Sanders*).

Cf. Sanders (P): *Nasī '* in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vii, p.977.

(25) من البديهيّ أن تكون مواقيت مطالع النجوم مختلفة باختلاف موقع رصدها على الأرض. ومن هنا، فإنّه يمكن للعارف بالأنواء في لحظة زمنيّة ما تحديد موقعه على الأرض بحسب ما يراه من نجوم في السماء بمجرّد معرفته بموقع اللّحظة الزمنيّة التي هو فيها من السنة ومن الفصل الطّبيعيّ.

ولقد أشارت بعض المصادر إلى مسألة التقويم النجمي عند عرب الجاهليّة بصفة عابرة دون الغوص فيه من قبيل القول إنّ «**العرب كانت قديماً تورّخ بالنجوم، وهو أصل قولك نَجَّمْتُ على فلان كذا حتى يؤدّيه في نجوم**»[26]، أو القول إنّ «**النجم في الأصل الوقت، ويقال: كانت العرب لا تعرف الحساب ويبنون أمورهم على طلوع النجم والمنازل فيقول أحدهم: إذا طلع نجم الثُرَيَّا أدّيت حقّك فسمّيت الأوقات نجوماً، ثمّ سُمّي المؤدّى في الوقت نجماً**»[27]، وهو ما يفيد كلّه أنّ التقويم العربيّ الجاهليّ لم يكن البتّة قمريّاً إذ كانت العرب «**لا تأخذ بالأهلّة ولا تدري ما ذاك**»[28].

ولئن كانت العرب تعتمد «**حَوْل الثُرَيَّا**» بوصفه كفيلاً بتحديد مواعيد دخول الفصول الطبيعيّة وخروجها، فإنّها لم تكن الأُمّة الوحيدة في ذلك، فقد أشار بعض الباحثين إلى اعتماد أغلب قبائل الهنود الحمر في منطقة الأمازون مواعيد طلوع الثُرَيَّا ونوئها أساساً لحساب الفصول الطبيعيّة[29]، وإن كانت تلك الفصول مُخالفة لما نعرف في الجزيرة العربيّة بحكم وجودها في منطقة مناخ استوائيّ بينما يحكم الجزيرة العربيّة مناخ مداريّ[30]، وأنّ هذا الأمر ما زال معتمداً إلى الآن

(26) الصفديّ، **الوافي بالوفيات**، ج1، ص12.

(27) النوويّ، **تهذيب الأسماء واللّغات**، ج3، ص334.

(28) **المحبّر**، ص157.

(29) Hugh-Jones (Stephen): *The Palm and the Pleiades, Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, 1979, p. 32.

(30) يُورِد الأنّاس كلود ليفي ستروس في كتابه (**النيئ والمطبوخ**) جملة من الأساطير المتعلّقة بطلوع الثُرَيَّا وغيابها عند الهنود الحمر لا تخلو من أوجه شبه كبيرة وغريبة بينها وبين ما كان يعتقده العرب في هذا الشأن لا يسمح المقام بالتوسّع فيها. وتكفينا هنا إشارة وحيدة تتعلّق باعتماد قبائل **الشيرنتي** (*Cherenté*) تقويما قمريّاً تبدأ فيه سنتهم في شهر يونيو/حزيران عند طلوع الثُرَيَّا، وتقيم طقساً احتفاليّاً عند نَوْء الثُرَيَّا بدا لنا أنّه شبيه بالمَيْسِر من حيث اعتماده على المخاطرة بالأموال في سبيل التفاخر. وتسمّى الثُرَيَّا عند تلك القبائل بلفظ قريب من لفظ المَيْسِر العربيّ وهو (**سورورو** *Sururú*)، وهذا ما قد يدفعنا مستقبلاً إلى مزيد التعمّق في تحليل التماثل الكبير بين الأساطير النجميّة العربيّة وخصوصاً المتعلّقة منها بالثُرَيَّا ومثيلتها الهنديّة في المنطقة المداريّة الأمريكيّة خصوصاً عند قبائل **الشيرنتي والشاكو** (*Chaco*).

Cf. Olivera (Feliciano, J. de): *The Cherente of central Brazil,* Proceedings of the 18th Congress of Americanists, London, 1912, pp.393-394.

عند قبيلة هنديّة في أمريكا الجنوبيّة «**ما برحت تحسب انتهاء السنة بالنسبة لها من الترتيب الذي تظهر عليه مجموعة نجوم الثُرَيَّا. . . قبل الفجر مباشرة، وهي تستخدم كلمة واحدة بعينها للدّلالة على السنة وعلى مجموعة الثُرَيَّا**»(31).

ولقد تولّد عن عدم تفطّن جُلّ الباحثين ممّن تناول التقويم العربيّ الجاهليّ إلى مسألة اعتماد العرب في جاهليّتها ««**حَوْل الثُرَيَّا**» خلط عجيب، فقالوا باعتماد تقويم شمسيّ- قمريّ وغاب عنهم أنّه كان تقويماً نجمياً- قمريّاً يعتمد مواطأة السَنة النجميّة مع السَنة القَمَريّة أو هو يعتمد، بحسب تعبير المرزوقيّ، مواطأة «**حَوْل الثُرَيَّا**» مع «**حَوْلِ الأهلّة**». ولمّا كان «**حَوْلُ الثُرَيَّا**» يتأخّر سنويّاً بربع يوم، فقد قام العرب بكَبْس يوم واحد بعد كلّ ثلاث سنوات خلال نَوْء سعد الذّابح لا بسبب معرفتهم بالتّقويم الروميّ البيزنطيّ وبالتالي العمل على مواطأة تقويمهم المعتمد على منازل القَمَر للتّقويم الشمسي، ولا حتّى لتأثُّرهم بالكَبْس الفارسيّ الزرادشتيّ(32)، بل لمعرفتهم بمواعيد نزول القَمَر في كلّ منزل من منازله المخصوصة بكلّ فصل من فصول السنة الأربعة (سبعة منازل في كلّ فصل)، وكذلك لمعرفتهم بحساب «**حَوْلِ الثُرَيَّا**» المستغرق ثلاث مائة وخمسة وستّين يوماً وربع يوم، ولهذا جمعوا أرباع اليوم الّتي تبقى من كلّ أربع سنوات في يوم واحد يضاف في السنة الرابعة لفترة نَوْء سعد الذّابح حتّى تكون فترة مرور القَمَر بمنزل الثُرَيَّا هي نفسها في كلّ سنة. هذا هو التفسير الوحيد لمسألة الكَبْس بإضافة يوم واحد كلّ أربع سنوات لفترة نَوْء سعد الذّابح. وفي هذا الخصوص، يقول المرزوقيّ: «**واعلم أنّ المنازل تبدو للعين منها في السماء أبداً نصفها، وهو أربعة عشر، وكذا البروج يبدو نصفها وهو ستّة لأنّه كلّما غاب واحد منها طلع من المشرق رقيبه. وسقوط كل منزل فيه ثلاثة عشر يوماً سوى الجَبْهَة، فإنّ لها أربعة عشر يوماً لأنّها خُصّت باللّيلة الباقية من أيام السنة الثلاث مائة والخمسة والستّين** [يقصد «**حَوْلَ الثُرَيَّا**» بالطّبع لا السَنة الشمسيّة كما يتبادر إلى الذهن، ونلاحظ هنا

---

(31) كريس مورجان، **من المزولة الشمسية إلى الساعة الذرية**، ص90.

(32) انظر تفصيل ذلك ضمن كتابنا الذي ننوي نشره قريباً بعنوان (**النسيء والحجّ والعُمْرة: قراءة إناسيّة للزمن المقدّس عند عرب الجاهلية**).

أنّ نَوْء الجَبْهَة يوافق طلوع رقيبه سَعْدِ السُّعُود بما في هذه التسمية من معنى][33]، **وفَضُلَت بذلك على سائرها، لغزارة نوئها وكثرة الانتفاع بها، ويكون انقضاء الثمانية والعشرين [منزلاً]، وانقضاء الاثني عشر [برجاً أو شهراً] مع انقضاء السنة»**[34].

وقد أفاضت المصادر العربيّة في بيان أهميّة منازل القَمَر والأنواء عند العرب في حِلّهم وتِرحالهم ومعرفة المواقيت وفترات المطر، ومن ذلك مثلاً ما يقوله المرزوقيّ في شأنها في معرض تفسيره للآية ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: 39]: **«فلمّا كانت العرب تُراعي القَمَر ومنازله، وهي ثمانية وعشرون منزلاً في قسمة الأزمان والفصول والحُكم على الأحداث الواقعة في الأحوال والشهور، مراعاةً عجيبة، ولهم في ذلك من صدق التأمّل واستمرار الإصابة ما ليس لسائر الأمم حتّى تستدلّ منها على الخصب والجدب، ويعتمد منها على ما تُبنى أمورهم عليه في الظعن والإقامة، ذكّرهم اللّه تعالى بنعمته عليهم فيها، وعلى جميع الخلق ودعاهم إلى إقامة الشكر عليها ليستحقّوا المزيد»**[35].

وهذه الأهميّة البالغة للأنواء عند العرب هي التي جعلت المعرفة بها أمراً شائعاً عند باديهم وحاضرهم في جميع معاشهم وحلّهم وترحالهم ومواسمهم

---

(33) حتّى إنّ حسّان بن ثابت الأنصاري يجعل مولد النبيّ في هذا النَوْء فيقول في رثائه (**الديوان**، ص209) [الكامل]:

يَا بِكْرَ آمِنَةَ المُبَارَكَ ذِكْرُهُ ... وَلَدَتْكَ مُحْصَنَةٌ بِسَعْدِ الأَسْعُدِ

نُورٌ أَضَاءَ عَلَى البَرِيَّةِ كُلِّهَا ... مَنْ يُهْدَ لِلنُّورِ المُبَارَكِ يَهْتَدِ

(34) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص137. ويجدر التنبيه هنا إلى أنّ مسألة الكَبْس هي غير مسألة النَّسِيء، ولو أنّها مرتبطة بها بصورة من الصور، وهو ما سنتناوله في كتابنا القادم بعنوان **النَّسِيء والحجّ والعُمْرة: قراءة إناسيّة للزّمن المقدّس عند عرب الجاهليّة**، لأهميّته في تعيين الفترة الّتي كان يمارس فيها طقس المَيْسِر، وبيان علاقة المَيْسِر بطقس الحجّ السنويّ لكَعْبَة مَكَّة (أو الكعبات الأخرى) ومكانة الطّقسين في دورة الزَّمن المقدّس (الأَشْهُر الحُرُم).

(35) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص39. ولعلّ ملاحظة المرزوقيّ هذه كانت وراء إشارة فاضل الربيعي (**شقيقات قُرَيْش**، ص479) إلى وجود صلة بين مواطن الاستقرار المؤقّتة للعرب المسمّاة (منازل) ومنازل القَمَر، ومن ثمّ تقديسهم القَمَر وعبادتهم له.

الدينيّة والتجاريّة[36]، ولنا من الشواهد ما يثبت انتشار المعرفة بها في جميع أرجاء الجزيرة العربيّة بما في ذلك اليَمَن[37]. بل لا يبعد أن يكون بالغ أهميّة

(36) وقد لخّص المرزوقيّ ذلك (**الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص395) فأغنى عن كلّ إضافة: **«اعلم أنّ العرب أحفَظُ الأمم لما أدّت إليه تجاربُهم من أحوال الزمان وتعاقب الشهور والأيّام واختلاف الفصول والأعوام بما يتجدّد فيها من الأحداث ويتغيّر من تدبير المعاش. فهم على اختلاف ديارهم وتباين أوطانهم وتفاوت هممهم يراعون من هبوب الرياح وطلوع الكواكب وتبدّلِ الأوقات ما لا يراعيه غيرهم من سكّان المَدَر والوَبَر وقطّان البدو والحضر، وليس ذلك مستحدثاً فيهم وإنّما هو عادة منهم يتوارثونه الخلف عن السلف والغابر عن الماضي، ومقياسهم طول الدُّرْبة وعوامّ التفقّد. فلهم اعتبار في كل ما يتجدّد في الجوّ من طلوع كوكب أو أفوله وهبوب بارح أو سكون يؤدّيهم إلى ما يبنون عليه أمرهم في مقامهم وظعنهم ومزالفهم ومحاضرهم ويعتمدونه في مكاسبهم ومعايشهم ومناتجهم وملاقحهم وسائر متصرفّاتهم من غزو واستباحة وانتجاع وملازمة، استغنوا به عن نظر أصحاب الحساب».**

(37) الهَمْدانيّ، **الإكليل**، ج10، ص8. وما زالت القبائل اليمنيّة تستخدم إلى يومنا هذا ما يسمّى «**التقويم الشبَامِيّ**» الذي وضعه الفقيه والفلكيّ اليمنيّ عبد الله بن عمر بامخرمة [907- 972 هـ]، وهو تقويم يعتمد حلول المنازل بغروب نجومها أي سقوطها فجراً في مواعيد مختلفة عمّا هو متعارف عليه في وسط الجزيرة نظراً لتباين الموقعين جغرافيّاً. وهذا التباين هو ما يجعل مواعيد الفصول الزراعيّة في اليَمَن مختلفة عن مواعيدها في شمال الجزيرة العربيّة والنصف الشمالي للكرة الأرضيّة عُموماً. كما تختلف تسميات المنازل في هذا التقويم بعض الشيء عمّا نقلته المصادر العربيّة ممّا هو شائع في وسط الجزيرة، وهي حسب موافقتها للفصول الزراعيّة اليمنيّة:

الفصل	الفترة	المنازل/ النجوم
الربيع	شباط - آذار	الهَنْعَة والذِّرَاع والنَّثرة والطّرف والجبهة والزَّبْرَة والصَّرفة
الصيف	نيسان - حزيران	العَوَّاء والسِّمَاكُ والغَفْر والزُّبَان والإكليل والقلب والشُّول
الخريف	تموز - أيلول	النعايم والبَلْدَة وسعد الذَّابح وسعد بُلَع (سهيل) وسعد السُّعود (بَاعْرِيْق) وسَعْد خَبَا (خَرَهْ الأوُلَى) وفَرْغ المُقَدّم (خَرَهْ الثانية)
الشتاء	تشرين الأول - كانون الأوّل	الدَّلْو والحُوت والسَّرَطَان (النَّطح) والحِيمَر (البُطَيْن) والثُرَيَّا والبُرْكَانْ والهَقْعَة

وما زالت قبائل الشحْر في منطقة ظُفَار العمانيّة تعتمد حساب الأنواء إلى حدّ الآن، وتتماثل بعض تسميات النجوم في اللّغة الشحريّة مع التسميات العربيّة السائدة في بقيّة الجزيرة العربيّة (قارن مع التقويم الشبامِيّ أعلاه):

الأنواء سبب قَسَم القُرآن بها في قوله: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة: 75]، وقد ذهب بعض المفسّرين كقَتَادَة إلى أنّ مواقع النجوم هي مساقطها ومغاربها، بينما قال عطاء بن أبي رباح بأنّها منازلها[38]، وقال الضحّاك إنّها هي نفسها الأنواء الّتي «**كان أهل الجاهليّة يقولون إذا أُمْطِرُوا: مُطِرْنا بنَوْء كذا**»[39]، وهذه كلّها أقوال لا تخرج عن تقرير أنّ القَسَمَ القُرآنيّ إنّما كان بالأنواء[40]، ممّا يثبت أهميّتها عند العرب الذين كنّوا عن المَحْل والقحط والجَدْب بعبارة «**خَوَاءِ النُجُومِ**» فكان يقال: «**خَوَت النجوم تَخْوِي إذا سقطت ولم تُمطر في نوئها**»[41]، وكنّوا عن شُحّ الأمطار والقحط بعبارة «**إخلاف النجوم**» وأشاروا إلى ذلك في أشعارهم[42] نكتفي بإيراد بعض ما جاء

الفصل	الفترة	المنازل/ النجوم
الربيع (صيرب)	22 كانون الأوّل - 21 آذار	حطووب/ **الحوت**/ عقران/ عقران أييب/ عقران إنبيصان/ عقران أربعوت/ صرفيق
الصيف (قوظ)	22 آذار - 21 حزيران	العووه/ **السمك**/ **الغَفْر**/ آحري/ إغيل/ **القلب**/ **شول**
الخريف (خورف)	22 حزيران - 21 أيلول	إنعام/ أووغبصف/ سهوش/ إرعوت/ إيبغشيمنيوغت/ أشرموم/ آلييت
الشتاء (شاتا)	22 أيلول - 21 كانون الأوّل	**الفقعة**/ **الذرع**/ **النآثرة**/ **إطارف**/ أشخاصيان/ **الزبْرَة**/ **السرفة**

انظر: الشحْري، **لغة عاد**، ص345.

(38) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص464.

(39) **تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص223.

(40) «**فإن قيل: كيف أقسم بمخلوقاته وقد ورد النهي علينا ألاّ نقسم بمخلوق؟ قيل فيه: ... إنّ العرب كانت تعظّم هذه الأشياء وتقسم بها، فنزل القُرآن على ما يعرفون**» (الزركشي، **البرهان في علوم القُرآن**، ج3، ص41.

(41) الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج3، ص288 .

(42) اختفى كثير من الشعر النوئي والسجع النوئي لأسباب في مقدّمتها نظرة التحريم الإسلاميّة لاقتران فعل النَوْء بأثر النجوم. وقد «**كان الأصمعي لا يفسّر من الشعر ما فيه ذكر الأنواء، بل كان لا يسمع ما كان فيه هجاء أو كان فيه ذكر النجوم، ولا يفسّر ما وافق تفسيره بعض ما في القُرآن إلاّ ساهياً، فيما يذكر أصحابه عنه. ويروى أنّه سُئِل عن غير شيء من ذلك فأباه وزجر السائل**» (المُبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، ج2، ص364). =

منها مشيراً إلى لعب المَيْسِر وإطعام المحتاجين عند «**قلّة الأنواء**» كقول زهير بن أبي سُلمى (ت 13 ق.هـ) يمدح قوماً [الكامل]:

أَيْسَارُ صِدْقٍ مَا عَلِمْتُهُمُ عِنْدَ الشِّتَاءِ وَقِلَّةِ الأَنْوَاءِ[43]

وقول الشاعر المُخضرم عمرو بن شأس الأسديّ [ت 20 هـ] يفخر بإيسار قومه عند خواء النجوم شتاء [الكامل]:

وَلَنَا فَوارِسُ يَرْكَبُونَ لَنَا فِي الرَّوْعِ لَا مِيلٌ وَلَا عُزْلُ

مُتَقَارِبٌ أَطْنَابُ دُورِهِمُ زُهْرٌ إِذَا مَا صَرَّحَتْ كَحْلُ

الـمُطْعِمُونَ إِذَا النُّجُومُ خَوَتْ وَأَحَاطَ بِالـمُتَوَحِّدِ الـمَحْلُ[44]

وقول كعب بن زهير بن أبي سُلمى يمدح أنصار النبيّ بإطعامهم المساكين «**إذا خوت النجوم**» [الكامل]:

وَهُمْ إِذَا خَوَتِ النُّجُومُ وأَمْحَلُوا لِلطَّائِفِينَ السَّائِلِينَ مَقَارِي[45]

وقد تواصل هذا المعنى إلى ما بعد الإسلام، لأنّنا نجده مثلاً في خبر لَيْلَى الأَخْيَلِيَّة حين قدمت على الوالي الأمويّ الحجّاج بن يوسف الثقفيّ «**فقال لها**:

= ويذهب عبد الإله الصائغ (**الخطاب الإبداعيّ الجاهليّ والصورة الفنية**، صص199-202) إلى أنّ «**الأنواء استقامت فناً شعرياً أو كادت، بيد أنّ الرؤية النوئيّة الإسلاميّة طَلَسَتْ الرؤية الجاهليّة، فأتلف الوفير في المخيال الإبداعي القَبْسْلاَمِيّ**» ممّا أدّى إلى «**اختفاء كثير من الشعر النوئيّ وكذلك السّجع**» علاوة عن اختفاء «**بعض الصُّور الفنية النوئيّة الكامنة في النثر الفنّي**».

كما يذهب يحيى وهيب الجُبُوريّ (**المستشرقون والشعر الجاهليّ بين الشكّ والتوثيق**، ص11) إلى أنّ ضياع الكثير من الشعر النوئيّ الجاهليّ يدخل في إطار أوسع هو طمس كلّ ما يحوي إشارات دينيّة لا تستقيم مع الرؤية الإسلاميّة، ومن هنا «**عدم وصول كلّ ما قيل في الجاهليّة من شعر**».

وحول شعر الأنواء في الجاهليّة، راجع: الشامي (يحيى)، **النجوم في الشعر العربيّ القديم**، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982.

(43) **ديوان زهير بن أبي سُلمى** (صنعة الشنتمري)، ص204.

(44) **منتهى الطّلب**، م8، ص45. كَحْل: السنة الشديدة المجدبة، خَوَتْ النجوم: أخلفت أنواءها، المَحْلُ: الجدب.

(45) **منتهى الطّلب**، م1، ص12.

ما أتى بك يا ليلى؟ قالت: إخلاف النجوم، وكَلَبِ البرد، وشدّة الجهد، وكنتَ لنا بعد اللّه ردءاً»[46].

2 ـ ديانة العرب بين النجوم والأصنام

تُثبت الأبحاث التاريخيّة والنقوش الأثريّة أنّ العرب قبل الإسلام عبدوا الأجرام السماويّة وأفردوا القَمَر والشمْس وكوكب الزُّهَرَة بمكانة عالية. فهل كانت عبادة النجوم خاصّة ببعض العرب أم هي نفسها ما يعرف عادة في الأدبيّات الإسلاميّة بالوثنيّة؟ وما علاقة عبادة النجوم عُموماً والثالوث السماويّ المميّز (القَمَر والشمْس والزُّهَرَة) بطقس المَيْسِر؟

لقد سبقت الإشارة إلى الأهميّة الكبيرة التي كان العرب يعزونها للأنواء زمن البعثة المحمّديّة. وبما أنّه لا مندوحة من أن تكتسي كلّ الأمور الحيويّة عند الشعوب الغابرة صبغة دينيّة تبرّر وجودها، فإنّ العرب لم يكسروا هذه القاعدة حين أضفوا مثل تلك الصبغة على اعتقادهم في الأنواء، وهو ما تفطّن إليه جُلّ المفسّرين في الفترة الإسلاميّة حين أجمعوا على أنّ الكفر المقصود في الآية ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: 89] متعلّق أساساً بالاعتقاد في الأنواء[47]، ذاهبين إلى أنّ معنى الكفر في آي القُرآن بإطلاق لا في هذه الآية فحسب هو الإيمان بالأنواء وأفعال الكواكب[48].

---

(46) **التذكرة الحمدونيّة**، ج5، ص349.

(47) ينقل الشوكانيّ (**فتح القدير**، ج4، ص81) عن عكرمة: «**المراد بقوله فَأَبى أَكْثَرُ الناسِ إلاّ كُفُوراً هو قولهم في الأنواء مُطرنا بنَوْء كذا**»، ويؤكّد اتّفاق أهل التفسير جملة على هذا المعنى مستشهداً بقول النَّحَّاس النحوي: «**ولا نعلم بين أهل التفسير اختلافاً أنّ الكفر هنا قولهم مُطرنا بنَوْء كذا**».

(48) يشير ابن الجَوزيّ (**زاد المسير**، ج8، ص281) مثلاً إلى أنّ «**قوله تعالى** ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 2] **فيه قولان: أحدهما أنّ الله خلق بني آدم مؤمناً وكافراً... والثاني: فمنكم كافر باللّه مؤمن بالكواكب، ومنكم مؤمن باللّه كافر بالكواكب، قاله عطاء بن أبي رباح وعنى بذلك شأن الأنواء**».
وقد اعتمد جمع من المفسّرين قول عطاء بن أبي رباح المكّي في تفسير هذه الآية (من الطّبقة الثالثة من التابعين حسب ابن سعد) مثل القُرطبيّ **في تفسيره** (ج18، ص133) وابن أبي الدنيا (**المطر والرعد والبرق**، ص73) مشيرين إلى قول التابعيّ جعفر بن أبي ثور المعروف بعكرمة بنفس التفسير.

كما تبدو أهميّة الأنواء عند العرب من خلال إشارة التفاسير إلى أنّ سبب قَسَم القُرآن بمواقع النجوم في سورة الواقعة ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ [الواقعة: 75] بمعنى منازلها أو أنوائها[49]. بل ويمكن القول أنّ في هذا القَسَم إشارة إلى أنّ الإيمان بأفعال النجوم وأنوائها كان أحد أُسس عبادات العرب في الجاهليّة، وهو ما يسنده قول النبيّ من طريق الحسن عن العبّاس بن عبد المطّلب: «**لَقَد طَهَّرَ اللهُ هَذِهِ الجَزِيرَةَ مِنَ الشِّرْكِ مَا لَمْ تُضِلَّهُمْ النجُومُ**»[50].

وقد تردّد هذا المعنى حول النجوم «**المُضلّلة**» وكُفر العرب باللّه بمعنى جَحْد آلائه ونسبتها إلى النجوم في الحديث النبويّ إذ يُروى عن يزيد بن خالد الجُهَنيّ: «**مُطِرَ الناسُ عَلَى عَهْدِ النَبِيِّ، فَقَال: أَلَمْ تَسْمَعُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُم اللَّيْلَةَ؟ قَالَ: مَا**

---

(49) يورد الواحديّ (أسباب النزول، ص230) عن ابن عبّاس أنّ سبب نزول هذه الآيات أنّه «**مُطِر الناس على عهد رسول الله ﷺ، فقال النبيّ ﷺ: أصبح من الناس شاكر ومنهم كافر، قالوا: هذه رحمةٌ وضعها الله تعالى؛ وقال بعضهم: لقد صدق نَوْء كذا، فنزلت هذه الآيات** ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾ حتى بلغ ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: 82]. ويضيف الواحديّ: «**وروي أنّ النبيّ ﷺ خرج في سفر فنزلوا وأصابهم عطش شديد وليس معهم ماء فذكروا ذلك للنبيّ ﷺ، فقال: أرأيتم إن دعوت لكم فسقيتكم فلعلّكم تقولون سُقينا هذا المطر بنَوْء كذا؟ فقالوا: يا رسول اللّه ما هذا بِحين الأنواء، قال: فصلّى ركعتين ودعا اللّه تبارك وتعالى فهاجت ريح ثمّ هاجت سحابة فمُطروا حتّى سالت الأودية، وملأوا الأسقية، ثمّ مرّ رسول الله ﷺ برجل يغترف بقِدْح له ويقول: سُقينا بنَوْء كذا ولم يقل: هذا من رزق الله سبحانه، فأنزل اللّه سبحانه** ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: 82]».

وفي تفسير الآية ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ يورد الشوكانيّ (فتح القدير، ج5، ص163) «**عن عائشة قالت: ما فسّر رسول الله ﷺ من القُرآن إلاّ آيات يسيرة، قوله** ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ قال: شُكْرَكُمْ... **وعن عبد الله بن عبّاس أنّه كان يقرأ ﴿وتجعلون شكركم﴾ يعني الأنواء، وما مُطِر قوم إلاّ أصبح بعضهم كافراً، كانوا يقولون: مطرنا بنَوْء كذا وكذا**».

(50) السيوطيّ، الدرّ المنثور، ج3، ص331. وقد تكرّر الحديث نفسه تقريباً عند أبي يَعْلَى (مُسند أبي يَعْلَى، ج12، ص70) بلفظ وإسناد مختلفين: «**حدّثنا قيس عن يونس بن عُبَيْد عن الحسن عن الأحنف بن قيس عن العبّاس بن عبد المطّلب قال: خرجت مع رسول الله ﷺ من المدينة فالتفت إليها فقال: إنَّ الله قَدْ بَرَّأَ هَذِهِ الجَزِيرَةَ مِنَ الشِرْكِ، وَلَكِنْ أَخَافُ أَنْ تُضِلَّهُمْ النجُومُ. قَالُوا: يَا رَسُولَ الله كَيفَ تُضِلُّهُمْ النجُومُ؟ قَالَ: يَنْزِلُ الغَيْثُ فَيَقُولُونَ: مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا**».

أَنْعَمْتُ عَلَى عِبَادِي مِنْ نِعْمَةٍ إِلاَّ أَصْبَحَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ بِهَا كَافِرِينَ يَقُولُونَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا، فَأَمَّا مَنْ آمَنَ بِي وَحَمَدَنِي عَلَى سُقْيَايَ فَذَاكَ الذي آمَنَ بِي وَكَفَرَ بِالكَوْكَبِ، وَمَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا فَذَاكَ الذي كَفَرَ بِي وَآمَنَ بالكَوْكَبِ»[51].

إنّ جملة ما تقرّره هذه الأحاديث النبويّة تشير بلا لبْس إلى أنّ الشرك الجاهليّ كان في أساسه إيماناً واعتقاداً بالنجوم لا بمعنى اعتقاد تأثيراتها فحسب، بل أيضاً بمعنى تقديسها وعبادتها، وهو ما يدلّ عليه تخوّف النبيّ من ارتداد العرب إلى الشرك الذي لم يُكَنِّ عنه بالوثنيّة وعبادة الأصنام، بل أشار إليه بأنّه إضلال النجوم، أي عبادتها التي هي «**عين الشرك باللّه**» كما أجمع المفسّرون.

فإذا ما كانت الرسالة المحمّديّة، العالميّة بلا شكّ، موجّهة في المقام الأوّل إلى «**كُفّار**» سِمة كُفْرهم إضلال النجوم لهم من حيث الاعتقاد في مسؤوليّتها عن المطر، فإنّه يمكن بسهولة فهم مقصد الشَّهْرِسْتانيّ حين يقول: «**ومن العرب من كان يميل إلى اليهوديّة، ومنهم من كان يميل إلى النصرانيّة،**

(51) النسائيّ، **المُجْتَبَى من السنن**، ج3، ص164. ونحن لسنا بحاجة إلى دليل لإثبات أنّ جميع العرب كانوا يؤمنون بقدرة الأنواء، ويكفينا شاهداً الحديث النبويّ: «**أَرْبَعٌ لاَ يَدَعُهَا النَّاسُ مِنْ أَمْرِ الجَاهِلِيَّةِ: النِّيَاحَةُ، وَالتَّعَايُرُ فِي الأَحْسَابِ، وَقَوْلِهِمْ سُقِينَا بِنَوْءِ كَذَا، وَالعَدْوَى: جَرِبَ بَعِيرٌ فَأَجْرَبَ مِائَةَ بَعِيرٍ فَمَنْ أَجْرَبَ الأَوَّلَ؟**» (**مسند أحمد**، ج2، ص531). وقد روى الشيعة أيضاً قريباً من هذا الحديث وفيه إشارة إلى الاستمطار بالنجوم، فعن جعفر بن محمّد عن آبائه عن عليّ بن أبي طالب: «**قال رسول الله ﷺ: أَرْبَعَةٌ لاَ تَزَالُ فِي أُمَّتِي إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ: الفَخْرُ بالأَحْسَابِ وَالطَّعْنُ فِي الأَنْسَابِ وَالاسْتِسْقَاءُ بِالنُجُومِ وَالنِّيَاحَةُ**» (**الحرّ العامليّ، وسائل الشيعة**، ج12، ص91).
وممّا يدلّ على مدى تعلّق مسألة الأنواء بالعقيدة الوثنيّة تكفير الفقهاء القطعيّ من يؤمن بتأثيرها، ومن ذلك ما يقوله الشافعيّ: «**لا أحبّ أحداً أن يقول مُطرنا بنَوْء كذا وكذا، وإن كان النَوْء عندنا الوقتُ المخلوقُ لا يضرُ ولا ينفعُ ولا يمطرُ ولا يحبسُ شيئاً من المطر. والذي أحبّ أن يقول مُطرنا وقت كذا كما تقول مُطرنا شهر كذا. ومن قال مُطرنا بنَوْء كذا وهو يريد أنّ النوْء أنزل الماء كما عنى بعض أهل الشرك من الجاهليّة بقوله، فهو كافر حلال دمه إن لم يتب**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص229).
وقد كان نهي النبيّ هذا وراء ضياع أخبار تتعلّق بالأنواء في فترة التدوين، فتذكر المصادر مثلاً أنّ عبد الملك بن قُرَيْب الأصمعيّ، وهو أحد أكبر رواة الأخبار والأشعار الجاهليّة، «**كان لا ينشد ولا يفسّر ما كان فيه ذكر الأنواء لقول رسول الله ﷺ: إِذَا ذُكِرتْ النجُومُ فَأَمْسِكُوا**» (**المبرّد، الكامل**، ج3، ص36).

ومنهم من كان يَصْبُو إلى الصَّابئة ويعتقد في الأنواء اعتقاد المنجّمين في السيّارات حتّى لا يتحرّك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم، إلّا بنَوْء من الأنواء، ويقول: مُطرنا بنَوْء كذا»[52]. فهذه الإشارة لا يمكن أن تعني إلّا أنّ العرب المعتقدين في الأنواء كانوا من المؤمنين بالنُّجوم لا من حيث إنّها المانحة للمطر فحسب، بل من حيث اعتقادهم أنّها المسؤولة عن شتّى مناحي حياتهم إذ من البدهيّ أن يكون المانح للمطر والخصب هو الأصل في الحياة وتدبير شؤونها، وهو ما يعني أنّ هذا الصنف من العرب، والقول النبويّ المتكرّر يقسمهم إلى صنفين فحسب: مؤمن بالله ومؤمن بالكواكب، إنّما كان يعبد الكواكب، وهو ما يتوافق مع رأي البعض من أنّ «**عبادة أهل الجاهليّة هي عبادة كواكب في الأصل**»[53]، ومنهم عليّ البطل حين رأى أنّ «**ديانة العرب قبل الإسلام كانت ديانة كواكب في أساسها**»[54] مواجهاً بذلك معارضة شديدة[55]وتوفيق فهد[56]، إلّا أنّ المنتقدين لم يتجشّموا عناء الرجوع إلى المصادر الإسلاميّة وإلّا كانوا وجدوها تؤكّد هذا الأمر[57].

---

(52) الشهرستانيّ، **المِلَل والنِّحَل**، ج2، ص218.

(53) جواد عليّ، **المفصّل**، ج6، ص50.

(54) سبق أن أشار عليّ البطل (**الصورة في الشعر العربيّ**، ص9) إلى أنّ «**ديانة العرب قبل الإسلام كانت ديانة كواكب في أساسها**». وقد تابع عدد من الباحثين العرب رأي البطل، منهم أحمد إسماعيل النعيمي (**الأسطورة في الشعر العربيّ قبل الإسلام**، ص156) وإن بشيء من التحرّز في قوله: «**ولعلّنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ عبادة الأصنام كانت من أهمّ الرموز المعبّرة عن عبادة الأجرام السماويّة**». وقد يكون يوسف شلحد الباحث العربيّ الوحيد الذي اعتبر الديانة الجاهليّة صابئيّة بإطلاق منذ أربعينات القرن الماضي (**نحو نظريّة جديدة**، ص210).

(55) استنكر عدد من الباحثين ما يراه عليّ البطل، إذ يرى محمّد البسيوني مثلاً (**اتّجاه معاصر**، ص14) أنّ البطل «**يذهب - مُخالفاً ما تعارف الدارسون عليه، دون سند علميّ صحيح - إلى أنّ آلهة العرب هكذا على الإطلاق آلهة كواكب في الأساس؛ فيصل الوثنيّة على هذا النحو بالصّابئة؛ ولو كان الأمر كذلك ما رمى مشركو مَكَّة النبيّ ﷺ ومن أسلم معه بأنّهم صابئة وإلاّ لكانوا التقوا معه في أصل الدين**».

(56) Fahd (Toufic) : *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, Librairie Orientale Paul Geuthner, Paris, 1968, pp.18-24.

(57) على غِرار الشَّهْرستانيّ ويؤكّد أنّ العرب من غير اليهود والنصَارَى ممّن يعتقدون في الأنواء كانوا «**صابئة**». وقد اتّفقت جميع المصادر الإسلاميّة تقريباً على تسمية عبدة النجوم صابئة. =

3 ـ الديانة العربيّة قبل الإسلام ومقوّماتها الصابئيّة

لقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إنكار وجود الأصنام في ديانة العرب قبل الإسلام مستدلّين بعدم ذكرها في القُرآن(58). إلّا أنّ عدم ذكر القُرآن عبادة العرب للأصنام(59) لا يمكن أن يقوم دليلاً على عدم عبادتهم لها بقدر ما هو دليل على عدم أهميّتها في المنظور القُرآنيّ قياساً إلى ما تمثّله النجوم الّتي كانت الأصنام مجرّد رموز لها، ومن هنا توجّه القُرآن إلى محاولة دحض الأصل

= يقول القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج12، ص22) مثلاً: «**والصابئون قوم يعبدون النجوم**». كما يعرّف الفخر الرازي (**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص 125) ومن ورائه ابن كثير (**تفسير القُرآن العظيم**، ج1، ص105) الصابئين بأنّهم: «**قوم يعبدون الكواكب بمعنى أن الله جعلها قِبْلة للعبادة والدعاء، أو بمعنى أنّ الله فوّض تدبير هذا العالم إليها**». وحول علاقة «**مَنَاة**» بالنجوم والأنواء، يشير البيضاويّ إلى اشتقاق اسمها من الأنواء وأنّ العرب «**كانوا يستمطرون عندها الأنواء تبرّكاً بها**» (**أنوار التنزيل**، ج5، ص256). و«**مَنَاة**» هي أحد الوجوه المتعدّدة لكوكب «**الزُهَرَة**» الممثّلة أساساً عند أقوام المنطقة العربيّة بالمعبودة «**العُزَّى**». وقد عُبدت «**مَنَاة**» بوصفها إلٰهة الحظّ والقَسْم في بلاد الرافدين تحت اسم «**مِنُوتُوم**» *Menûtum* منذ ما قبل العصر السرجوني على ما جاء في النقوش، قبل أن تنتقل إلى بقيّة الأقوام العربيّة كالأنباط تحت اسم «**مُنُوتُو**» *Mnwtw* وقدامى المصريّين تحت اسم «**مِنِي**» *Meni* والثموديّين تحت اسم «**مَنَاوَات**» *Manawât*.

Cf. Fahd (Toufic): *Manât*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, p. 358.

(58) ومنهم مثلاً: جاكلين الشابّي (*Le Seigneur des tribus*, pp. 51-55) حين تتّخذ من عدم ذكر القُرآن الأصنام عند الجاهليّين واقتصاره على ذكرها في سياق حديثه عن أقوام نوح وإبراهيم وموسى فحسب، حجّة على ذلك. وتؤكّد الشابّي أنّ العرب البدو لم يعرفوا سوى ظاهرة الأنصاب بوصفها «**مسكن الربّ**»، مؤوّلة الآية ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ﴾ [قُرَيْش: 3] بأنّ المقصود هو «**بيت الربّ الكامن في الحجر الأسود**»، أي «**بيت إيل**». وتتّخذ من نقل العرب الأنصاب معهم في ترحالهم حجّة على قولها. وفي ثنايا بحثنا ردّ على هذا الرأي الذي يقول به أيضاً هشام جعيْط.

(59) ورد ذكر الأصنام في القُرآن في المواضع التالية: ﴿فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَّهُمْ﴾ [الأعراف: 138]؛ ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: 35]؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ [الأنعام: 74]؛ ﴿قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ﴾ [الشعراء: 71]؛ ﴿وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ﴾ [الأنبياء: 57]. ويلاحظ صالح أحمد العليّ (**محاضرات في تاريخ العرب**، ج1، ص194) أنّ «**كلّ هذه الآيات تتعلّق بالأقوام القديمة إذ لم ترد في القُرآن آية تصف العرب عند ظهور الإسلام بأنّهم يعبدون الأصنام أو بأنّ لهم أصناماً**».

بإنكار مبدأ تأليه الأجرام السماويّة دون التعرّض إلى تشخيصاتها المادّية. ولأنّ العرب لم تكن تعبد الأصنام لذاتها، فقد تكرّر ذكر الشمْس والقَمَر والنجوم في القُرآن في سياق تأكيد عبوديّة النجوم للّه على غِرار عبوديّة البشر وبقيّة الكائنات له، وأنّها مسخَّرة بأمره لا شأن لها بالخلق أو تصريف الأمور، ممّا يعني تسفيه من يعتقد في حياتها ونفعها أو ضرّها، ناهيك عن ألوهيّتها(60).

ورغم تركيز بعض المرويّات الإسلاميّة اللّاحقة على المظهر الوثنيّ للدّيانة الجاهليّة استنقاصاً من الفترة الجاهليّة وتسفيهاً لأهلها على غِرار ما يُروى مثلاً عن أكل قبيلة بني حنيفة معبودها المصنوع من الحلوى(61)، فإنّ القُرآن تضمّن عدداً كبيراً من الآيات الّتي تشير إلى عبادة القَمَر والشمْس والنجوم إمّا تصريحاً أو تلميحاً عبر التأكيد أنّ تلك الأجرام ما هي إلّا مخلوقات للّه مسيّرة لا إرادة لها، ومن هنا تسخيف التوجّه إليها والتقرّب بها إلى اللّه. بل إنّ تركيز القُرآن

---

(60) من ذلك: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ * أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ * تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 54]؛ ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ * فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأعراف: 194]؛ ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: 12]؛ ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ * وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ * إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: 66].

(61) جاء عند نَشْوَان الحِمْيَريّ (**الحور العِين**، ص134): «**كان لبني حنيفة في الجاهلية صنم من حَيْسٍ فعبدوه دهراً طويلاً، ثمّ أصابتهم مجاعة فأكلوه، فعيّرتهم العرب بذلك. قال الشاعر** [مجزوء الكامل]:

أكَلَتْ حَنِيفَةُ رَبَّهَا ... زَمَنَ التَقَحُّمِ وَالمَجَاعَهْ

لَمْ يَحْذَرُوا مِنْ رَبِّهِمْ ... سُوءَ العَوَاقِبِ وَالتَّبَاعَهْ

أَحَنِيفُ هَلَّا إِذْ جَهِلْـ ... ـتِ صَنَعْتِ مَا صَنَعَتْ خُزَاعَهْ

نَصَبُوهُ مِنْ حَجَرٍ أَصَمَّ ... وَكَلَّفُوا العَرَبَ اتِّبَاعَهْ

وقال رجل من بني تميم [**الخفيف**]:

أَكَلَتْ رَبَّهَا حَنِيفَةُ مِنْ جُو ... عٍ قَدِيمٍ بِهَا وَمِنْ إِعْوَازِ».

و«**الحَيْسُ: الطّعام المتّخذ من التمر والأقط والسمن، وقد يُجعل عوض الأقط الدقيق والفَتِيتُ**» (**لسان العرب**، ج6، ص61، مادّة حيس).

على هذه المسألة كان من الشدّة إلى درجة يمكن معها اعتبار القَسَم بالنُّجوم ومواقعها (الأنواء) وبما كان يعتقده العرب فيها هادفاً أساساً إلى هدم الاعتقاد في النجوم بضربٍ مِنْ تبنّي النظرة الجاهليّة إليها، مع تحويل اتّجاهها من عبادة النجوم إلى اعتبارها دلائل على قوّة اللّه ومجرّد كائنات مخلوقة تابعة له، لا تأثير لها في الإنسان إلّا بما طبعه اللّه فيها[62]. ولعلّ اقتصار القُرآن على ذكر المعبودات العربيّة الثلاث التي كانت موجودة حين بدء الدعوة الإسلاميّة (اللّات والعُزَّى ومَنَاة) دون غيرها ودون الإشارة إلى أنّها «أصنام»، دليل آخر على أنّ القُرآن قصد بِذِكْرِها النجوم المعبودة بوصفها «ملائكة» أو «بنات اللّه»[63]

(62) رأى المفسّرون في قَسَم القُرآن في بداية سورة النجم المكيّة ﴿وَٱلنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: 1] إشارة إلى نَوْء الثُّرَيَّا، وفي هذا القسم بالنَّجم (الثُّرَيَّا) إشارة إلى اعتقادات العرب في الثُّرَيَّا والأهميّة الّتي كانوا يعلّقونها على نوئها المُؤْذِن بالمطر والخصب، ممّا يعني أنّ القُرآن كان بحقّ يخاطب الجاهليّين، خاصّة خلال الفترة المكيّة، بما يعرفون. وبهذا، فإنّ ما يُروى عن النبيّ حول ارتفاع الآفات والعاهات عند طلوع الثُّرَيَّا قد يكون نتيجة تأثّر جَامِعِي السُّنّة القوليّة النبويّة باعتقادات العرب حول الموضوع، فعن عبد الله بن عمر أنّ النبيّ «**نهى عن بيع الثمار حتّى تذهب العاهةُ، أي الآفةُ الّتي تصيب الزرع والثمار فتفسدها. وقيل لابن عمر: متى ذلك؟ فقال: طلوعَ الثُّرَيَّا**» (**لسان العرب**، ج13، ص520، مادّة عوه).

ويشير الكمّ الهائل من الكتابات الّتي تناولت مسألة النجوم خلال عصر التدوين إلى أنّ تلك الاعتقادات كانت ما تزال حيّة وفاعلة آنذاك، وهي الاعتقادات التي لا بدّ أنّها ساهمت في تطوّر علم الفلك العربيّ وما يتّصل به من علم التنجيم. ونحن نرى أنّ القُرآن بقدر ما شجّع على الاشتغال بالفلك ﴿لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ﴾ [يونس: 5]، فإنّه لم يكن ليسمح بتطوّر التنجيم، وأنّ تطوّر هذا الأخير دليل قويّ على تواصل الاعتقادات العربيّة في النجوم بعد إكسائها طابعاً إسلاميّاً يبعد بها عن الشرك.

(63) جاء في سورة الزخرف: ﴿وَجَعَلُوا۟ لَهُۥ مِنْ عِبَادِهِۦ جُزْءًا ۚ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ أَمِ ٱتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَىٰكُم بِٱلْبَنِينَ﴾ [الزخرف: 15-16]، وكذلك: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ * مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الزخرف: 19-20]. وجاء في سورة الطّور: ﴿أَمْ لَهُ ٱلْبَنَٰتُ وَلَكُمُ ٱلْبَنُونَ﴾ [الطّور: 39]. وجاء في سورة النجم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: 19-23]. وفي نفس السورة أيضاً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلْأُنثَىٰ * وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ * وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم الآيات 27-28]. كما جاء في سورة =

وشفيعة عنده بصفتها تلك[64].

وما دام موضوعنا يتعلّق بالمَيْسِر، فإنّنا لن نتوقّف كثيراً عند هذه المسألة، إذ ما يهمّنا هنا أساساً هو إثبات نجوميّة الديانة الجاهليّة في المقام الأوّل، وهو ما لا يمنع من الوقوف وقفة وجيزة عند الثالوث النجميّ المقدّس عند العرب[65] نظراً لأهميّة هذا الأمر في البرهنة على أنّ للمَيْسِر علاقة بعبادة النجوم من حيث كونه طقساً يعتمد التوجّه إلى الآلهة المُمثِّلة لتلك النجوم، أي أنّه طقس صابئيّ[66].

إنّ الشِّرْك الجاهليّ لم يكن شركاً مطلقاً يعتمد تعدّد الآلهة، بقدر ما كان نوعاً من التوحيد المسمّى «**الهينوثييزم**» (*Hénothéisme*)[67] من حيث الإيمان بإله أكبر خلق بقيّة الأرباب التي تنوبه في بعض الأعمال كما خلق سائر الموجودات

= النحل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ﴾ [النحل: 57].
وينكر هشام جعيْط أن يكون القُرَشيّون عبدوا الملائكة باعتبارها بنات اللّه، ويرى أنّ تصريحهم بذلك كان ردّ فعل على اتّهام القُرآن لهم بالشِّرْك أو هو محاولة توفيقيّة مع ما جاء به القُرآن من توحيد محض. يقول جعيط (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص 280): «**المصادر تقول إنّ القُرَشيين كانوا يصرّحون بأنّهم يعبدون الملائكة ويجيبون محمّداً بهذا الرأي. ماذا يعني هذا سوى مماهاة الآلهة - بنات اللّه - بالملائكة؟ أهذا معتقد قديم في تراثهم؟ لا أرى ذلك، إنّما تحت ضربات الدعوة المحمديّة وإرادةً منهم أن يحافظوا على آلهتهم، ابتدعوا هذا الردّ تأثّراً بالقُرآن ومن المحتمل أيضاً لإيجاد حلّ وسط بينهم وبين ما أتى به النبيّ. بكلام آخر: نعترف بوجود اللّه وآلهتنا بناته تشفع لنا عنده**».

(64) ياقوت، **معجم البلدان**، ج4، ص465.

(65) المتكوّن من القَمَر والشمْس والزُّهَرَة كما عند البَابِلِيِّين.

Cf. Dhorme (Edouard): *Les anciennes religions orientales*, t.II: *Les religions de Babylone et d'Assyrie*, P.U.F, Paris, 1949, p.79.

(66) كان هذا محور الباب الثالث من أطروحتنا، وقد خيّرنا عدم إثقال الكتاب به إذ رأينا تضمينه والباب المخصّص لمعضلة التقويم الجاهلي كتاباً مستقلاً بذاته ننوي نشره قريباً بعنوان **النسيء والحجّ والعُمْرة: قراءة إناسيّة للزّمن المقدّس عند عرب الجاهليّة**.

(67) يقول العقّاد (**الله**، ص23): «**يعرّف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامّة مرّت بها الأمم البدائيّة في اعتقادها بالآلهة والأرباب، وهي دور التعدّد (*Polytheism*) ودور التمييز والترجيح (*Henotheism*) ودور الوحدانيّة (*Monotheism*). وفي الدور الثاني تبقى الأرباب على كثرتها ويأخذ ربٌّ منها في البروز والرجحان على سائرها**».

(اللَّه)[68]، وهو ما نجده ماثلاً بقوّة في الديانة البابليّة والديانة المصريّة وما يذكره القُرآن نفسه ويشير إليه الشعر الجاهليّ من أنّ العرب كانوا يؤمنون باللّه إلى جانب إيمانهم بآلهة أخرى دونه. فعلاوة على وجود آلهة قبليّة يوجد ما يمكن تسميته الثالوث المقدّس[69] المكوّن من القَمَر والشمْس والزُّهَرَة والذي لم تكن المعبودات القَبَليّة التي وصلتنا أسماؤها سوى تنويعات ترمز لها[70]، وهو ثالوث

---

(68) تتبُّع الأصل الاشتقاقي اللّغويّ والتاريخيّ للفظ الجلالة أمر بالغ التعقيد ويخرج عن إطار هذا العمل. لكنّنا نشير إلى ما ينقله يوسف شلحد (**نحو نظرية جديدة**، ص67، الهامش رقم 2) عن خير الدين الأسديّ الذي استبان له من خلال بحثه اللغويّ بخصوص لفظ (الله) أنّه استُعمل بأشكال شتّى في اللّغات الساميّة: (إل) في البابليّة و(إلو) في الأشوريّة و(إله) في التدمريّة، أي أنّ اللّفظ السائد في نصوص هذه اللّغات هو الهمزة واللّام، وما سواهما هو من مقتضيات اللّهجة والإعراب. أمّا مدلوله، فهو (الأصنام) و(النُصُب) الّتي عبدتها الأرهاط الساميّة في مهدها الأوّل. ويشير إلى أنّ الإنسان في طوره البدائيّ عبد القوّة في الحيوانات، وجاءت اللّغة مظهرة الصلة بين المعبود واللّفظ الدالّ على العبادة. ومن أمثال ذلك، **اللاّهة**: الحيّة، **ألَهَهُ**: طعنه بالحربة. . .

(69) يرى تيزيني (**مشروع رؤية جديدة**، ج2، ص344) أنّه «**كان يوجد نمطان من الآلهة: واحد ذو طابع عُموميّ، وآخر ذو طابع خُصُوصيّ (محلّي)**». ولئن كنّا نوافق تيزيني على هذا التقسيم مبدئيّاً، فإنّنا لا نوافقه على أنّه «**كان لكلّ عائلة إلٰهها الصغير الذي يوصلها للاتّصال بإلٰه المدينة أو المنطقة الكبير**» وأنّ «**الآلهة العمومية غالباً ما كان المتوسّطون والفقراء المعدمون يفقدون الثقة فيها بسبب تحيّزها للطَّبقة العُليا**»، فهذه النظرة تبدو إسقاطاً للرّؤية الماركسيّة الّتي تعتبر البنية الفوقيّة مجرّد انعكاس آليّ للبنية التحتيّة بحيث تعكس تراتبيّة الآلهة تراتبيّة المُجتمع. ونحن لا نتوفّر على أسماء كلّ المعبودات الجاهليّة ولا أسماء القبائل الّتي كانت تعبد بعضها دون بعض حتّى تغدو استنتاجاتنا بمثل الحسم الذي يتحدّث به تيزيني. وما بحثنا هذا حول المَيْسِر إلّا تأكيد في أحد وجوهه لمدى قصورنا الحالي عن الإلمام بجميع تفاصيل الحياة الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة للفترة الجاهليّة، ومدى جهلنا بالتالي بجوانب مهمّة لظروف نشأة الإسلام.

(70) من ذلك ما تشير إليه بعض الدراسات مثلاً عن توحّد المعبودتين (اللّات) و(العُزَّى) عند أنباط تدمر خلال الحقبة الرومانيّة، وهو ما يرجّح أن يكون نتيجة ردّة فعل عربيّة تجاه محاولات اللّتننة (الهيمنة الرومانيّة ثقافيّاً).

Cf. Sourdel (Dominique): *Les cultes de Hauran à l'époque romaine*, Paris, 1952, p.69-74.

فقد كانت نتائج اللّتننة معاكسة تماماً لما أراد الرومان، فهذا عدنان البنيّ يقول عن التدمريّين (**التدمريون في الدنيا الرحيبة خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديين**، دراسات تاريخيّة، دمشق، حزيران 1980، ص38) إنّهم «**كانوا مشتبكين في الإدارة الرومانيّة من** =

كان «**يمثّل عقيدة الجاهليّين في الألوهيّة... وهو نواة الألوهيّة عند جميع الساميّين، ومنه انبثقت عقيدة التوحيد فيما بعد**»[71].

4 ـ الديانة العربيّة الجاهليّة والتثليث

يبدو التثليث عند العرب أمراً ضارباً في القِدَم بحسب ما أشار إليه المسعوديّ حين يؤكّد صابئيّة قبيلة (عاد) المنتمية إلى العرب البائدة وعبادتها القَمَر[72]، ثمّ إشارته إلى أنّها كانت تعبد ثلاثة أصنام هي «**صُمُود وصَدَاء وهَبَاء**»[73]. كما يشير ابن خلدون إلى أنّه «**لمّا اتّصل مُلْك عاد وعَظُمَ طُغيانُهم وعُتُوُّهم، انتحلوا عبادة الأصنام والأوثان من الحجارة والخشب، ويقال إنّ ذلك لانتحالهم دين الصابئة**»[74]. فهل كانت هذه الأصنام تمثل الشمْس والقَمَر والزُّهَرَة على غِرار أصنام بقيّة العرب كما يذهب إليه بعض الباحثين[75]؟

لئن كانت الإجابة غير مُمْكنة حاليّاً، فإنّ في خبر عبادة قبيلة عاد القَمَر دليل على رسوخ ذكرى تأليه الأجرام السماويّة في الذاكرة الجمعيّة العربيّة منذ عهود سحيقة، وهو ما تصدقه البحوث الأثريّة والتاريخيّة التي تذهب إلى تواصل تلك العبادة إلى عهد قريب من الإسلام وأنّ «**عبادة أهل الجاهليّة هي عبادة كواكب في الأصل، وأنّ أسماء الأصنام والآلهة وإن تعدّدت وكثرت إلّا أنّها ترجع كلّها إلى ثالوث سماويّ هو: الشمْس والقَمَر والزُّهَرَة، وهو رمز لعائلة صغيرة تتألّف من أبٍ هو القَمَر، ومن أمٍّ هي الشمْس، ومن ابنٍ هو الزُّهَرَة**»[76].

= القمّة إلى القاعدة، أباطرة وقوّاداً وفلاسفة وجنوداً حتّى قال الشاعر الهجّاء جوفنال الذي مات عام 149 للميلاد قولته الشهيرة: إنّ نهر العاصي صار يصبّ مياهه منذ وقت طويل في نهر التيبر حاملاً معه لغته وتقاليده».

(71) جواد عليّ، المفصّل، ج6، ص166. وقد رأى النعيمي (الأسطورة في الشعر العربيّ قبل الإسلام، ص158) في هذا الثالوث النجمي «أصل ثالوث العرب الوثنيّ: يَغُوث ويَعُوق ونَسْر».

(72) المسعوديّ، مروج الذهب، ج2، ص14.

(73) نفسه، ج2، ص145.

(74) ابن خلدون، كتاب العبر، ج2، ص20.

(75) جواد عليّ، المفصّل، ج6، ص50.

(76) نفسه.

وإن كنّا نوافق ما جاء في هذا الاستشهاد بخصوص طبيعة الدين الجاهليّ، فإنّنا لا نوافق على وصف عباداته بأنّها «**عبادة كواكب في الأصل**»، وكأنّ الطّابع النجميّ لهذا الدين قد غاب أو كاد في الفترة السابقة مباشرة للإسلام. وبالمقابل، نذهب إلى أنّ عبادة أهل الجاهليّة حين ظهور الإسلام واصلت محافظتها على طابعها النجميّ[77] المتمحور حول ثالوث الشمْس والقَمَر والزُّهَرَة، وأنّ الأسماء المتعدّدة لآلهة العرب في تلك الفترة لم تَعْدُ نعوتاً لممثّلي هذا الثالوث «**وهي من قبيل ما يقال له الأسماء الحسنى للّه في الإسلام**»[78].

1.4 ـ الثالوث المقدّس عند الأقوام العربيّة:

عبدت الأقوام العربيّة القَمَر منذ أقدم العصور. فقد عبده البابليّون تحت اسم (سين) باعتباره الإلٰهة الأمّ، وعبد في كامل الجزيرة العربيّة بنفس الاسم في أكاد وحضرموت وسبأ باعتباره إلٰهاً ذكراً هو أب الآلهة جميعاً[79]. أمّا تسمية هذا المعبود باسم (وَدّ)، فيبدو أنّها أقدم من التسمية البابليّة والأكثر انتشاراً عند الأقوام العربيّة إلى حدّ اعتبرته المصادر الإسلاميّة أحد أقدم الآلهة العربيّة[80]

---

(77) يصف البعض ديانة الجاهليّين بأنّها «**كوكبية**»، إلّا أنّنا نميل إلى القول بأنّها كانت «**نجمية**». فإذا ما كان القَمَر والزُّهَرَة كوكبين يدوران حول نجم هو الشمْس، وإذا ما كان العرب عبدوا نجوماً أخرى كمجموعة نجوم الثُرَيَّا والدَّبَرَان والشِّعْرى، فإنّ الوصف بالأهمّ والأكبر فلكيّاً يغدو أكثر منطقيّة.

(78) جواد عليّ، **المفصّل**، ج6، ص50. ويقرب رأي الأب لويس شيخو (**النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، ج1، ص10) من هذا فيعتبر «**مَنَاة**» و«**العُزَّى**» و«**اللَّات**» أسماء لكوكب «**الزُهَرَة**» بمقتضى ظهورها صباحاً أو بعد الغروب.

(79) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة**، ج2، ص345. ولا زالت عبارة «**سين ليك**» بمعنى «**سين يحفظك**» مستخدمة إلى الآن عند الشحْر في منطقة ظُفَار العمانيّة رغم أنّهم مسلمون (انظر: الشحْري، **لغة عاد**، ص181).

(80) يذكر القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج18، ص309) أنّ «**أوّل صنم معبود سمّي (وَدّاً) لودّهم له، وكان بعد قوم نوح لكَلْب بدومة الجندل في قول ابن عبّاس وعطاء ومقاتل، وفيه يقول شاعرهم** (وهو النابِغَة الذبْيَانِيّ) [البسيط]:

حَـيَّـاكِ وَدٌّ فَـإنَّـا لاَ يَـحِـلُّ لَـنَـا ... لَـهْـوُ الـنِّـسَـاءِ وَإنَّ الـديـنَ قَـدْ عَـزَمَـا».

ويقول الحطيئة العبسيّ [الطويل]:

وَفِـي كُـلِّ مُـمْـسَـى لَـيْـلَـةٍ وَمُـعَـرِّسٍ ... خَـيَـالٌ يُـوَافِـي الـرَّكْـبَ مِـنْ أُمِّ مَـعْـبَـدِ =

متابعة في ذلك لما يشير إليه القُرآن بأنّه كان أحد آلهة قوم نوح[81]. فتحت هذا المسمّى، عبده المعينيّون والسبئيّون[82]، كما عُبد في سومر تحت اسم (أدّ) وعند أشور وكَنْعَان تحت اسم (هَدَد/حَدَد)[83] وعند ثَمُود وسبأ تحت اسم (كَهْلَن/ كَاهِل)[84] وعند قَتَبَان تحت اسم (عَمّ) وعند السبئيّين تحت اسم (الْمِقَه)[85]. وفي فترة ظهور الإسلام، كانت عبادة (وَدّ/دَد/أدّ) فاشية في معظم القبائل العربيّة مثل كلب وعامر وعبد ودّ وقُرَيْش وسَمَّت به (عبد وَدّ)[86].

وعلى غِرار القَمَر، عُبِدت (الشمْس) تحت نفس المُسمّى عند البَابِلِيِّين بوصفها إلٰهاً ذكراً[87]، وكإلٰهة أنثى عند بقيّة أقوام المنطقة العربيّة بوصفها الإلٰهة الأمّ وسمّوا بها (عبد شمس) كما عند قُرَيْش والأنباط[88]. كما عُبِدت أيضاً تحت مُسمَّيات أخرى: (ذات رحب) عند القَتَبَانِيِّين[89]، و(اللّات) عند الكنعانيّين

= فَحَيَّاكِ وَدٌّ مَنْ هَـدَاكِ لِـفِـتْـيَـةٍ وَصُـهْـبٍ بـأعْـلَـى ذِي طُـوَالَـةَ هُـجَّـدِ

ويورد ابن الشجري (**مختارات شعراء العرب**، ص273) أنّ الأصمعي كان يفسّر معنى «حيّاكِ وَدٌّ» بأنّه: «**حيّاكِ ربّي، لأنّ وَدّاً اسم صنم**».

(81) جاء في سورة نوح: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: 23]. ويورد القرطبي (**تفسير القُرطبيّ**، ج18، ص309): «**قال ابن عبّاس وغيره: هي أصنام وصور، كان قوم نوح يعبدونها ثمّ عبدتها العرب، وهذا قول الجمهور. وقيل: إنّها للعرب لم يعبدها غيرهم، وكانت أكبر أصنامهم وأعظمها عندهم؛ فلذلك خصّوها بالذّكر بعد قوله تعالى ﴿لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ﴾**».

(82) الناضوري (رشيد)، **المدخل في التطوّر التاريخي للفكر الدينيّ**، بيروت، 1969، ص149.

(83) Dussaud (René): *Les découvertes de Ras Shamra et l'ancien testament*, Geuthner, Paris, 1937, p.98.

(84) الخازن، **من الساميين إلى العرب**، ص161.

(85) الأنصاري (عبد الرحمان الطيّب)، **قرية الفَاوْ: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعوديّة**، جامعة الرياض 1402 هـ، ص 137.

Cf. Renaud (Etienne): *L'Arabie du sud Préislamique* ,IBLA n° 139, 1977/1, pp. 93-107.

& Pirenne (J): *Paléographie des inscriptions sud-arabes*, Bruxelles, 1956, p.24.

(86) **تفسير القُرطبيّ**، ج18، ص309.

(87) Bottéro (Jean): *L'astrologie est née en Mésopotamie*, in: *Initiation à l'Orient ancien, De Sumer à la Bible*, Seuil, Paris, 1992, p.235.

(88) العزيز (حسين قاسم)، **موجز تاريخ العرب والإسلام**، ص99.

(89) الروسان (محمود محمّد)، **القبائل الثَّمُوديّة والصَّفَويّة**، ص442.

والصفويّين الذين سمّوا بها (عبد اللّات) و(هِبَة اللّات) كما عند العرب وقُرَيْش التي سمّت بها (تَيْم اللّات) و(زَيْد اللّات)[90] و(إلت) في أوغاريت[91]، و(نَكْرَح) عند المَعِينيّين[92]، و(ذات حميم) عند السبئيّين[93].

أمّا الزُّهَرَة، فكانت تمثّل الابن الإلهيّ للقمر والشمْس، واعتبرت مرّة إلٰهاً ذكراً كما نجده عند السبئيّين الذين عبدوه تحت اسم (عثتر) والثموديّين تحت اسم (عتّر)[94]، ومرّة إلٰهة أُنثى كما عند الأكاديّين الذين عبدوها تحت اسم (عشتار) أو السومريّين تحت اسم (إينانا/ عيناتا/ عناة)[95] والقَتَبَانِيِّين تحت اسم (عتيرة)[96] والعبرانيّين تحت اسم (عشره) אשרה حسب ما جاء في التوراة[97]، بل ومثّلت الجنسين معاً عند بعض الأقوام كما نجده عند الكنعانيّين الذين عبدوها بصفتها الذكوريّة باسم (ع ش ت ر) وبصفتها الأنثويّة باسم (ع ش ت ر ت). وتعود هذه التسمية الأخيرة عند الكنعانيّين أصلاً إلى العربيّة الجنوبيّة في اليمن التي عبدت الزُّهَرَة تحت اسم (عثتر) بوصفه الابن البِكْر لإلٰه القَمَر «سِينْ»، ومن هنا أُبدلت الثاء شيناً في العربيّة الشماليّة الكنعانيّة، ورُمز إليها بنجمة الصَّباح في بلاد كَنْعَان ونجم السَّماء عُموماً في بلاد الرافدين حيث عُبدت تحت اسم (أَسْتَر/ أَسْتَرَا)[98].

---

(90) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص16.

(91) الخازن، **من الساميين إلى العرب**، ص167.
ونجد في «**ملحمة كرت**» الكنعانيّة الأُوغَارِيتِيَّة (منتصف القرن 14 ق.م) ذِكْراً لمعبودة باسم «**إلت**»، وقد أشار الخازن (**أوغاريت**، ص136) إلى أنّها نفسها «**اللّات**».

(92) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة**، ج2، ص348.

(93) نفسه.

(94) الروسان، **القبائل الثَّمُوديّة والصَّفَويّة**، ص145.

(95) Kramer (Samuel Noah) & Bottéro (Jean): *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1989, p.14.

(96) Jamme (A): *Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques*, université Catholique Lovaniensis, Louvain 1947, p.109.

(97) Hvidberg-Hanssen (F.O.): *La Déesse TNT, une étude sur la religion canaanéo-punique*, traduit du danois par: Françoise Arndt, G.E.C *God's Forlag*, Copenhague 1979, tome I: Texte, p.70.

(98) سُمِّيت الزُّهَرَة باللّغة السرْيَانِيَّة «**أَسْتَرَا بَلْتَى**» (انظر: البيرونيّ، **الآثار الباقية**، ص192).
ويلاحظ هنا تقارب لفظ «**أسترا**» السريانيّ من لفظ «**عَثْتَر**» العربيّ. كما نلاحظ أيضاً أنّ =

وقد انتقلت عبادة (عشتار) من الجزيرة العربيّة إلى مِصْر في عهد الأسرة الثامنة عشرة باعتبارها ربّة الحرب تحت اسم (عشثرت)[99]، وكإله ذكر تحت اسم (أوسير/ أسّر/ أوسريس/ أوزيريس) أو (عَوْزَر) أو (عُزَيْر) حسب التعبير القُرآني[100]. كما عُبدت في أنحاء جزيرة العرب كإلهة أنثى تحت اسم (العُزَّى)[101] وبها سمّت العرب (عبد العُزّى)[102]، وكان عرب الشمال يقدّمون لها قرابين بشريّة، وكرّسوا على غِرار البَابِلِيِّين يوم الجمعة لعبادتها وسمّوه (يوم العَروبة) اعتزازاً به[103]، وعبدها النبطيّون تحت اسم (العُزَّى)[104] و(إيزيس) كما عند المصريّين القدامى وصنعوا لها هيكلاً فيه حجارة سود تساقطت من السماء،

= الأوربيّين قد استعاروا اسم النجم مباشرة من التسمية السُّرْيَانِيَّة أو عن طريق اليُونَانِيَّة: ستار (*Star*)، الشروق= (*East*)، عيد النَّصَارَى (الفصح)= (*Easter*).

(99) خشيم، **آلهة مصر العربية**، م2، ج2، ص476.

(100) يشير عبد المحسن سلام (**حيوات العرب**، ص239) إلى أنّ «**الذي لم يستطع عدد كبير من المفسّرين والفقهاء أن يفسّروه هو الآية التي تشير إلى أنّ اليهود كانت تقول بأنّ عُزَيْر ابن الله**»، ويحاول الاجتهاد بقوله : «**ولعلّ الآية تشير إلى نوع معين من اليهود كان يوجد في الجزيرة العربيّة أو حولها يقول بهذا القول. ولكننا لا نعرف [...] شيئاً عن هذه الفرقة**». إلّا أنّنا وجدنا عند الزرقاني (**مناهل العرفان في علوم القُرآن**، ج2، ص278) رأياً حول هذه المسألة جديراً بأن يُؤْخَذ به إذ يشير إلى أنّ «**اسم عُزَيْر لم يكن معروفاً عند بني إسرائيل إلاّ بعد دخولهم مِصْر واختلاطهم بأهلها واتّصالهم بعقائدها ووثنيّتها. واسم (عُزَيْر) هو (أوزيرس) كما ينطق به الإفرنج أو (عَوْزَر) كما ينطق به المصريّون. وقدماء المصريّين منذ تركوا عقيدة التوحيد وانتحلوا عبادة الشمْس، كانوا يعتقدون في (عَوْزَر) أو (أوزيرس) أنّه ابن الله وكذلك بنو إسرائيل في دور من أدوار حلولهم في مصر القديمة استحسنوا هذه العقيدة، عقيدة أنّ (أوزيرس) ابن الله. وصار اسم (أوزيرس) أو (عَوْزَر) (عُزَيْر) من الأسماء المقدّسة التي طرأت عليهم من ديانة قدماء المصريّين وصاروا يسمّون أولادهم بهذا الاسم الذي قدّسوه كفراً وضلالاً، فعاب الله عليهم ذلك في القُرآن الحكيم**».

(101) الزيّادي (عبد الفتّاح)، "الكواكب في الأدب العربيّ"، **مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة لسنة 1966**، ج21، ص54.

& Cf. Blochet (E): *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du Paganisme*, Paris 1902, p.62.

(102) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص18.

(103) الجزائريّ، **المندائيّون الصابئة**، ص232.

(104) Villeneuve (François): "D'Alexandre à Muhammad', *Al-Qantara* n° 24, Institut du Monde Arabe, Paris, 1997, p.32.

وهو ما يذكّر بالحجر الأسود في كَعْبَة مَكَّة[105]. وعبدها الأمازيغ القُدامى جملة تحت اسم Ozza (عُـزَّى *Ozza*) و Osus (عُـزوز *Osus*) و Auzia (عُـزِيّة *Auzia*) بوصفها إلٰهة أنثى[106]، وبعضهم بوصفها إلٰهاً ذكراً تحت اسم Anzar (آنزار *Anzar*)[107]. كما عبدها صابئة حرّان تحت اسم (عَزوز *'Azuz*)[108] و(عُوز)، وبنوا لها هيكلاً في قرية (تَرَعْ عُوزْ)[109].

2.4 ـ الثالوث المقدّس والخصب: نَوْء الثُرَيّا موعد مولد العُزَّى

لقد كانت «**العُزَّى**» (عشتر) الجامع بين إلٰهَي القَمَر والشمْس ونِتاج تزاوجهما في آنٍ، وهي بهذا تجسيد للفعل الإخصابيّ الكونيّ باعثاً وناتجاً: إنّها الباعث والمحفّز لقوى الإخصاب باعتبارها روح ذينك القطبين (الأب القَمَر، والأمّ الشمْس)، وهي الناتج عن تزاوجهما باعتبارها «**ابنتهما البِكْر**»[110]. إنّها باختصار نوع متميّز عن النوع الذي يمثّله القَمَر والشمْس وفي نفس الوقت متضمّن فيهما، فنحن أمام ما يمكن تسميته بظاهرة «**التثليث**» الّتي نجدها سائدة عند الأقوام العربيّة في الجزيرة العربيّة وما بين النهرين والشام والمغرب ووادي النيل، إن لم تكن ظاهرة كونيّة عرفتها كلّ البشريّة[111].

---

(105) وهذا ما يثبت الصِّلَة الدينيّة والثقافيّة واللّغويّة والتجاريّة الّتي لم تنقطع قطّ بين النَّبَط والمكيّين على ما يقول العقّاد، كما يثبت أيضاً الصِّلَة العميقة بين المصريّين ومكّة على ما نرى. انظر: العقّاد، **أبو الأنبياء**، ص213.

(106) Rhinn (Louis): "Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères", *Revue Africaine*, n° 148, 25e Année, Juillet 1881, (pp. 241-256),p. 242.

(107) هو إلٰه المطر في اللّغة الجباليّة (القبائليّة = الأمازيغيّة = لغة الأحرار).

(108) ابن النديم، **الفهرست**، صص447.

& Cf. Hvidberg-Hanssen: *La Déesse TNT*..., op. cit,. t. II: Notes, p.122.

(109) يقول ياقوت الحمويّ (**معجم البلدان**، ج2، ص23) حول تسمية (تَرَعْ عُوزْ): «**قرية مشهورة بحرّان من بناء الصابئة، كان لهم بها هيكل، وكانوا يبنون الهياكل على أسماء الكواكب، وكان الهيكل الذي بهذه القرية باسم الزُهَرَة، ومعنى (ترع عُوز) بلُغَة الصابئة باب الزُهَرَة، وأهل حرّان في أيامنا يسمّونها (تَرْعُوز)، وينسبون إليها نوعاً من القثّاء يزرعونه بها عذيّاً**».

(110) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة**، ج2، ص351.

(111) الناضوري، **المدخل في التطوّر التاريخيّ للفكر الدينيّ**، ص148-150. بل نرى أنّ التثليث =

أمّا المعبودة العُزَّى/عشتر، فإنّها ارتبطت عند العرب بكوكب الزُّهَرَة. وقد ورد في الأخبار المتعلِّقة بمدينة الرُّهَا أنّ أهلها كانوا يعبدون الشمْس ويعتقدون بوجود إلٰه يطلع قبلها اسمه *Azizos* أي عزيز، وهو «**نجم الصباح الذي يطلع قبل طلوع الشمْس ويمثّل عَشْتَر**»[112]. وواضح هنا أنّ الأمر يتعلّق بالمعبودة العُزَّى المرتبطة كما أشرنا سابقاً بكوكب الصباح، أي الزُّهَرَة. فالعُزَّى تتجلّى في «**نَوْء الثُرَيَّا**» في فصل الخريف وبداية فصل الأمطار، ومن هنا اقترانها بهذه الفترة الهامّة في حياة العرب.

= المسيحيّ امتداد للذهنيّة الأسطوريّة العربيّة إذ هو خاصيّة أصليّة في كلّ الديانات العربيّة القديمة، «**فقد كان الثالوث المسيحيّ المقدّس (الأب والابن والروح القُدُس) ترداداً حقيقيّا لثالوث (إيزيس وأوزوريس وحورس) النيلية، (أنو وإنليل وأنكي/سن وشمش وحدد) الرافدينية، و(مَنَاة واللاّت والعُزَّى) في الجزيرة العربيّة**» (الخضّور، **عودة التاريخ**، ج1، ص137). وهذا التثليث هو ما نجده أيضاً في الديانة الإيزيديّة المعروفة بالديانة السينيّة (نسبة إلى إلٰه القَمَر «سين» ويسمّى عند الإيزيديّين «طَاوُوسِي مَلِك»، وهي وريثة الديانة البابليّة) الّتي تؤمن بإلٰه ذي ثلاثة أقانيم بحسب ما ورد في كتابها المقدّس المسمّى «**من قه ولى كانيا مارا**» أي «**نبع الأفاعي**»: «**الشيخ عديّ، وطاووسي ملك وإيزي، هم ثلاثةُ أقانيم في واحد، فلا يأخذ بكم التّيه في الفرقة بينهم**» (خليل جندي، **نحو معرفة حقيقة الديانة الإيزيديّة**، منشورات رابوون، أبسالا، 1998، ص84).
كما نجد فكرة التولّد الثلاثي (**الأب والابن والروح القُدُس**) أو القول بإلٰه ذي ثلاثة أقانيم عند الهنود البراهمة الّذين يسمّون هذه العقيدة «**تري مورت**» أي الهيئات الثلاث للإلٰه الواحد: «**براهما**» الربّ الخالق، و«**فشنو**» المخلّص الحافظ، و«**شيفا**» المُهلك. ونجدها عند قدماء الفُرْس: «**أورمزد**» الخلّاق، و«**مترا**» ابن اللّه المخلّص والوسيط والكلمة، و«**أهرمان**» المُهلك، وكذلك عند قدماء الإسكندنافيّين: «**أُودِين**» الأب الخالق، و«**تورا**» الابن البكر، و«**فري**» مانح البركة والخصب، وعند شعوب أخرى كثيرة كبعض قبائل الهنود الحمر والدارويديّين (سكّان الجزر البريطانيّة القدماء) وقدماء التتر...
انظر لمزيد التفاصيل: التنير (محمّد طاهر)، **العقائد الوثنية في الديانة النّصرانية**، صص11-21.
كما يشير المؤرّخ الفرنسيّ شارل أندري جوليان (*Charles André Julien*) إلى وجود ظاهرة التثليث أيضاً عند الرومان في عبادتهم «**جوبيتر**» و«**جونون**» و«**مينيرفا**»، وعند النوميديين في عبادتهم للثّالوث اليونانيّ «**سيريوس**» و«**قورية**» و«**ديميتير**»، وعند الأمازيغ خلال الفترة الرومانية في عبادتهم للآلهة الشرقيّة «**إيزيس**» و«**أوزيريس**» و«**مِتْرَا**». انظر: جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، ص136، ص240، ص254.

(112) جواد عليّ، **المفصّل**، ج6، ص171.

ولئن لم تُشِر المصادر العربيّة بصفة مباشرة إلى أيّ ارتباط بين المعبودة العُزَّى ونَوْء الثُرَيَّا، فإنّ بعض المرويّات والخرائط الفلكيّة القديمة وأساطير المنطقة العربيّة والتأثيل اللّغوي قد تكون مصادر مهمّة لإثبات وجود مثل هذا الارتباط. فقد رُوِيَ عن عمرو بن لُحَيّ الخزاعيّ، أوّل من غيّر دين العرب من التوحيد الإبراهيميّ إلى الشِّرْك حسب المأثور الإسلاميّ، أنّه كان يقول لقومه «**إنّ الربّ يُشتي بالطَّائِف عند اللّات ويصيّف عند العُزَّى**»[113]، وهو ما يعني أنّ العُزَّى تكون أقوى ما تكون في فصل الصيف حين يساكنها/ يسكنها «**الربّ**» أي القدرة الإلٰهيّة الكليّة. ففي أوّل فصل الصيف، وهو يبدأ عند العرب حين «**طلوع الثُرَيَّا**» فجراً، يتجلّى الربّ في العُزَّى أي تحلّ قدرته فيها لتتولّى الإشراف على أقدار عبادها/ عبّادها وترحمهم بـ «**رفع الآفات**» عنهم[114].

فإذا ما انتقلنا إلى علم الفلك، فإنّنا سنجد أنّ قُدماء الفلكيّين العرب كانوا يرسمون «**مجموعة نجوم الثُرَيّا**» على خرائطهم الفلكيّة في صورة امرأة نكاد نجزم أنّها العُزَّى ذاتها. وقد احتفظت لنا اللّغة العربيّة بذكرى هذا الرسم في تسمية أحد نجوم هذه المجموعة «**كفّ الثُرَيّا**» وهو النجم المعروف علميّاً باسم (β *Cassiopex*) أو (*Caph*) ويَرِدُ غالباً في الأدبيّات العربيّة تحت اسم «**الكفّ**

---

(113) الحلبيّ، **السيرة الحلبيّة**، ج3، ص208؛ وانظر: **السيرة الشاميّة**، ج6، ص196؛ وكذلك: السُهَيليّ، **الروض الأُنُف**، ج1، ص385.
وكان هذا الخبر ورد معكوساً عند الأزرقيّ (**أخبار مَكّة**، ج1، ص126): «**إنّ ربّكم يتصيّف باللاّت لبرد الطَّائِف، ويشتو بالعُزَّى لحرّ تِهَامَة**».

(114) سبقت الإشارة إلى هذه المسألة الّتي تؤكّدها عدّة أحاديث نبويّة اعتمدها الفقهاء حول عدم جواز بيع الغلّات قبل موعد طلوع الثُرَيَّا. ونورد هنا جِماع هذه المسألة كما جاءت في اللّسان (**لسان العرب**، ج12، ص570، مادّة نجم): «**وفي الحديث: إِذَا طَلَعَ النجْمُ ارْتَفَعَتْ العَاهَةُ، وفي رواية: مَا طَلَعَ النجْمُ وَفِي الأَرْضِ مِنَ العَاهَةِ شَيْءٌ، وفي رواية: مَا طَلَعَ النجْمُ قَطُّ وَفِي الأَرْضِ عَاهَةٌ إلاَّ رُفِعَتْ. النجم في الأصل اسم لكلّ واحد من كواكب السماء، وهو بالثُرَيَّا أخصّ، فإذا أطلق فإنّما يُراد به هي، وهي المُرادة في هذا الحديث. وأراد بطلوعها، طلوعها عند الصبح وذلك في العُشْر الأوسط من أيّار... والعرب تزعم أنّ بين طلوعها وغروبها أمراضاً ووباء وعاهات في الناس والإبل والثمار**».
أمّا عن الحديث المقصود، فهو: «**عن عثمان بن عبد الله بن سُراقة عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله نهى عن بيع الثمار حتّى تذهب العاهة. قال عثمان: فقلت لعبد الله متى ذاك؟ قال: طلوع الثُرَيَّا**» (انظر: الشافعيّ: **الأمّ**، ج3، ص47).

الخضيب»[115]، مع ما توحي به هذه التسمية من أنّ الثُرَيَّا كانت بحقّ في اعتقاد العرب امرأة، بل وامرأة فائقة الجمال[116] تخضّب كفيّها بالحِنّاء على غِرار الآدميّات وتجلس على عرش لها في السماء[117]. كما نجد تلك الذكرى أيضاً في تسمية نجم آخر من مجموعة نجوم الثُرَيَّا باسم «**مِرْفَق الثُرَيَّا**» وهو النجم المعروف علميّاً باسم (α *Persei*) أو (*Mirfak*). هذا علاوة طبعاً على تسمية العرب بناتهم، بل أجملهنّ باسم «**الثُرَيَّا**».

فإذا ما أخذنا بما توجبه منظومة التماثل الرمزيّ العربيّة، فإنّنا واجدون في تسمية نجوم مجموعة الثُرَيَّا هذه بتسميات أخرى تجد مرجعيّتها في الناقة، ما يؤكّد تلك المنظومة. بل نحن واجدون أيضاً أنّ تلك التسميات، التي تتّخذ من

---

(115) **«والكَفُّ الخَضِيبُ كفُّ الثُرَيَّا المَبْسُوطة ولها كفّ أخرى يقال لها الجَذْمَاء وهي أسفل من الشرَطَين»** (ابن قُتَيْبَة، **أدب الكاتب**، ص73).

(116) وقد تواصل أثر هذا الاعتقاد في الشعر العربيّ إلى فترة متأخرّة، ويشهد لهذا الأمر تخصيص ابن ظافر الأزْدِيّ (ت 613 هـ) صفحات ممتعة (**غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات**، ص56 وما بعدها) لأوصاف الثُرَيَّا عند كلّ من ابن الرومِي والوأواء الدمشقيّ وابن هانئ الأندلسيّ وحسين بن المهذّب ويوسف القزوينيّ. ويصف ابن المعتزّ الثُرَيَّا بأنّها امرأة سماويّة ممسكة بكأس من الخمر بما يذكّر بإلٰهة الخمر (عشتار) البابليّة أي (العُزَّى) العربيّة (التيفاشي، **سرور النفس بمدارك الحوّاس الخمس**، ص62) [منسرح]:

قُمْ فَاسْقِنِي وَالظَّلَامُ مُنْهَزِمُ ... وَالصُّبْحُ بَادٍ فِي كَفِّهِ عَلَمُ
وَالطَّيْرُ قَدْ صَفَّرَتْ فَأَفْصَحَتِ الـ ... أَلْحَانُ مِنْهَا وَكُلُّهَا عُجُمُ
وَمَيَّلَتْ رَأْسَهَا الثُّرَيَّا بِأَسْرَا ... رِ إِلَى الغَرْبِ وَهْيَ تَحْتَشِمُ
فِي الشَّرْقِ كَأْسٌ وَفِي مَغَارِبِهَا ... قُرْطٌ وَفِي أَوْسَطِ السَّمَا قَدَمُ

(117) جاء في اللّسان (ج6، ص314، مادّة عرش): «**العَرْشُ أربعةُ كَواكِبَ صغار أَسفل من العَوَّاء، يقال إِنها عَجُزُ الأَسَدِ؛ قال ابن أحمر** [يقصد الشاعر المخضرم عَمْرو بن أحمر الباهليّ، وبيته من البحر الكامل]:

بَاتَتْ عَلَيْهِ لَيْلَةٌ عَرْشِيَّةٌ ... شَرِبَتْ، وَبَاتَ عَلَى نَقاً مُتَهَدِّمِ

وفي التهذيب: وعَرْشُ الثُرَيَّا كواكِبُ قريبة منها».
وواضح من البيت المستشهد به أنّ الشاعر يصف مكابدة ثور وحشيّ في ليلة ممطرة من نَوْء الثُرَيَّا.

أعضاء المرأة سنداً ومرجعاً، متّسمة بطابع عربيّ أصيل لا يمكن أن يُخطئه النظر، فقد أسند العرب إلى نفس تلك النجوم أسماء أخرى من قبيل «**سَنام الناقة**» و«**خَطْم الناقة**» و«**فَخِذ الناقة**» و«**رَأْس الناقة**»، والناقة حيوان مقدّس عند العرب على ما ذكرنا سابقاً، وهو ما يشي بأنّ لتلك التسميات طابعاً دينيّاً نابعاً من الرؤية الأسطوريّة المماثلة بين مستويات الوجود الثلاثة: السماويّ والبشريّ والطّبيعيّ(118).

وفي هذا الخصوص، يشير الخوارزميّ إلى أنّ العرب عرفت خمسة وأربعين كوكباً من الكواكب الثابتة أسمت «**الخامسة عشرة: المرأة ذات الكرسيّ، ومن كواكبها الكفّ الخضيب. والسادسة عشرة هي المرأة التي لم تَرَ بعلاً، وتسمّيها العرب: الناقة**»(119).

---

(118) وهذا ما عبّر عنه الشاعر الجاهليّ المُهَلْهِل بن ربيعة الوائليّ في تشبيهه نجوم السماء بالإبل في وصف بديع [الوافر]:

كَأَنَّ كَواكِبَ الجَوْزاءِ عُوذٌ ... مُعَطَّفَةٌ عَلَى رُبَعٍ كَسِيرِ
كَأَنَّ بَنَاتِ نَعْشٍ ثانِيَاتٍ ... وَفَرْقَدُهُنَّ مُجْتَنَبُ الأَسِيرِ
تَتَابَعُ، مِشْيَةَ الإِبِلِ الزَّهَارَى، ... لِتَلْحَقَ كُلَّ تَالِيَةٍ عَبُورِ
وتَحْنُو الشِّعْرَيَانِ إِلَى سُهَيْلٍ ... يَلُوحُ كَقِمَّةِ الجَمَلِ الغَرِيرِ
كأَنَّ العُذْرَتَيْنِ بِكَفِّ سَاعٍ ... أَلَحَّ عَلَى ثَمَائِلِهِ ضَرِيرِ
كَأَنَّ التَّابِعَ المِسْكِينَ شَيْخٌ ... يُزَجِّي أَعْنُزاً خَلْفَ الوَقِيرِ
كَأَنَّ النَّجْمَ إِذْ وَلَّى سُحَيْراً ... فِصَالٌ جُلْنَ فِي يَوْمٍ مَطِيرِ
كَأَنَّ الفَرْقَدَيْنِ يَدَا مُفِيضٍ ... يَكِبُّ عَلَى مُقَاسَمَةِ الجَزُورِ
كَأَنَّ مَجَرَّةَ النَّسْرَيْنِ نَهْجٌ ... لِكُلِّ طَرِيقَةٍ تُحْدَى وَعِيرِ
وَعَارَضَهُنَّ نَاحِيَةً سُهَيْلٌ ... عِرَاضَ مُجَرَّبٍ شَكِسٍ غَيُورِ
كَأَنَّ الجَدْيَ، جَدْيَ بَنَاتِ نَعْشٍ ... يَكِبُّ عَلَى اليَدَيْنِ كَمُسْتَدِيرِ
كَأَنَّ المُشْتَرِي حُسْنَاً ضِيَاءً ... بِنِيقٍ قَاهِرٍ مِنْ فَوْقِ قُورِ
كَوَاكِبُ لَيْلَةٍ طَالَتْ وغَمَّتْ ... فَهَذَا الصُّبْحُ صَاغِرَةً فَغُورِي

انظر: المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص436.

(119) الخوارزميّ، **مفاتيح العلوم**، ص237. أمّا المرزوقيّ فيذكر (**الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص550) أنّ «**وراء الردف في حَوْمَة المَجَرَّة كَفُّ الثُّرَيَّا الخضيب، وهي كواكب خمسة** =

ولا يقتصر الأمر على الثُرَيَّا بل يتجاوزه إلى الدَّبَرَان، وهو نجم أحمر نيّر يتلوها سمّته العرب «**الفَنِيق، أي الجمل العظيم**»[120] وسمّت الكواكب المحيطة به «**القِلَاص**» أي النُّوق الشابة القويّة. وقد صُوِّر الدَّبَرَان على شكل حَادٍ يقود قِلَاصَه خلف الثُرَيَّا التي تقول الأسطورة إنّه خطبها فرفضته، فهو يلاحقها أبداً وقطيعه، ومن هنا تسميته «**حَادِي النجم**»[121].

= **بِيض مختلفة النظام وهي أيضاً سَنام الناقة، والناقة في مثل خلقة النجيب الضامر الدقيق الخَطْم، وخَطْمها في جِهة الجنوب، وعنقها كرَاكِبُ تتابَعَتْ من عند الرأس، فانحدرَت انحدار العنق، ثمّ ارتفعت إلى سنامها، وهنالك لطخة سحابيّة في مثل موضع الفخذ، يقولون: هي وَسْمُ الناقة، وهذه اللّطخة هي معصم الثُرَيَّا. ورأس الحوت في لبّة الناقة، وهو في مثل صورة السمكة غير أنّها عظيمة. وفي جملتها كوكب هو أضْوَؤها يقال له: قلب الحُوت. وفوق رأس الناقة حوت آخر، ورأس الناقة ذنبه وهو أقصر من الحوت الأسفل وأعرض»**.

(120) البيرونيّ، **الآثار الباقية**، ص342. ويعرّف المرزوقيّ (**الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص139) الدبَرَان بأنّه «**الكوكب الأحمر الذي على أثر الثُرَيَّا بين يديه كواكب كثيرة مُجتمعة من أدناها إليه كوكبان صغيران يكادان يلتصقان يقول الأعراب هما كلباه والبواقي غنمه، ويقولون قِلاصه**»، ويستشهد بقول ذي الرُّمَّة [الطويل]:

وَرَدْتُ اعْتِسَافاً وَالثُّرَيَّا كَأَنَّهَا عَلَى قِمَّةِ الرَّأْسِ ابْنُ مَاءٍ مُحَمْلِقُ
يَدُفُّ عَلَى آثَارِهَا دَبَرَانُهَا فَلَا هُوَ مَسْبُوقٌ وَلَا هُوَ يَلْحَقُ
لِعِشْرِينَ مِنْ صُغْرَى النُّجُومِ كَأَنَّهَا وَإِيَّاهُ فِي الخَضْرَاءِ لَوْ كَانَ يَنْطِقُ
قِلَاصٌ حَدَاهَا رَاكِبٌ مُتَعَمِّمٌ إِلَى المَاءِ مِنْ قَرْنِ التَّنُوفَةِ مُطْلِقُ

الخضراء: السماء، قرن التنّوفة: أعلاها، المُطْلِق: الذي يطلب الماء للورْد.

(121) يقول الميدانيّ (**مجمع الأمثال**، ج2، ص354): «**والعرب تقول إنّ الدبَرَان خطب الثُرَيَّا وأراد القَمَر أن يزوّجه فأبت عليه وولّت عنه وقالت للقمر: ما أصنع بهذا السَّبْرُوت الذي لا مال له؟ فجمع الدبَرَان قِلَاصَه يتموّل بها، فهو يتبعها حيث توجّهت يسوق صداقها قدّامه، يَعْنُون القِلَاص**».

ويقول مرتضى الزَّبِيديّ (**تاج العروس**، مادّة قلص): «**قِلَاصُ النجْم: هي العشْرُون نَجْماً الَّتِي ساقَهَا الدبَرَان في خِطْبَةِ الثُرَيَّا، كما تَزْعُم العَرَبُ**»، ويستشهد ببيت للشّاعر الجاهليّ طُفَيْل الغَنَويّ (ت 13 ق.هـ) [البسيط]:

أَمَّا ابْنُ طَوْقٍ فَقَدْ أَوْفَى بِذِمَّتِهِ كَمَا وَفَى بِقِلَاصِ النَجْمِ حَادِيهَا

وإلى هذه الأسطورة يعزو العرب تسميتهم «**الدبَرَان**» بـ«**التَّابع**» و«**التُّوَيْبع**». انظر: **لسان العرب**، ج8، ص30 (مادّة تبع). =

3.4 ـ أهميّة نَوْء الثُرَيّا عند العـرب:

يحدّثنا علم الفلك القديم عن علاقة متينة بين «**مَكَّة**» و«**الثُرَيّا**»، فمَكَّة حسب ما ينقله ياقوت الحَمَويّ عن الجغرافيّ اليونانيّ بَطْلَيمُوس «**توجد في الإقليم الثاني، وطالعها الثُرَيّا**»[122]. وإذا ما كان لكلّ شهر من السنة إقليمه، فإنّ أبا عليّ المرزوقيّ يخبرنا أنّ شهر تشرين الثاني/نوفمبر هو شهر «**إقليم مَكَّة**»، وذلك في سياق حديثه عن موعد سقوط الثُرَيّا المُعلِن عن بدء فصل الأمطار (الوسميّ) في ذات الشهر، وهو ما يوحي بوجود علاقة بين المطر و«**سقوط الثُرَيّا**» من جِهة واختصاص «**إقليم مَكَّة**» بهذا الشهر الذي تتحكّم فيه الزُّهَرَة من جِهة أُخرى إذ إنّ «**ربّه باللّيل الزُّهَرَة**»[123]، والزُّهَرَة كما نعرف هي نفسها العُزّى.

وفي سبيل تأكيد علاقة نَوْء الثُرَيّا بالأمطار، نشير إلى أنّ تسمية هذا النوْء قد تكون في حدّ ذاتها كاشفة لتلك العلاقة حيث يقول أحد الباحثين العرب إنّ لفظ «**الثُرَيّا**» مركّب من اسم المعبود المصريّ «**أثور**» (*Athor*) والمعبودة الآشوريّة «**إيا**» (*Ea*)[124]. وعندنا أنّ «**أثور**» نفسه لا يعدو اسم المعبود العربيّ «عثّر/عثتر/عشتر/

= وإلى هذه الأسطورة يومئ الشاعر العبّاسيّ الشريف الرضِيّ في قوله يصف الدبَرَان (التيفاشي، **سرور النفس**، ص158) [الكامل]:

انْظُرْ إِلَى الدَّبَرَان يَحْكِي فَارِساً ... فِي خَلْقِهِ مِنْ فَوْقِ أَشْهَبَ عَادِي

وَكَأَنَّهُ يَسْتَنُّ خَلْفَ كَوَاكِبٍ ... هُنَّ القِلَاصُ بِهَا يُسَمَّى الحَادِي

عِلْجٌ إِلَى قَصْرِ الثُرَيَّا سَائِقٌ ... عِيساً تَشَتَّتَ شَمْلُهَا فِي وَادِي

(122) يقول ياقوت (**معجم البلدان**، ج5، ص181): «**مكّة بيت الله الحرام. قال بَطْلَيمُوس: طولها من جِهة المغرب ثمانٍ وسبعون درجة وعرضها ثلاث وعشرون درجة، وقيل إحدى وعشرون، تحت نقطة السَّرَطَان، طالعها الثُرَيّا، بيت حياتها الثَّوْر، وهي في الإقليم الثاني**».

(123) يقول المرزوقيّ (**الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص550): «**تشرين الآخر: سلطان المرّة السوداء، ثلاثون يوماً، آيته أربعة، وهو بالفارسيّة مَهرمَاهْ، آيته ستّة، وهو آخر شهور الخريف... ربّه باللّيل الزُّهَرَة وبالنّهار المرّيخ، والشريك القَمَر، والإقليم مَكَّة. وله من المنازل ثُلُثا الإكليل والقلب وثُلُثا الشَّوْلَة... وفي خمس عشرة منه يطلع الإكليل ويسقط الثُرَيّا وهو آخر الخريف ويكون المهرجان عيد المجوس**».

(124) Benhamouda (A): *Les noms arabes des étoiles*, op.cit., p.142.

عشتار»... أي «**الوجه الذكوريّ للعُزّى**»، **فهو مجرّد تصحيف للفظ «عثّر»**. أمّا المقطع الثاني، فنرى أنّ الأقرب أن يكون الاسم الآخر لـ«**عشتار/عشتر**» عند البَابِلِيِّين أي «**ريّا**» *Rhea*[125] وقد يكون العرب قرنوا بين اسمَيْ نفس المعبود (عثر + ريّا)= الثُرَيَّا، و«**الرَيَّا**» عندهم «**الرَّوَاءُ من المطر**»[126] ليصبح اللّفظ المركّب (عثّر + ريّا) بمعنى «**عثّر الراوي**» أي الذي يروي الأرض بالمطر، ومن هنا وصفُ العرب الزرع الذي ترويه المطر بأنّه «**عَثَرِيٌّ**»[127] وذهابُ اللّغويّين إلى أنّ اسم الثُرَيَّا مشتقّ «**من الثَّرى أي الخير، والثَّرَوَان: الغزير، وبه سُمّي الرجل ثَرَوَان والمرأة ثريّاً وهي تصغير ثَرْوَى. والثُرَيَّا من الكواكب سمّيت لغزارة نوئها... لا يُتكلّم به إلّا مصغّراً، وهو تصغير على جِهة التكبير**»[128]، وهو ما يفسّر وجود ألفاظ من قبيل «**الثراء**» و«**الثروة**» و«**الإثراء**» وما شابهها ممّا يُعبّر عن الخصب إذ «**الثروة**» في الأصل هي «**ليلة يلتقي القَمَر بالثُرَيَّا**»[129] أي «**نَوْء الثُرَيَّا**» ذاته[130].

---

(125) بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص49.

(126) جاء في اللّسان (ج 14، صص345-350، مادّة روي): «**رَوِيَ من الماء، بالكسر، ومن اللّبن يَرْوَى رَيّاً ورِوًى أيضاً مثل رِضاً، وتَرَوَّى وارْتَوَى كلّه بمعنى، والاسم الريُّ أيضاً، وقد أَرْواني... والريَّانُ: ضدّ العطشان، ورجل رَيّانُ وامرأة رَيَّا من قوم رِواءٍ... ويقال: شربتُ شرباً رَوِيّاً... ورَوِيَ النَّبْتُ وتَرَوَّى: تنعَّم. ونَبْتٌ رَيّانُ وشجر رَوَاءٌ... وفي الحديث أنّه عليه الصلاة والسلام سمَّى السحاب: رَوَايَا البِلاد. والروَايَا من الإبل: الحوامل للماء... والرَّيَّا: الريحُ الطيّبة... والروِيُّ: سحابة عظيمة القَطر شديدة الوقع مثل السقِيّ. وعين رَيَّةٌ: كثيرة الماء**».

(127) جاء في اللّسان (ج 4، ص541، مادّة عثر): «**وقد ورد في حديث الزكاة: مَا كَانَ بَعْلاً أَوْ عَثَرِيّاً، فَفِيهِ العُشْرُ... والعَثْرُ والعَثَرِيّ... ما سَقَتْهُ السماء وقيل: هو من الزرع ما سُقي بماء السَّيْل والمطر**».

(128) **لسان العرب**، ج14، ص112، مادّة ثري.

(129) نفسه. وقد يكون لالتقاء القَمَر بالثُرَيَّا معنى جنسيّ، إذ لا اعتبار للثّروة إلّا بالخصب. فلنحتفظ بهذا المعنى إلى حين.

(130) من الغريب أن يطلق الأمازيغ لفظ «**إتري**» *itri* على كلّ نجم، وعلى مجموعة النجوم لفظ «**إيتْرَان**». بل ونجد نفس التسمية للنّجم في اللّغة الصوماليّة لكن بفتح الهمزة في أوّل اللّفظ «**أَتري**» *atri*، وكذلك في اللّغة المصريّة القديمة لكن بتعاقب النون والراء «**إتن**»، ومنها تسمية نجم الشمْس «**إتن**» ورمز لها بالرمز s بوصفها تجلّياً للإله «**رع**» أي «**الرائي/ الراعي**».

ولهذا السبب المهمّ في حياة العرب، أُفردت الثُرَيَّا باسم «النجم» إذ «**العرب تُسمّي الثُرَيَّا نجماً وإن كانت في العدد نجوماً يقال إنّها سبعة: ستّةٌ منها ظاهرة وواحدٌ خفيّ يمتحن الناس به أبصارهم**»[131]، فهي أهمّ نجم في السماء من حيث تأثيره في معاشهم[132]. ولهذا السبب أيضاً اعتقدوا في ألوهيّة الثُرَيَّا، على غِرار المصريّين القدامى[133]، وعبدوها على غِرار ما كان شائعاً في قبيلة طَيِّئ[134] وسمّوا أولادهم بأسماء من قبيل «**عبد الثُرَيَّا**» و«**عبد النجم**»[135]. بل نحن نجد أنّ القُرآن يقسم بالثُرَيَّا في مناسبتين في مستهلّ سورتين مكّيتين، إذ يذهب معظم المفسّرين إلى أنّ «**نجم الثُرَيَّا**» هو المقصود بالقسم في سورة النجم ﴿وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ﴾ [النجم: 1][136]، وفي سورة الطّارق ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ [الطّارق: 1-3] إذ «**العرب تسمّي الثُرَيَّا النجم**»[137] كما «**تسمّي**

---

(131) **تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص82.

(132) للثريّا مكانة مرموقة عند العبرانيّين مذ كانوا بَدْواً في صحراء الحجاز، وهو ما يفسّر إلحاح التوراة على التذكير بأنّها أحد نِعَم يَهْوَهْ على شعبه:

- ﴿صَانِعُ النَّعْشِ وَالجَبَّارِ وَالثُرَيَّا وَمَخَادِعَ الجَنُوبِ﴾ (أيوب 9: 9).
- ﴿هَلْ تَرْبُطُ أَنْتَ عِقْدَ الثُرَيَّا أَوْ تَفُكُّ رَبْطَ الجَبَّارِ﴾ (أيوب 31: 38).
- ﴿الَّذِي صَنَعَ الثُرَيَّا وَالجَبَّارَ، وَيُحَوِّلُ ظِلَّ المَوْتِ صُبْحًا، وَيُظْلِمُ النَّهَارَ كَاللَّيْلِ، الَّذِي يَدْعُو مِيَاهَ البَحْرِ وَيَصُبُّهَا عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ، يَهْوَهْ اسْمُهُ﴾ (عاموس 8: 5).

ونجم «**الجبّار**» هو «**الجوزاء**» وله نَوْءان عند العرب: «**الهَقْعَة**» و«**الهَنْعَة**».

(133) كانت نجمات الثُرَيَّا السبع تمثّل «**الشقيقات السبع**» المعبودة في مِصْر القديمة (آنا رويز، **روح مصر القديمة**، ص185).

(134) جواد عليّ، **المفصّل**، ج6، ص59.

(135) كحالة، **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**، ج1، ص31. ويذهب معظم المفسّرين (مثلاً: **تفسير الطّبريّ**، ج30، ص91) إلى أنّ «**النجم**» هو «**الثُرَيَّا**»، ويشذّ بعضهم مثل القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص82) بالقول بأنّه **الزُّهَرَة** «**لأنّ قوماً من العرب كانوا يعبدونها**». ونرى أنّ هذين القولين غير متناقضين بما أنّ كلتا التسميتين تعودان لمعبود واحد هو «**عَثْتَر**» أو «**العُزَّى**».

(136) «**قال ابن عبّاس ومجاهد: معنى وَالنجْم إِذَا هَوَى والثُرَيَّا إذا سقطت مع الفجر**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج17، ص82). وهو ما يذهب إليه الواحديّ النيسابوري (**الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، ج2، ص1038)، وكذلك المرزوقيّ (**الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص464).

(137) **صحيح ابن حَبان**، ج5، ص38.

الثُرَيَّا أيضاً الطّارق»[138]. كما يذهب مفسّرون آخرون إلى أنّ النجم هنا هو كوكب الزُّهَرَة[139]، وهو ما لا يناقض القول الأوّل كما أسلفنا. والمهمّ هنا هو ما للقسم من استعظام، خاصّة إذا ما ورد في مطالع السُّوَر حيث أنّ «**استعظام القَسَم لعظمة المُقسَم به**»[140].

4.4 ـ علاقة المَيْسِر بنَوْء الثُرَيَّا

إلّا أنّ الأهميّة التي كان العرب يعزونها لنَوْء الثُرَيَّا لم تكن إيجابيّة في المطلق من حيث تعلُّقها بالمطر والخصب، إذ كانت فترة هذا النوْء أيضاً تشهد انتشاراً وتفشّياً للأمراض والأسقام في الحيوان والإنسان، وقد حفظت الذاكرة الجمعيّة العربيّة عبر العصور أنّه «**ما طَلعت الثُرَيَّا ولا نَاءَتْ إلّا بِعَاهَةٍ، فيُزْكَم الناس ويُبْطَنُون ويُصيبهم مرض، وأكثر ما يكون ذلك في الإبل فإنّها تُقْلَب ويأخذها عَتَهٌ**»[141]. ولقد كانت هذه الأسقام عند سقوط الثُرَيَّا مدعاة على ما يبدو لاستعاذة القُرآن منها بوصفها شرّاً يُتّقى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ [الفلق: 1-3]، فقد ذهب معظم المفسّرين إلى أنّ الغاسق هو نَوْء الثُرَيَّا نفسه و«**كانت العرب تقول: الغاسق سقوط الثُرَيَّا. وكانت الأسقام والطّواعين تكثر عند وقوعها وترتفع عند طلوعها. ولقائلي هذا القول علّة من أثر عن النبيّ... فعن أبي هُرَيْرة عن النبيّ ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ قال: النجمُ الغاسقُ**»[142]. بل وتسلّل التشاؤم من سقوط الثُرَيَّا عند العرب إلى مجال الأحلام ليغدو «**من رأى الثُرَيَّا سقطت، فهو موت الأنعام وذهاب الثِّمار**»[143].

ولتوضيح مسألة الهشاشة التي تتميّز بها فترة نَوْء الثُرَيَّا وأهميّة أمطار هذا النوْء في إنقاذ العباد والبلاد من الآفات والعاهات، نشير إلى أنّ بداية فصل

---

(138) **تفسير القُرطبيّ**، ج20، ص1.

(139) هذا ما يذهب إليه محمّد حميد اللّه مثلاً في ترجمته لمعاني القُرآن (سورة الطّارق).
Cf. *Le Saint Coran*, Sourate 86 (L'Arrivant du Soir), p.591.

(140) ابن عليوة، **مفتاح الشهود في مظاهر الوجود**، ص9.

(141) **لسان العرب**، ج12، ص448 (مادّة غيم).

(142) **تفسير القُرطبيّ**، ج30، ص352.

(143) ابن سيرين، **تفسير الأحلام الكبير**، ص302.

الأمطار عند العرب في أواخر الحقبة الجاهليّة وبدايات العهد الإسلاميّ كانت تتزامن آنذاك مع طلوع نجم الغَفْر وسقوط رقيبه نجم الشَّرَطَيْن أواسط شهر أكتوبر/تشرين الأوّل[144]، ويمتدّ هذا الفصل على فترة تَنُوءُ فيها نجوم الشَّرَطَيْن والبُطَيْن والثُّرَيَّا والدَّبَرَان، يفترض أن تهطل فيه الأمطار طوال اثنين وخمسين يوماً أي من منتصف شهر أكتوبر/تشرين الأوّل إلى بدايات شهر ديسمبر/كانون الأوّل، وكان أوّل مطر فيه يسمّى **«مطر الوسميّ»**، ولذلك سمّته العرب **«فصل الوسميّ»**[145]. فإذا لم تمطر السماء خلال الستّة وعشرين يوماً الأولى من فترة الوسميّ هذه، فإنّ ذلك سيكون معناه القَحْط والجَدْب والإسْنات بقيّة العام، إلّا إذا أمطرت خلال الثلاثة عشر يوماً الموالية أي خلال نَوْء الثُّرَيَّا حوالى منتصف شهر نوفمبر/تشرين الثاني. فالفترة ما بين (نَوْء الرَّشَاء) ونَوْء الثُّرَيَّا، ومدّتها أربعون ليلة[146]، هي فترة الانتظار المُمِضّ للمطر المأمول في نَوْء الثُّرَيَّا فينقذ

---

(144) انظر تفاصيل البرهنة على ذلك في كتابنا القادم: **النسيء والحجّ والعُمْرة، قراءة إناسيّة للزّمن المقدّس عند عرب الجاهليّة.**
على أنّنا نشير هنا إلى أنّه من الغريب حقّاً أن يعتمد أقوام يبعدون آلاف الأميال عن موطن العرب الأنواء مثلهم في حساب مواسم الأمطار، وهو ما نجده عند قبائل التوبي غاراني (*Tupi-Guarani*) في غابات الأمازون، وأغرب من ذلك أن تعتبر هذه القبائل القَمَر ويسمّونه (ياسي *Yaci*) المسؤول الأوّل عن المطر، وأنّ موعد نَوْء الثُّرَيَّا مُؤْذِن ببداية فصل الأمطار وبداية السنة مثلما هو الشأن عند العرب، بل إنّ فصل الشتاء عندها يسمّى بنفس اسم الثُّرَيَّا: (إيشو *Eichù*)!
Cf. Combès (Isabelle): *Yaci: mythes et représentations tupi-guarani de la lune*, p.11.

(145) جاء في اللّسان (ج12، ص636، مادّة وسم): **«الوسميّ: مطر أول الربيع وهو بعد الخريف لأنّه يَسِم الأرض بالنَّبات فَيَصير فيها أثراً في أوّل السنة، وأرض موسومة: أصابها الوَسْمِيّ وهو مطر يكون بعد الخَرْفِيّ في البرد ثمّ يتبعه الوليّ في صميم الشتاء ثمّ يتبعه الرَّبْعِيّ... وقال الجوهريّ: الوسميّ مطر الربيع الأوّل لأنّه يَسِم الأرض بالنّبات نُسب إلى الوسم، وتوسّم الرجل: طلب كلأ الوسميّ».**
وانظر حول ابتداء فصل الوسميّ مع نَوْء الشَّرَطَيْن: ابن البهلول السرياني، كتاب **الدلائل**، ص67؛ وكذلك: ابن قُتَيْبَة، **الأنواء في مواسم العرب**، ص82.

(146) يشير المرزوقيّ (**الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص435) إلى أنّ ما بين نَوْء الشرَطَيْن (الموالي لنَوْء الرشَاء) ونَوْء الثُّرَيَّا ستّة وعشرون يوماً هي الفترة التي تسمّيها العرب (المُلَيْسَاء): **«قال الأصمعي: شهر المُلَيْسَاء أطول الشهور عليهم، وأتعبها لهم، ويكون على أثر الصُفْرِيّة، وهو نجمان: السمَاكُ والغَفْر [أي نَوْئَيْ رقيبيهما: الشَّرَطَان والثُّرَيَّا]، فهم =**

البلاد والعباد أو يُخْلِف فيكون الجَدْب، فنَوْء الثُّرَيَّا **«هو أفضل الأنواء إلى العرب لأنّها تَنُوءُ وقد دخلوا في البرد، فإذا أصابهم نوؤها بَرِقَت الأرض سَنَتَهَا فإذا جَادَهُم وثقوا بالحَيَا بإذن اللّه. فإذا أخطأهم، فهي السنَة والقَحْط، وفيه قال شاعرهم** [المتقارب]:

ويَــوْمٌ تَـسَـاقَـطُ لَـذَّاتُـهُ ... كَـنَـجْـمِ الـثُّـرَيَّـا وَأَمْـطَـارِهَـا»[147]

وقد تعدّدت الإشارات في الشعر الجاهليّ وما بعده إلى أهميّة مطر نَوْء الثُّرَيَّا، ومن ذلك قول الشاعر المخضرم القَتَّال الكِلَابِيّ (ت 70 هـ) يستسقي ديار محبوبته نَوْءَ الثُّرَيَّا [الطويل]:

سَقَى اللَّهُ مَا بَيْنَ الرِّجَامِ وَغَمْرَةٍ ... وَبِئْرَ ذُرَيَّاتٍ بِهِنَّ جَنِينُ

نِجَاءَ الثُّرَيَّا كُلَّمَا نَاءَ كَوْكَبٌ ... أَهَلَّ يَسُحُّ المَاءَ فِيهِ دُجُونُ[148]

وكذلك قول الشاعر المخضرم المُرَّار بن سعيد الفَقْعَسِيّ الأَسْدِيّ يصف غزارة أمطار نَوْء الثُّرَيَّا (غياب النجم) مشبِّهاً سُحُبها بإبل سود مسرعة كأنّها تُساق برُمْحٍ [البسيط]:

يَا صَاحِبَيَّ أَعِينَانِي بِطَرْفِكُمَا ... أنَّى تَشِيمَانِ بَرْقَ العَارِضِ السَّارِي

أَبْصَرْتُهُ حِينَ غَابَ النَّجْمُ وَانْسَفَرَتْ ... عَنَّا غَفَائِرُ مِنْ دَجْنٍ وَأَمْطَارِ

فَبَاتَ يَنْهَضُ بِالوَادِي وَجَلْهَتِهِ ... نَهْضَ الكَسِيرِ بِذِي أَوْنَيْنِ جَرَّارِ

حَيْرَانَ سَكْرَانَ يَغْشَى كُلَّ رَابِيَةٍ ... مِنَ الرَّوَابِي بِأَرْجَافٍ وَأَضْرَارِ

مفَرِّقٌ لِدِمَاثِ الأَرْضِ مُنْهَمِرٌ ... رَغَّابُ أَفْئِدَةٍ شَغَّالُ أَبْصَارِ

= **يشتغلون في أيّام المُلَيْسَاء بأنفسهم ومواشيهم ومسيرهم، لأنّهم يحتاجون إلى إعداد المثاوي والبيوت ومأوى الإبل والغنم والعنز والحظائر، والضرب في الأرض استعداداً للشّتاء».**

(147) البيت لحُمَيْد بن ثور (**الديوان**، ص90). ومعناه حسب اللّسان (ج7، ص318، مادّة سقط): **«تأتي لذّاته شيئاً بعد شيء، أراد أنّه كثير اللذّات»**.

(148) **ديوان اللّصوص**، م2، ص109. الرجام وغمرة وذريّات: مواقع حجازيّة. جَنِين: مُستتر. النِّجاء: ج نَجْو، أوّل السحاب. مَطَرٌ دَجُونٌ: مُطْبَقٌ.

كَــأَنَّ بُــلْــقــاً غِــرَابَــا تَــحْــتَ رَيِّــقِــهِ عُــوذاً تُــذَبُّ بِــرُمْــحٍ عِــنْــدَ إِمْــهَــارِ[149]

وقول الشاعر الأمويّ ذي الرُّمَّة يَذْكُر مَطَر نَوْء الثُّرَيَّا [الوافر]:

أَصَــابَ الأَرْضَ مُــنْــقَــمَــسُ الــثُّــرَيَّــا بِــسَــاحِــيَــةٍ وَأَتْــبَــعَــهَــا طِــلَالَا[150]

وبهذا، فإنّ سقوط الثُّرَيَّا كان يرتبط عند العرب بأحرج فترات السنة إذ كان يعني الدخول في فصل الشتاء والبرد[151] بما فيه من نقص الأقوات من كلإٍ وماء، كما كان يعني أيضاً الدخول في مرحلة انتظار مُمِضّ للمطر المُحْيِي المَرْجُوّ في نَوْء الثُّرَيَّا الذي يدوم خمس ليالٍ[152]. وبعبارة أخرى، فإنّ سقوط الثُّرَيَّا مرتبط بفترة تتّسم باختلال التوازن الطّبيعيّ للوجود البشريّ بيولوجيّاً (الجُوع) ونفسيّاً (القُنُوط)، ممّا يفاقم هَشاشة ذاك الوجود، وهي الهشاشة التي يقدّم لنا أبو عليّ المرزوقيّ وصفاً جامعاً لها فيقول إنّ في هذه الفترة «**يذهب زمان المَنّ والسَّلْوَى... ويدخل النَّمْلُ ذوات الأجنحة بالشَّام وبكلّ أرض باردة جوفَ الأرض ويخرج الحِدَاءُ والرَّخَمُ من كلّ أرض باردة، وعند ذلك يُعرف الشتاء من الصيف... وفيها يبتدئ البرد ويرتجّ البحر ويجيء شيء من المطر، فإن لم يجئ هاجت الرياح، وتهلك كل دابّة ليس لها عظم مثل الدُّود والدُّبَّاء والجَرَاد**

(149) العسكريّ، **ديوان المعاني**، ج2، ص5.

(150) يقول رضيّ الدين الصاغانيّ (**العُباب الزاخر واللُّباب الفاخر**، مادّة قمس): «**انْقَمَسَ النجْم أي انْحَطَّ في المَغْرِب**». ويعلّق على هذا البيت بقوله: «**وإنّما خصّ الثُرَيَّا لأنّ العرب تزعمُ أنه ليس شيء من الأنواء أغزرَ من نَوْء الثُرَيَّا**».

(151) تقول العرب: «**إذا طلع النجم عشاء، ابتغى الراعي كساء**» يريدون طلوع الثُّرَيَّا بالعشيّات وذلك عند اشتداد البرد (المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج1، ص135).

(152) جمع شهاب الدين الألُوسيّ (**روح المعاني**، ج23، ص19) ما انتثر من معلومات حول عدد ليالي كلّ نَوْء: «**نَوْء الشَّرَطَين ثلاثة أيّام، ونَوْء البُطَين ثلاث ليالٍ، ونَوْء الثُرَيَّا خمس ليالٍ، ونَوْء الدَّبَرَان ثلاث ليالٍ، ونَوْء الهَقْعَة ستّ ليالٍ ولا يذكرون نَوْءها إلاّ بنَوْء الجَوْزاء، ونَوْء الهَنْعَة لا يذكر أيضاً وإنّما يكون في أنواء الجَوْزَاء، والذراع لا نَوْء له، ونَوْء النثْرَة سبع ليالٍ، ونَوْء الطَّرْفَة ثلاث ليالٍ، ونَوْء الجَبْهَة سبع، والزُّبْرَة أربع، والصَّرْفَة ثلاث، والعَوَّاء ليلة، والسِّمَاكُ أربع، والغَفْر ثلاث وقيل ليلة، الزُّبَانَى ثلاث، والإكليل أربع، والقلب ثلاث، والشُّوْلَة كذلك، والنعَائِم ليلة، والبَلْدَة ثلاث وقيل ليلة، وسعد الذابح ليلة، وبُلَع وسَعْدُ السعُود وسَعْدُ الأَخْبِيَة والفَرْغُ المُقَدَّم ثلاث، والمؤخَّر أربع، ولم يذكر في نسختي للرّشاء نَوْءا**».

واليَعَاسِيب، ويسقط ورق الشَّجر.. ويقع الجليدُ فوق الأرض وتتحرّك فُحُولة الغَنَم»[153].

إلّا أنّ الهلاك الذي قد ينجرّ عن إخلاف الثُرَيَّا مطرها لا يتهدّد الجماعة بصفة مباشرة فقط، بل يتهدّدها أيضاً بصفة غير مباشرة من حيث استهدافُه الإبل مَناط حياة الجماعة[154] مع ما يعنيه من إمكانيّة موتها جوعاً لقِلّة المَرْعى في حالة الجدب والإسنات. ولا يقتصر الأمر على هذا، إذ يتهدّد الخطر الإبل أيضاً من جانبين آخرين: عدم تحرّك فُحُولة الإبل وانعدام رغبتها في التلاقُح إذا ما كانت السنة شديدة، ثمّ عدم تمكّنها من إرضاع صغارها حديثي الوضع ما لم يتوفّر الكلأ بالكميّة اللّازمة. فأوّل ضِرَاب الإبل (لقاحها) وكذلك أوّل وضعها إنّما يتمّان في هذه الفترة من الزمان[155] حيث أنّ حمل الإبل يدوم سنة كاملة من الضِّراب إلى الوضع. ففترة الضِّراب والوضع تبدأ، حسب ما يقول المرزوقيّ، مع نهاية فترة نَوْء الثُرَيَّا وتباشير (نَوْء الدَّبَرَان)، أي طلوع رقيبه (القَلْب)، وفي هذا تقول العرب: «**إذا طلع القَلْب، هرّ الشتاء كالكَلْب، ولم تمكّن الفحل إلّا ذات ثَرْب**»[156]. وتستمرّ فترة الضِّراب إلى حين سقوط الجَبْهَة، وهو ما يُصَدِّقه قول العرب: «**إذا رأيتَ الثُرَيَّا تُدْبِرْ، فَشَهْرُ نَتَاج وشَهر مَطَرْ، أي إذا بدأت للغروب مع المغرب فذلك وقت المطر ووقت نَتَاج الإبل**»[157].

وفي مثل هذه الحال من الهشاشة، لا غرو أن يندفع الناس إلى محاولة إعادة التوازن المختلّ بشتّى السُّبُل بما في ذلك التوجّه نحو القوى العُليا (الآلهة) طلباً لغَوْثها عبر طُقُوس دينيّة محدّدة أبدعها الأسلاف وأثبتت التجربة

(153) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج 2، ص 476.

(154) يبدو أنّ هذا هو ما يقصده القُرآن بشرّ الغاسق المستعاذ منه ﴿وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ [الفلق: 3] حسب ما أوردنا سابقاً من أنّ الغاسق هو الثُرَيَّا.

(155) تقول العرب: «**إذا طلع الإكليل، هاجت الفحول، وشُمِّرت الذيول، وخِيفَت السيول**» (المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص397). ومن المعلوم أنّ طلوع (الإكليل) يعني سقوط رقيبه (الثُرَيَّا)، فالأمر يتعلّق هنا بسقوط (الثُرَيَّا).

(156) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص397. وطلوع القلب، معناه سقوط رقيبه الدبَرَان مع نهاية فترة نَوْء الثُرَيَّا.

(157) **لسان العرب**، ج4، ص271 (مادّة دبر).

جدواها[158]. ونحن نكتفي هنا مبدئيّاً بالإشارة إلى ما توحي به تسمية العرب مجموعة نجوم الإكليل التي تطلع حين نَوْء الثُرَيَّا باسم «**قَصْعة المساكين**» تارة وباسم «**قَصْعة اليتامى**» تارة أخرى[159]، وهو ما يمكن اعتباره قرينة على قيام العرب في نَوْء الثُرَيَّا بإطعام المساكين واليتامى ونفترض أنّه كان يتمّ عبر طقس المَيْسِر إذ نجد في ثنايا الشعر الجاهليّ شواهد كثيرة على أنّه كان يقام عند نَوْء الثُرَيَّا (أو سقوط النجم) وطلوع رقيبه الإكليل، سنقتصر هنا على ذكر البعض منها.

يقول عمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ في وصف بديع لهشاشة الفترة التي يُلْعَب فيها المَيْسِر حين غروب النجم، أي حين نَوْء الثُرَيَّا الخلّب الخالي من المطر والمتزامن مع انعدام لبن النوق نتيجة القَحْط [الطويل]:

إِذَا النَّجْمُ أَمْسَى مَغْرِبَ الشَّمْسِ رَائِباً — وَلَـمْ يَـكُ بَـرْقٌ فـي الـسَّـمَـاءِ يُـلِـيـحُـهَـا
وَغَابَ شُعَاعُ الشَّمْسِ فِي غَيْرِ جُلْبَةٍ — وَلَا غَـمْـرَةٍ إِلَّا وَشِـيـكـاً مُـصُـوحُـهَـا
وَهَـاجَ عَـمَـاءٌ مُـقْـشَـعِـرٌّ كَـأَنَّـهُ — نَـقِـيـلَـةُ نَـعْـلٍ بَـانَ مِـنْـهَـا سَـرِيـحُـهَـا
إِذَا عُـدِمَ الـمَـحْـلُـوبُ عَـادَتْ عَـلَـيْـهِـمُ — قُـدُورٌ كَـثِـيـرٌ فِـي الـقِـصَـاعِ قَـدِيـحُـهَـا
يَـثُـوبُ إِلَـيْـهـا كُـلُّ ضَـيْـفٍ وَجَـانِـبٍ — كَـمَـا رَدَّ دَهْـدَاهَ الـقِـلَاصِ نَـضِـيـحُـهَـا
بِـأَيْـدِيـهِـمُ مَـقْـرُومَـةٌ وَمَـغَـالِـقٌ — يَـعُـودُ بِـأَرْزَاقِ الـعِـيَـالِ مَـنِـيـحُـهَـا[160]

ويؤكّد الأسود بن يَعْفُر النَّهْشَليّ [ت 23 ق.هـ] كرم قومه في نَوْء الثُرَيَّا [الطويل]:

بَـهَـالِـيـلُ لَا تَـصْـفُـو الإِمَـاءُ قُـدُورَهُـمْ — إِذَا النَّجْمُ وَافَـاهُـمْ عِـشَـاءً بِـشَـمْـأَلِ[161]

---

(158) في كتابنا (**النسيء والحجّ والعُمْرة: قراءة إناسية للزّمن المقدّس عند عرب الجاهليّة**، الذي ننوي نشره قريباً برهنة على أنّ نَوْء (الثُرَيَّا) يكون خلال فترة (الوسميّ) مع نهاية شهر (رجب) المحرّم، وأنّ الالتجاء إلى الآلهة بالقرابين خلال هذه الفترة لم يكن مقتصراً على (المَيْسِر) فحسب، بل يشمل أيضاً (الإعتار).

(159) Benhamouda: *Les noms arabes des étoiles*, op..cit., p.117.

(160) **ديوان عَمرو بن قُمَيْئَة**، ص34.

(161) **لسان العرب**، ج14، ص463 (مادّة صفا). وقد تواصلت هذه الصورة إلى ما بعد الإسلام، فهذا الكُمَيْت بن زَيْد الأَسْدِيّ (60-126هـ) يصف لعب قومه المَيْسِر في =

كما يؤكّد نفس الشاعر أنّ قومه يُمطِرون الفُقراء بخيرهم بتفريق أنصباء اللّحوم المقمورة في المَيْسِر حين يخلف نَوْء الثُرَيَّا مطره [منسرح]:

بِيضٌ مَسَامِيحُ فِي الشِّتَاءِ وَإِنْ أَخْلَفَ نَجْمٌ عَنْ نَوْئِهِ وَبِلُوا[162]

وهو نفس المعنى تقريباً عند الشاعر الجاهليّ حاتم الطّائيّ في قوله [الطويل]:

إِذَا النَّجْمُ أَضْحَى مَغْرِبَ الشَّمْسِ مَائِلاً وَلَمْ يَكُ بِالآفَاقِ بَرْقٌ يُنِيرُهَا
فَقَدْ عَلِمَتْ غَوْثٌ بِأَنَّا سَرَاتُهَا إِذَا أُعْلِنَتْ بَعْدَ السرَارِ أُمُورُهَا[163]

بل يذهب هذا الشاعر في مقطوعة أخرى إلى أنّ إتلافه المال كان يتمّ حين نَوْء الثُرَيَّا طلباً للمكارم رغم عذل زوجته وابنته الشديد [الطويل]:

وَعَاذِلَتَيْنِ هَبَّتَا بَعْدَ هَجْعَةٍ، تَلُومَانِ مِتْلافًا مُفِيداً مُلَوَّمَا
تَلُومَان لَمَّا غَوَّرَ النجْمُ ضِلَّةً فَتًى لَا يَرَى الإِتْلَافَ فِي الحَمْدِ مَغْرَمَا[164]

كما يهجو الأعْشَى أبراماً بُخَلاء حين تشخص نجوم الثُرَيَّا نحو المغيب شتاء ويشتدّ الجوع [الطويل]:

تَبِيتُونَ فِي المَشْتَى مِلَاءً بُطُونُكُمْ وَجَارَاتُكُمْ جَوْعَى يَبِتْنَ خَمَائِصَا
يُرَاقِبْنَ مِنْ جُوعٍ خِلَالَ مَخَافَةٍ نُجُومَ الثُرَيَّا الطَّالِعَاتِ الشَّوَاخِصَا[165]

= نَوْء الثُرَيَّا حين تمنع النوق درّها من الجدب (**ديوان الكُمَيت**، ص74) [الطويل]:

لَهَامِيمُ أَشْرَافٌ بَهَالِيلُ سَادَةٌ إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ عَمَّ سُغُوبُهَا
قُدُورُهُمُ تَغْلِي أَمَامَ فِنَائِهِمْ إِذَا مَا الثُرَيَّا غَابَ عَضْراً رَقِيبُهَا
إِذَا مَا المَرَاضِيعُ الخِمَاصُ تَأَوَّهَتْ وَلَمْ تَنْدَ مِنْ أَنْوَاءِ كَحْلٍ جُبُوبُهَا
وَرَوَّحَتِ الأَشْوَالُ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ حَدَابِيرَ حُدْبًا كَالحَقَائِقِ نِيبُهَا

حدابير: جمع حِدْبَار وهو البعير الضامر الذي قد ظهر فَقَارُ ظهره من هزاله.

(162) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج16، ص291.

(163) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص90.

(164) نفسه، ص117.

(165) **ديوان الأعشى**، ص149.

ويرثي أعشى باهلة أخاه الكريم ناصب القُدُور لإبل المَيْسِر حين تُخْلِف النجوم [البسيط]:

نُعِيتُ مَنْ لَا تُغِبُّ الحَيَّ جَفْنَتُهُ ... إِذَا الكَوَاكِبُ خَوَّى نَوْءَهَا المَطَرُ

وَرَاحَتِ الشَّوْلُ مُغْبَرّاً مَبَاءَتُهَا ... شُعْثاً تَغَيَّرَ مِنْهَا النَّيُّ وَالوَبَرُ

وَأَجْحَرَ الكَلْبَ مُبْيَضُّ الصَّقِيعِ بِهِ ... وَأَلْجَأَ الحَيَّ مِنْ تَنْفَاحِهِ الحُجَرُ

عَلَيْهِ أَوَّلُ زَادِ القَوْمِ إنْ نَزَلُوا ... ثُمَّ المَطِيُّ إِذَا مَا أَرْمَلُوا جَزَرُوا[166]

(166) الأصمعيات، ص81.

الفصل الرابع

المَيْسِر طَقْس قمريّ

سبقت الإشارة إلى أنّ الأسطورة العربيّة تُرجع المَيْسِر إلى زمن قبيلة عاد، وأنّها تجعل سيّدها لُقمان أوّل من مارسه على عهد النبيّ هُود بعد أن تعلّمه من العرب العماليق الدائنين بدين الصابئة، وهو ما كان وراء تساؤلنا حول احتمال أن يكون المَيْسِر أحد طقوس تلك الديانة الّتي تجعل من القَمَر ربّ الأرباب والوالد الأكبر. كما تحملنا إشارة المسعوديّ الّتي أوردناها آنفاً بخصوص عبادة القَمَر عند قبيلة عاد[1]، وهو ما تصدقه البحوث الأركيولوجيّة[2]، على التساؤل ما إذا كان المَيْسِر طقساً مخصوصاً بهذا المعبود بوصفه كبير الثالوث المؤلّه عند العرب. وفي ظلّ انعدام وجود أبحاث أثريّة خاصّة بالفترة الجاهليّة وسط الجزيرة للأسباب المعروفة، فإنّنا سنعتمد التأثيل اللّغوي لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال المهمّ مستعينين في ذلك بعلم الأديان المقارن للبحث في الديانات القديمة على تخوم الجزيرة العربيّة بوصفها كانت مؤثّرة ومتأثّرة في آنٍ بالديانة العربيّة الجاهليّة التي نروم الغوص فيها.

1 ـ القَمَر والقِمَار والمَيْسِر

تبدو علاقة القَمَر بالقِمَار واضحة من خلال الاشتقاق اللّغويّ، فكلاهما من الجذر (قَمَرَ) الذي يعني البياض، فالأقمر في اللّغة العربيّة هو «**الشديد**

---

(1) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج2، ص14.

(2) الربيعيّ، **موت وزوال شعب عاد القديم**، م.م.س.

البياض»[3] و«**القمراء البيضاء**»[4] و«**منه اشتقّ اسم القَمَر**»[5]، بل يذهب بعض أهل اللّغة إلى أنّ «**القَمَر مشتقّ من القِمَار لزيادته ونقصانه**»[6]. كما تبدو تلك العلاقة جليّة أيضاً من خلال استخدام العرب صفة البياض لا الخُضْرة لنعت خصب الطّبيعة، إذ كانت «**العرب تقول في السماء إذا رأتها كأنّها بطن أَتَانٍ قمراء أمطر ما يكون... ويُقال للسّحاب الذي يشتدّ ضوءه لكثرة مائه: سحاب أقمر... ويقال: إذا رأيت السحابة كأنّها بطن أتان قمراء فذلك الجُود**»[7]، كما استخدموا صفة البياض أيضاً لنعت الرجال الكرام الأجواد عامّة والداخليّن منهم في المَيْسِر بوجه خاصّ حسب ما جاء في عدّة مقطوعات شعرية جاهليّة تشبّههم بالقَمَر والهلال والبدر[8].

---

(3) **لسان العرب**، ج5، ص113 (مادّة قمر).
(4) الزمخشريّ، **الفائق**، ج1، ص321.
(5) الرازي، **مختار الصحاح**، ص230؛ وانظر أيضاً: **لسان العرب**، ج5، ص113 (مادّة قمر).
(6) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج2، ص317.
(7) **لسان العرب**، ج5، ص113 (مادّة قمر).
(8) توجد أمثلة كثيرة جدّاً في الشعر العربيّ عامّة والجاهليّ منه على وجه الخصوص أثبتنا بعضها في ثنايا هذا البحث. وقد اخترنا هنا بعض الأبيات الّتي تراءى لنا أنّها معبّرة عن الأمر في ارتباطه بالدخول في المَيْسِر. يقول تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل (**ديوان ابن مُقْبل**، ص137) [البسيط]:

يَا بِنْتَ آلِ شِهَابٍ هَلْ عَلِمْتِ إِذَا ... أَمْسَى المَرَاغِثُ فِي أَعْنَاقِهَا خَضَعُ
أَنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي بِذِي أَوَدٍ ... مِنْ فَرْعِ شَيْحَاطَ صَافٍ لِيطُهُ، قَرِعُ
يَحْدُو قَنَابِلَهُمْ شُعْثٌ مَقَادِمُهُمْ ... بِيضُ الوُجُوهِ مَغَالِيقُ الضُّحَى خُلُعُ
إِلَى الوَفَاءِ فَأَدَّتْهُمْ قِدَاحُهُمُ ... فَلَا يَزَالُ لَهُمْ مِنْ لَحْمَةٍ قَرَعُ
ولَا تَزَالُ لَهُمْ قِدْرٌ مُغَطْغِطَةٌ ... كَالرَّأْلِ تَعْجِيلُهَا الأَعْجَازُ والقَمَعُ

ويقول الأَعْشَى (**ديوان الأعشى**، ص167) [الخفيف]:

أَرْيَحِيٌّ صَلْتٌ يَظَلُّ لَهُ القَوْ ... مُ رُكُوداً قِيَامُهُمْ لِلْهِلَالِ

وتقول الخنساء في رثاء أخيها (**ديوان الخنساء**، ص22) [البسيط]:

أَغَرُّ أَزْهَرُ مِثْلُ البَدْرِ صُورَتُهُ ... صَافٍ عَتِيقٌ فَمَا فِي وَجْهِهِ نَدَبُ
يَافَارِسَ الخَيْلِ إِذْ شُدَّتْ رَحَائِلُهَا ... وَمُطْعِمَ الجُوَّعِ الهَلْكَى إِذَا سَغَبُوا =

وبما أنّ القِمَار في معناه العامّ ومثلما ترسّخ في الذاكرة الجمعيّة العربيّة مُخاطرة فرديّة على الأموال، فإنّ الجُود، بوصفه بذلاً في سبيل الآخر، لا يمكن له بأيّ حال أن يرتبط به، ولا وجه بالتالي لنعت المتقامرين بالجُود إلّا إذا كان قِمَارهم لغايات غير شخصيّة. وبما أنّ من مقتضيات الجُود الذي يوصف به المياسرون إيثار الغير، فإنّ وصف المتقامرين بالبياض لا يمكن إلّا أن يكون مخصوصاً بما أسميناه «**قِمَار المَيْسِر**» غير الهادف إلى الربح الشخصيّ، إذ هو الأصل في القِمَار قبل أن ينحرف به على غِرار ما ينحرف بالممارسات ذات الأصل الدينيّ في مختلف المُجتمعات وعبر العصور. فقد كان القِمَار في الأصل لا يخرج عن لعب المَيْسِر إرادةً لوجه المعبود القَمَر، ومن هنا تسميته «**القِمَار**»، وهذا وحده ما يمكن أن يفسّر وصف المُيَاسِرين بصفة إلٰهيّة قمريّة (البياض)، ومن هذا الجانب فقط يمكن الحديث عن علاقة «**القِمَار**» بـ«**القَمَر**».

وتحتوي اللّغة الآراميّة أمُّ العربيّة في لهجتها الشرقيّة السرْيَانِيَّة على لفظ «**سارا**» **ܣܗܪܐ** وفي لهجتها الغربيّة المَنْدَائِيَّة على لفظ «**سرا**»، وكلاهما يعني القَمَر ويلفظ «**سهرا**» بمعنى السَّهَر/السَّاهِر[9]. فإذا كان القِمَار يحيل على القَمَر، فهل يحيل المَيْسِر على اسم القَمَر في الآرَامِيَّة (سارا/سرا)؟

إنّنا نجد في المَنْدَائِيَّة، وهي لغة الصابئة المَنْدَائِيَّة إلى أيّامنا، لفظ **ܣܗܪܐ** (يَاسُورَا) الذي يطلق على الأواني السبع الّتي يوضع فيها الشراب المقدّس المخصّص لطقس العُبُور في الهيكل الصابئيّ[10]، وهو ما يذكّر بقِداح المَيْسِر

= كَـمْ مِـنْ ضَـرَائِـكَ هُـلَّاكٍ وَأَرْمَـلَـةٍ حَلُّوا لَـدَيْـكَ فَزَالَـتْ عَنْـهُـمُ الْكُـرَبُ

ويقول الراعي النُّمَيْريّ (ابن قُتَيْبَة، **المَيْسِر والقِداح**، ص124) [البسيط]:

بِيضُ الْوُجُوهِ مَطَاعِيمٌ إذَا يَسَرُوا رَدُّوا الْمَخَاضَ علَى الْمَقْرُومَةِ الْعُنُدِ

(9) الجزائريّ، **المندائيون الصابئة**، ص45. ويسمّى القَمَر في اللّغة السرْيَانِيَّة ܣܗܪܐ (سَهْرَا). انظر: **قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص221.

(10) يورد ابن النديم (**الفهرست**، ص455) أنّ الغلمان المنذورين لخدمة الهيكل عند الصابئة الحَرّانيّين على عهده كانوا يدخلون الهيكل حيث «**يقيمون فيه سبعة أيّام يأكلون ويشربون ولا تنظر إليهم امرأة في هذه السبعة الأيّام ويأخذون الشراب من السبعة الكاسات المصفوفة الّتي يسمّونها (يَسُورَا) ويمسحون ذلك الشراب على أعينهم ومن قبل أن يقولوا أو يلفظوا بشيء يطعمونهم خبزاً وملحاً من تلك الأكؤس**».

السبعة، وكلاهما ذو علاقة وطيدة بالقَمَر باعتبار مماثلة عدد كؤوس «**اليَاسُورَا**» وعدد قِداح المَيْسِر لعدد وجوه القَمَر من المِحَاق أوّل الشهر إلى الاكتمال وسطه ثمّ المِحَاق مرّة أخرى آخره، ثمّ مماثلتهما أيضاً لعدد أيّام كلّ وجه من أوجه القَمَر المتتالية في دورته الشهريّة، إذ يدوم كلّ من المِحَاق والتربيع الأوّل والبدر والتربيع الثاني سبعة أيّام متتالية هي ما يسمّى الأسبوع، وهو ما يذكّر بعدد المنازل الّتي ينزلها القَمَر خلال كلّ فصل من فصول السنة الأربعة. فإذا انتقلنا إلى عدد أنصباء قِداح المَيْسِر وجدناها مماثلة لمجموع الأرقام المسندة لكؤوس اليَاسُورَا (1+2+3+4+5+6+7=28) أي ثمانية وعشرين، وهذا هو عدد المنازل الّتي ينزلها القَمَر في كلّ دورة شهريّة، كما هو عدد اللّيالي الّتي يظهر فيها القَمَر إذ هو لا يَسْتَتِرُ إلّا في اللّيلتين الأخيرتين من كلّ شهر. بل يمكن القول أنّه كان للرّقم 28 المتعلّق بالقَمَر أهميّة كبيرة عند السريان وأحفادهم العرب حين جعلوا منه مدار خلق الموجودات إن لم يكن مدار الوجود بأسره[11]. فهل يعني هذا أنّ المَيْسِر كان طقساً خاصّاً بالإله القَمَر ؟

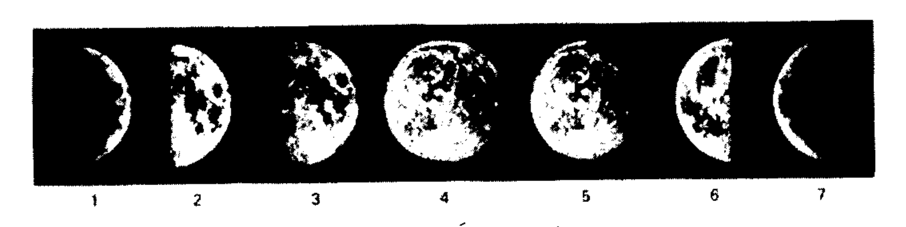
---

(11) يبدو أنّه كان للرّقم 28 دلالة خاصّة عند العرب لم نعد ندركها راهناً. وقد تكون تلك الدلالة متعلّقة بمسألة الخلق كما كان يستوعبها العرب في الجاهليّة، وهو ما يُستنتَج على كلّ حال من إشارة الزرقاني (**مناهل العرفان**، ج1، ص164) في استدلاله بهذا الرقم على أنّ القُرآن منزّل من اللّه حيث إنّ «**حروف لغته العربيّة لا تخرج عن التقسيم الذي جعله الخالق للموجودات من كواكب وحيوان ونبات**» إذ تندرج كلّها من حيث مكوّناتها تحت الرقم 28. فعن دلالات هذا الرقم الذي قد تكون رمزيّته مستمدّة من رمزيّة الرقم 7 بوصف الأوّل أحد ضوارب الثاني، يقول الزرقاني: «**والعالم المُشاهد فيه عدد الثمانية والعشرين:**

1. مفاصل اليدين، في كل يد أربعة عشر.
2. خرزات عمود ظهر الإنسان، منها أربع عشرة في أسفل الصلب وأربع عشرة في أعلاه.
3. خرزات العمود الّتي في أصلاب الحيوانات التامة الخلقة كالبقر والجمال والحمير والسباع وسائر الحيوانات الّتي تلد أولادها، منها أربع عشرة في مؤخر الصلب وأربع عشرة في مؤخّر البدن.
4. عدد الريشات الّتي في أجنحة الطير المعتمدة عليها في الطّيران، أربع عشرة ريشة ظاهرة في كلّ جناح.
5. عدد الخرزات الّتي في أذناب الحيوانات الطّويلة الأذناب كالبقر والسباع.
6. عمود صلب الحيوانات الطّويلة الخلقة كالسمك والحيّات وبعض الحشرات.
7. عدد الحروف الّتي في لغة العرب الّتي هي أتمّ اللّغات. . =

. . . .

= 8. منازل القَمَر. . .».
وقد استخرج العلّامة الماليّ آمادو همباتي با من دراسته عمليّات تصنيف وتقسيم عناصر الكون من نبات وحيوان ومعادن وجهات وأيّام. . . في مختلف الثقافات الأفريقيّة ما أسماه «**قانون التقابل القياسيّ**» الذي ينتظم كامل منظومة التماثل الرمزيّ بين أصناف الموجودات والأرقام.
Cf. Bâ (Amadou Hmpaté): "Aspects de la civilisation africaine", *Présence africaine*, Paris, 1972, p. 120 et suivantes.
كما كان للرّقم 28 (وهو عدد منازل القَمَر) علاقة أيضاً بالتَّنَبُّؤ بالغيب باستخدام «**حساب الجُمَّل**» أو «**حساب الحروف**» (يتمّ فيه إسناد قيمة عدديّة لكلّ حرف من حروف الأبجديّة وهو 28 حرفاً بحسب ترتيبها) وهو ما يدعو إلى ترجيح وجود علاقة بين «**حساب الجُمَّل**» و«**حساب الأنواء**» بوصفهما فرعين من علم النجوم/التنجيم. ولعلّ ممّا يؤيّد ذلك إشارة بهاء الدين العامليّ [ت 1031 هجريّة] أحد كبار فقهاء الإماميّة إلى ما يسمّى «**الجَفر**» المنسوب إلى أئمّة الشيعة، فيقول عنه (**الكشكول**، م3، ص183): «**هو ثمانية وعشرون جزءاً، كلّ جزء ثمانية وعشرون صفحة، كل صفحة ثمانية وعشرون سطراً، كلّ سطر ثمانية وعشرون بيتاً، في كلّ بيت أربعة أحرف: الحرف الأوّل بعدد الأجزاء، والثاني بعدد الصفحات، والثالث بعدد الأسطر، والرابع بعدد البيوت. فاسم جعفر مثلاً، يُطلب من البيت العشرين من السطر السابع عشر من الصفحة السادسة عشرة من الجزء الثالث، وعلى ذلك فَقِسْ**».
ويعلّق محقّق الكشكول على هذا الكلام بقوله: «**الجَفْر والجامعة كتابان لأمير المؤمنين** [عليّ]، **قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف، الحوادث الّتي تحدث إلى انقراض العالم. وكان الأئمّة المعروفون من ولده يعرفونهما، ويحكمون بهما**»، ويضيف أنه «**لمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف، ينتسبون فيه إلى أهل البيت. ورأيت بالشَّام نظماً أشير فيه بالرمز إلى ملوك مِصْر، وسمعت أنّه مستخرج من ذينك الكتابين**».
ويشير القَنُوجِيّ (**أبجد العلوم**، ج، ص214) إلى أنّ «**علم الجَفْر والجامعة... عبارة عن العلم الإجماليّ بلوح القضاء والقدر المحتوي على كلّ ما كان وما يكون كُليّاً وجُزئيّاً. والجَفْر عبارة عن لوح القضاء الذي هو عقل الكلّ، والجامعة لوح القَدَر الذي هو نفس الكلّ. وقد ادّعى طائفة أنّ الإمام عليّ. . . وضع الحروف الثمانية والعشرين على طريق البسط الأعظم في جلد الجفر يستخرج منها بطرق مخصوصة وشرائط معيّنة ألفاظاً مخصوصة تدلّ على ما في لوح القضاء والقَدَر**».
ويبدو أنّ هذا الاعتقاد مستمرّ إلى أيّامنا، إذ يشير مرجع شيعيّ معاصر وهو هاشم معروف الحَسَنيّ (**سيرة الأئمّة الاثني عشر**، ج1، ص106) إلى أنّ الجفر والجامعة «**كتابان مبنيّان على حروف ورموز وحسابات يعتمد عليها أئمّة الشيعة فيما يُخبَرون به من الغيبيّات**».



الصورة رقم 4: وجوه القَمَر السبعة بتاثير الشمس

2 ـ القَمَر والشروط الطبيعيّة للعب المَيْسِر: قراءة في مصطلحات القحط والخصب عند العرب

لقد دعا ارتباط طقس المَيْسِر بأوقات القحط إلى النظر في مفردة «**الإسنات**» الّتي استخدمتها كلّ المصادر في وصف الشرط الطّبيعي الموجب للعب المَيْسِر وهو الجدب، فوجدنا في اللّسان: «**أَسْنَتَ فهو مُسْنِتٌ إذا أَجْدَبَ.. السَّنِتَةُ والمُسْنِتَةُ: الأرضُ الّتي لم يُصِبْها مَطَرٌ فلم تُنْبِتْ**»[12]، و«**السنة مطلقة: السنة المجدبة، أوقعوا ذلك عليها إكباراً لها وتشنيعاً واستطالة، يقال: أصابتهم السنة**»[13]. لكنّ اللّسان - على غِرار بقيّة المعاجم- لا يُثبِت أصلاً لإفراد زمن الجَدْب والقَحْط بلفظ «**السنة**»، بل هو يشير إلى تضارب أقوال فقهاء اللّغة في ردّ أصله إلى جذر ثلاثي عربيّ معروف. فقد رأى بعضهم أنّ أصله «**سَنَهَ**» وأنّ السنة أصلها «**سَنْهَةٌ**» فحُذفت لامُها ونُقلت حركتها إلى النون فبقيت «**سنة**»، وقال آخرون بأنّه «**سَنَوَ**» بقلب الواو تاء معتبرين ذلك من الشاذّ الذي لا يُقاس عليه وأنّ السنة أصلها «**سَنْوَةٌ**» بالواو فحُذِفت كما حُذِفت الهاء لقولهم: تَسَنَّيْتُ عنده إذا أقمت عنده سنة، فيما ذهب فريق ثالث إلى أنّ الأصل هو «**سَنَيَ**»[14]. كما اختُلِف أيضاً في جمع لفظ «**سنة**»، فهي قد تُجمَع على «**سَنَوَاتٍ**» أو«**سَنَهَاتٍ**» أو

(12) لسان العرب، ج2، ص47 (مادّة سنت).
(13) نفسه، ج13، ص501 (مادّة سنه).
(14) نفسه، ج14، ص405 (مادّة سنا).

«سِنُونَ» أو«سِنِينَ»، واختُلِف كذلك في اشتقاق المصدر منه بين «**مُسَانَهَةٍ**» و«**مُسَانَاةٍ**»، بل وفي في تصغيره أيضاً بين «**سُنَيْهَةٍ**» و«**سُنَيَّةٍ**»![15].

وقد دفعنا هذا الاختلاف الشديد بين اللّغويّين في ردّ هذا اللّفظ إلى جذر واحد معروف إلى تتبّع بقيّة المفردات المشتقّة منه أو المتقاربة معه في الحروف، فوجدنا نفس الخلط يعتور أيضاً ردّ ألفاظ «**السَّنَاء**» و«**السَّنَا**» و«**السنوُّ**» و«**السِّنايَة**» و«**السَّنَاوَة**» إلى جذور ثلاثيّة متّفق عليها. بل ووجدنا الغُمُوض أيضاً يكتنف معاني هذه الألفاظ نفسها، فإذا ما كان «**السَّنَاء**» لغة صفة لارتفاع البرق ولموعه، فهو يعني أيضاً المجد والشرف؛ وإذا ما كان أصله عند البعض من «**سَنَوَ/يَسْنُو**»، فهو عند آخرين من «**سَنَا/يَسْنُو**»، وعند فريق ثالث من «**سَنَيَ/يَسْنَى**»!

وإذا ما كان «**السَّنَا**» وهو علوّ ضوء النار والبرق يكتب بالألف ويُثنّى «**سَنَوَان**»، وهو من فعل «**سَنَا**» الذي يعني: أضاء والمصدر منه «**سُنُوٌّ**»؛ فإنّ هذا الفعل يعني أيضاً: سقى وأمطر، وهنا يتحوّل المصدر منه إمّا إلى «**سِنَايَة**» أو إلى «**سِنَاوَة**»[16]!

إنّ جميع الاختلافات المذكورة آنفاً تدلّ دلالة قاطعة على تكلّف اللّغويّين إثبات جذر فعليّ أوّلي لمفردتي «**الإسْنات**» و«**السنة**» بمعنى الجَدْب والقَحْط، وهو التكلّف الظاهر أيضاً في محاولة ردّ «**السَّنَاء**» بمعنى المجد والشرف إلى فعل «**سَنَى/يَسْنَى/سَنَاءً**» و«**السَّنَا**» إلى «**سَنَا/يَسْنُو**» بمعنى ارتفاع ضوء النار والبرق، والحال أنّ اللّفظين واحد بمعنى الارتفاع ولا اعتبار للهمزة في آخر «**السَّنَاء**» إذ هي نفسها «**السَّنَا**» ممدودة إذ سبق للأصمعيّ، وهو المبرّز في علوم اللّغة أن صرّح إنّه «**لا يعرف للسَّنَا فعلاً**»![17]، بينما لم يعتبر ابن برّي لفظ «**سنين**» جمع تكسير «**سنة**» بل هو «**اسم موضوع للجمع**»[18]!

---

(15) نفسه.

(16) نفسه، ج14، ص403 (مادّة سنا). ويقول اللّسان أيضاً (ج13، ص501، مادّة سنه): «**السحابة تَسْنُو الأرضَ. . .وسَنَتْ السماء تَسْنُو: إذا مطرت. . .وأرض مَسْنُوَةٌ ومَسْنِيَّةٌ أي مسقيّة**».

(17) نفسه.

(18) نفسه.

وقد يكون أكبر دليل على تكلّف اللّغويّين في هذه المسألة هو قولهم: **«تسنّت فلان ابنة فلان، إذا كان لئيماً ذا مال وكانت كريمة فتزوّجها لشدّة السنة ولولا ذلك لم يزوّجوه إيّاها»**[19]، دون أن يبدوا سبباً معقولاً لذلك!

أفلا يكون من الأجدى اعتبار كلّ هذه المفردات **«سَنَةٌ، إسنَاتٌ، سَنَاءٌ، سَنَا، سَنْوٌ، سِنَايَةٌ، سِنَاوَةٌ، سَنَوَاتٌ، سِنِينٌ، سِنُونٌ، سِنٌّ، أَسْنَانٌ، تسنّت»** بل وحتّى **«سيناء»** و**«طور سينين»** مشتقّة بكلّ بساطة من اسم القَمَر القديم عند الصابئة **«سين»**[20]؟

إنّنا نرى أنّ معاني الارتفاع في **«سَنَاء»**، والضوء في **«سَنَا»**، والزواج والجنس في **«تسنّت»**، والمطر والماء في **«سَنْوٌ»** و**«سِنَايَةٌ»** و**«سِنَاوَةٌ»**، والتأريخ في **«سَنَة»** و**«سَنَوَات»** و**«سِنّ»**، والنسبة في **«سيناء = أرض القَمَر»** و**«طور سينين = جبل القَمَر»**، واليُسْر (ومنه المَيْسِر) في **«سَنّى»** و**«تَسَنّى»**، قد تكون كلّها من معاني/صفات **«سِينْ»** إله القَمَر؛ وبذلك نكون مرّة أخرى أمام علاقة القَمَر **«سين»** في حركاته ومنازله بـ**«الإسنات»**، أي بدوره في تسبيب دورة الخصب الطّبيعيّ عبر الزمن المتكرّر اللّامتناهي![21]

---

(19) ابن سِيدَه، **المخصّص**، م2، ص66.

(20) وجاء عند ياقوت (**معجم البلدان**، ج3، ص240): «سَلَمْسِين: **اسمها سَلَم سين أي صنم القَمَر، كأنّها بُنيت على اسمه، وهي قرية قرب حرّان من نواحي الجزيرة، بينها وبين حرّان فرسخ**».

(21) وهذا ما نجده أيضاً في عدّة لغات أخرى قديمة كالسنسكريتيّة وفيها لفظ *Snu* بمعنى سبح في الماء والبريطونيّة (*le Breton*) وفيها *San* بمعنى قناة أو قنال و*Saonch* بمعنى الجدول والنهر و*Sun* بمعنى عصير أو رحيق، أو المعاصرة كالفرنسيّة وفيها *Sein* بمعنى ثدي وكذلك *Seine/Essone/Aisne/Saone* وكلّها أسماء أنهار في فرنسا.

Cf. Rhinn (Louis): "Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères", *Revue Africaine* (Journal des travaux de la Société Historique Algérienne), n°166, 28e Année, Juillet 1884, (pp. 241-252),p. 245.

كما نجد في المصريّة القديمة أيضاً: س ن و (*Šnw*) بمعنى أحاط/محيط (ومنه الماء المحيط بالأرض)، وكذلك س ن ي ت (*Šnyt*) بمعنى عاصفة ممطرة *Rain-storm*.
انظر: خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، ج2، ص807.
وللخصب علاقة أيضاً بتسميات معبودات عربيّة قديمة أخرى وخاصّة **«بعل»** و**«عَثْتَر»** و**«العُزّى»** و**«مَنَاة»**، وهو ما يسند ما ذهبنا إليه بخصوص إله القَمَر «سين» الذي ركّزنا عليه لتعلّق تسمية القِمَار على وجه الخصوص بلفظ القَمَر. ففي اللّسان، نجد بخصوص **«العُزّى»** أنّ **«العَزّاء: السنة الشديدة... وعَزَّ الماءُ يَعِزُّ، وعَزَّتِ القَرْحة تَعِزُّ، إذا سال ما =**

لقد اعتقدت عدّة شعوب، ومنها العرب، بوجود علاقة وطيدة بين القَمَر والخصب في عمومه، وهو ما يجد تعبيره الأسمى في توحّد إلٰهي الماء والقَمَر في إلٰه واحد عند معظم شعوب العالم[22]. ويشير ياقوت الحمويّ إلى أنّ القَمَر

= فيها... وأَعَزَّت الشاة: استبان حمْلها وعظم ضرعها... والعِزُّ: المطر الغزير... وأرض مَعْزُوزَة: أَصابها عِزٌّ من المطر. والعَزَّاءُ: المطر الشديد الوابل. والعَزَّاءُ: الشدّة... والعَزُوز من أسماء فَرَج المرأة البكر».

كما نجد نفس الأمر مع المعبود «عَثْتَر/عَثَّر/عَتَّر»، وهي أسماء أخرى للمعبودة «العُزَّى»، فـ «العَثْرُ والعَثَرِيَّ العِذْي: ما سقته السماء من النخل، وقيل: هو من الزرع ما سُقِي بماء السيل والمطر وأُجْرِيَ إليه من المَسَايل». كما يفيد جذر «عتر» أيضاً الخصب الجنسيّ علاوة عن معناه التعبّدي في لفظ «الإعتار» بمعنى تقديم الذبائح للأصنام. ففي اللّسان: «عَتَر الذَّكَر يَعْتِر عَتْراً وعُتُوراً: اشتدّ إنعاظُه واهتزّ... والعُتُرُ: الفروجُ المُنْعِظة، واحدها عاترٌ وعَتُور. والعَتْر: الذكر».

أمّا الحديث النبويّ الذي يورده اللّسان: «أَبْغَضُ الناسِ إِلَى اللهِ تَعَالَى العَثَّرِي» ويفسّره بأنّ المراد به «الذي ليس في أمر الدنيا ولا في أمر الآخرة»، فإنّنا نرى أنّ المقصود قد يكون من كان يعبد «عثّر» من دون الله، إذ هو بهذا خارج الدنيا والآخرة معاً!

أمّا بالنسبة إلى المعبود «بعل»، فنجد في اللّسان: «البعل: الأرض المرتفعة الّتي لا يصيبها مطر إلاّ مرّة واحدة في السنة... وقيل البعل: كلّ شجر أو زرع لا يُسْقَى. وقيل: البعل والعذيّ واحد وهو ما سقته السماء... وفي حديث عروة: فما زال وارثه بعليّاً حتّى مات، أي غنيّاً... والبعل والتبعّل: حسن العشرة من الزوجين... والبعال: حديث العروسين. والتباعل والبعال: ملاعبة المرء أهله. وقيل البعال: النكاح، ومنه الحديث في أيّام التشريق: أنّها أيّام أَكْل وشُرْب وبِعَالٍ. والمباعلة: المباشرة». انظر: لسان العرب، ج5، ص378 (مادّة عزز)/ج4، صص537-541 (مادّة عتر) /ج11، صص57-59 (مادّة بعل).

أمّا عن علاقة المعبودة «مَنَاة» بالخصب فواضح من خلال ألفاظ المنيّة/المنيّ/النَوْء «وكأنّها سمّيت مَنَاة لأنّ دماء النسائك تُمْنى عندها أي تُراق، وقرىء: مناءة، وهي مفعلة من النواء كأنّهم كانوا يستمطرون عندها الأنواء تبرّكاً بها». انظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج8، ص158.

ويورد جيلبير دوران (الأنثروبولوجيا، ص76) أنّ إلٰه الموت في بلاد الأناضول قديماً كان يدعى (*men*) وأنّه كان إلٰهاً قمريّاً (قارن مع «مَنَاة» العربيّة).

(22) يشير ميرسيا إلياد إلى توحّد آلهة القَمَر والماء في معبود واحد عند هنود الإيركوا في أميركا الشماليّة وعند هنود المكسيك والبَابِلِيّين والفُرْس وقبائل الماوري في نيوزلندا والإسكيمو وقدماء السلتيين.

Cf. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, p.148.

«هو المؤثّر في الأنداء والمياه الّتي منها الخصب... حتّى إنّه كان في ممالك الفُرْس عدّة مدن مُضافة الأسماء إلى اسم القَمَر وهو ماه، نحو: ماه دينار، وماه نهاوند، وماه بهراذان، وماه شهرياران، وماه بسطام، وماه كران، وماه سكان، وماه هروم... وعلى ذلك سمّوا جين الّتي هي الصين ماه جين أيضاً»[23]. ويضيف ياقوت: **«وأقدّر تقديراً لا سماعاً أنّ ماه الذي هو اسم القَمَر إنّما يقحمونه على اسم كلّ بلد ذي خصب»**[24].

وإذا ما كانت علاقة القَمَر بالماء واضحة عند الفُرْس وأهل الصين في تسمية المدن المخصبة بإضافة لفظ القَمَر «ماه» إليها، فهي كذلك أيضاً عند العرب لا من جهة تقارب لفظ «ماه» الفارسيّ الذي يعني القَمَر مع لفظ «ماء» في اللّغة العربيّة فحسب، بل وأيضاً من خلال أصل تسمية الماء ذاته، إذ يرجع ابن منظور أصلها إلى نفس اللّفظ بقوله: **«وأصل الماء ماهٌ، والواحدة مَاهَةٌ ومَاءَةٌ»**[25]. بل ويضيف صاحب اللّسان في نفس السياق ما ارتأيناه للماء ومن ورائه القَمَر من معنى للجنس وللخصب في قوله: **«وتموّه ثمر النخيل والعنب: إذا امتلأ وتهيّأ للنّضج... وأَمَاهَ الفحلُ: إذا ألقى ماءَهُ في رحم الأنثى»**[26]، ممّا يزيد في تأكيد علاقة القَمَر بالماء والجنس والأمومة في اللّغة العربيّة **«أُمٌّ/ أُمَةٌ/ أَمَةٌ»**، وهي العلاقة التي نجدها أيضاً في اللّغات السرْيَانِيَّة والسنسكريتيّة واليُونَانِيَّة القديمة والأمازيغيّة[27]. أفلا يكون لفظ المَيْسِر جمعاً بين لفظ «ماه» بمعنى القَمَر

---

(23) ياقوت، **معجم البلدان**، ج5، ص49.

(24) وتثبت البحوث اللغويّة الحديثة صحّة رأي ياقوت الحمويّ إذ يذكر معجم الرموز أنّ الجذر «ماه» (*mé*) هو أقدم اسم للقمر.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Métal*), p. 628.

(25) **لسان العرب**، ج13، ص544، مادّة موه. وتشترك اللغتان العربيّة والمصريّة القديمة في المصدر الأصليّ البعيد لتسمية الماء، ففي المصريّة القديمة تعني لفظة (موي) *Mwy* ولفظة (مو) *Mu* ومشتقّاتها أيضاً نفس معنى لفظ «ماء» العربيّ. انظر: خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، م2، ج2، ص498.

(26) **لسان العرب**، ج13، ص545 (مادّة موه).

(27) نجد في السنسكريتيّة الجذر *ma* بمعنى (خلق- أنشأ) ولفظ *matar* بمعنى (الأمّ) المكوّن من الجذر *ma* واللّاحقة *tar* التي تعني اسم الفاعل (*matar* = الخالقة). كما نجد في الميثولوجيا الهنديّة اسم (مايا) للدّلالة على المرأة الأولى، وهو ما يحيل إلى لفظ (أمّ) =

كما سبق أن أشرنا ولفظ «سر» بمعنى الجنس والخصوبة[28] بحيث يعني المَيْسِر (ماه + سر) خصب القَمَر؟ أليس المَيْسِر احتفالاً أو طلباً للخصب حين يلتقي القَمَرُ الثُرَيَّا أي «ليلة الثروة»[29]؟

أمّا بخصوص تشابك المعنى بين لفظي «سنت» و«ماه» المُحيلَيْن على الماء وبالتالي على الخصب في اللّغة العربيّة، فنشير إلى أنّ وجود نفس التشابك أيضاً في اللّغات العروبيّة القديمة. فقد وجد الباحث عليّ فهمي خشيم من خلال دراسته لنقوش «حجر مسنسن» الذي يعود إلى سنة 139 ق.م[30] واكتشف بمنطقة (دقّة) التونسيّة سنة 1904 والمكتوب عليه نصّ مزدوج بالحرف واللّغة القرطاجيّين وبالحرف واللّغة اللّيبيّين (*lybiques*)، أنّ لفظ «سنت» في النّص اللّيبي يقابل لفظ «مأت» في النّص القرطاجيّ، وكلاهما مقابل لفظ «مَائَةٌ» العربيّ (ويكتب أيضاً: مَاءَةٌ) وهو لفظ لا شكّ في اشتقاقه من لفظ «ماء». كما يشير نفس الباحث إلى وجود لفظ «شنت» في اللّغة المصريّة القديمة بمعنى: محيط، دائريّ، ماء، باعتبار الماء محيطاً بالأرض. ومن هنا، فإنّه يسعنا القول أنّ لفظ «ماه/ مأت/ ماء» مقابل تماماً للفظ «سنت/ شنت»[31].

وقد أشرنا فيما سبق إلى علاقة لفظ القَمَر نفسه بالماء والخصب ونعت

= العربيّ المطابق تماماً مبنًى ومعنًى لنظيره الأمازيغيّ. كما نجد في اليُونَانِيَّة لفظ Μαια ولفظ Μαμμη′ وكلاهما بمعنى القابلة المشرفة على توليد النساء، ولفظ αιμα بمعنى النسل والسلالة (أمّة ؟).

Cf. Rhinn (Louis): "Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères", *Revue Africaine*, n°147, 1881, p. 175.

وفي اللّغة السُّرْيَانِيَّة لفظ (أمّ) بنفس المعنى العربيّ ويجمع (أمهتا)، ولفظ (أومتا) بمعنى أمّة/ شعب.

انظر: **قاموس** *Costaz* السُّرْيَاني العَرَبِيّ، ص11.

(28) جاء في **لسان العرب** (ج4، ص358، مادّة سرر): «**السرّ: الجماع... والنكاح... وذكر الرجل... وأرض سرّ: كريمة طيبة**».

(29) سيتمّ تناول مسألة الجنس وعلاقته بالخصب في طقس المَيْسِر بالتفصيل لاحقاً.

(30) جوليان، **تاريخ أفريقيا الشمالية**، نفسه، ص78.

(31) خشيم (علي فهمي)، **دراسة لنقش قرطاجي ليبي قديم**، في: **النقائش والرسوم الصخرية في الوطن العربيّ**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 1997، ص216 (ص194-227). =

العرب الخصب والكرم بالبياض تشبيهاً ببياض القَمَر، وهو ما يتوافق مع احتواء لفظَيْ «سنت» (ومنه تسمية القَمَر سن) و«ماه» لنفس المعاني. فماذا عن لفظَيْ «ودّ» و«المقه» اللّذين يُسمّى بهما نفس المعبود القَمَريّ عند العرب؟

أمّا بخصوص لفظ «**المقه**»، فنجد في اللّسان ما يشير إلى تضمّن بعض المفردات القريبة منه، (أو المشتقّة منه؟) معنى القحط. فعلى غِرار لفظ «**الإسنات**» المشتقّ من تسمية المعبود القَمَر «سن»، فالأَمْقَهُ: «**هو الأبيض... والمَهَقُ والمَقَهُ: بياض في زُرْقة... وبعضهم يقول المَقَهُ أشدّهما بياضاً. وفلاة مَقْهَاءُ وفَيْفٌ أمْقَهُ: إذا ابيضَّ من السراب... والأَمْقَهُ: الأرض الشديدة البياض الّتي لا نبات بها... والمقهاء: الأرض الّتي قد اغبرّت متونها وآباطها وبراقها بيضٌ. والمَقَهُ: غبرة إلى البياض وفي نبتها قلّة بيّنة**»[32]. كما يحيل نفس اللّفظ أيضاً على الحبّ والتودّد، أي الجنس والخصب بالمعنى المباشر، فنجد في اللّسان أنّ «التومّق: **التودّد، والمِقَة: المحبّة... وقد وَمِقَهُ يَمِقَهُ بالكسر فيهما أي أحبّه، فهو وامق**»، بل ونجد ما يمكن اعتباره بُعداً تعبّدياً في هذا اللّفظ إذ يوجد «**فرق بين الوماق والعشق: الوماق محبّة لغير ريبة والعشق محبّة لريبة**»[33]، ولعمري أنّ المحبّة لغير ريبة في المطلق لا تكون إلّا لمعبود!

وعلى غِرار «**المقه**»، يحيل لفظ «ودّ» أيضاً على الماء والخصب، فنجد في اللّسان: «**وَدَنَ الشيءَ يَدِنُهُ وَدْناً وَوِدَاناً فهو مَوْدُون وَوَدِينٌ أي منقوع فاتدَّن: بلّه فابتلّ... وَوَدَنْتُ الثوب أَدِنُهُ وَدْناً: إذا بللته... يقال: جاء مطر وَدَنَ الصخْرَ، واتَّدَنَ الشيْءُ أي ابتلَّ واتَّدَنَهُ أيضاً بمعنى بَلَّهُ... وَالوَدَنُ وَالوَدَانُ: حسن القيام على العروس، وقد وَدَنُوهَا**»[34]. ومنه أيضاً: الوادي. وعلى غِرار «سن» و«ماه» و«**المقه**»، فإنّ «وَدّ» يحيل أيضاً على الحبّ والمودّة والتمنّي مع ما يقتضيه ذلك من معانٍ دالّة على الجنس، فالودّ: «**مصدر المودّة... والوِدّ: الحُبّ يكون في**

= ونحن نضيف أنّ لفظ «**مائة**» العربي إذا ما كان هو نفسه لفظ «**شنت**» اللّيبي، فهو أيضاً نفسه لفظ «**سنت**» اللّاتيني *centum* الذي يعنى الرقم مائة، فهل يكون الرومان أخذوا هذا اللّفظ عن المنطقة العربيّة كما أخذوا غيره؟

(32) **لسان العرب**، ج13، 541 (مادّة مقه).

(33) نفسه، ج10، ص385 (مادّة ومق).

(34) نفسه، ج13، ص445 (مادّة ودن).

جمع مداخل الخير... وودِدت الشيء أودّة، وهو من الأمنية»[35]. وهو يحيل أخيراً على المعبود «وَدّ» إذ **«كان لقُرَيْش صنم يدعونه وَدّاً ومنهم من يهمز فيقول: أدّ»**. وقد اعتبر بعض العرب **«أدّ»** هذا جَدّاً أكبرَ لهم، فهو **«أبو عدنان»**، وهو أيضاً **«أبو قبيلة من اليَمَن»**[36]. وواضح من هذا الانتساب عند العرب شماليّها وجنوبيّها أنّ الأمر يتعلّق بجَدّ/إلٰه على ما تفترض بعض الرؤى الإناسيّة[37]، بل لا يبعد أن يكون هذا الانتساب ذي المعنى الدينيّ العميق للمعبود «وَدّ» ورديفه «أدّ» أو «إدّ» الدافع الخفيّ لاعتبار بعض المفسّرين **«الإدّ»** هو **«العظيم من الكفر»**[38].

---

(35) **لسان العرب**، ج3، ص453 (مادّة ود). ونجد في اللّغة الأمهريّة الحبشيّة لفظ [illegible] (ودد) بمعنى أحبّ وودّ *to love* ومنه المصدر (مَوْدِدَهْ) بمعنى المودّة *love* واسم الفاعل (وَدَّتْ) أي محبّ *lover*.

Cf. Assefa: *English-Amharic Dictionary*, p.454.

(36) نفسه، ج3، ص71.

(37) الربيعي، **شقيقات قُرَيْش**، ص306.

(38) انظر مثلاً: ابن الهائم، **التبيان في تفسير غريب القُرآن**، ص 284.

خـاتـمـة الباب الثاني

أدّى بنا اعتماد نظريّة الأنّاس بيار كلاستر حول أولويّة الاغتراب السياسيّ على الاغتراب الاقتصاديّ في المُجتمعات البدائيّة[1] إلى بيان اتّسام المَيْسِر بطابع الضرورة الاقتصاديّة بوصفه أداة لتحطيم فائض الإنتاج في الإبل الذي قد لا تتمكّن الجماعة من إعادة إدخاله وتوظيفه ضمن الدورة الإنتاجيّة، ممّا يهدّد في العُمْق كينونتها وقواعد اشتغالها من حيث قيام الاجتماع الجاهليّ نفسه على عدم السماح ببروز فوارق طبقيّة. وقد كان لهذا النهج في البحث الفضل في بيان عبقريّة الجاهليّين حين وسموا المَيْسِر بطابع دينيّ جعل منه واجباً اجتماعيّاً/ دينيّاً على كلّ قادر ماديّاً على إغاثة فقراء القبيلة عند كلّ مَسْغَبة بما جعله إحدى الإواليّات الفعّالة في تقوية الالتحام العصبويّ الحيويّ للاجتماع القَبَليّ الذي وضع الأسلاف أُسسه وشرّعوا ما يكفل الحفاظ عليه. وقد كانت نتيجة اتّسام المَيْسِر بهذا الطّابع الاجتماعيّ/الدينيّ القسريّ أنّه أضحى بمثابة «**مؤسّسة إغاثة**» زمن النكبات لا بدافع المروءة والتنافس بين أشراف القوم في كسب الذكر الحسن بينهم من خلال «**لعبة**» تُخَصَّص مَرابيحها لإطعام المَحاويج، بل وبدافع دينيّ أيضاً إذ في القيام به امتثال لشريعة الأسلاف الذين سَنُّوا قواعد الاجتماع وقوانينه ومن ضمنها المَيْسِر. وبهذا الاعتبار، فإنّ المَيْسِر كان «**أحد القوانين الاجتماعية**» للمُجتمع الجاهليّ، وهو ما يفسّر شدّة القسر الاجتماعيّ الذي يتّصف به من حيث التحقير الشديد للممتنعين عن المشاركة فيه ونعتهم بـ«**الأَبْرَام**» و«**الحَصُورين**» استنقاصاً من رجولتهم.

ولعلّ ما يزيد في أهميّة المَيْسِر من الزاوية السوسيولوجيّة أنّه لم يكن إواليّة عُصْبَوِيَّة خاصّة تشتغل على مستوى بعض العشائر دون أخرى، بل هي منتشرة عند كلّ قبائل العرب بَادِيهِم وحاضرهم. كما أنّه لم يكن إواليّة ضيّقة منحصرة في

(1) انظر تقديم محمّد حسين دكروب في ترجمته كتاب كلاستر: **مُجتمع اللادولة**، ص5. وسوف تتضح معالم هذه النظريّة عند تحليلنا البُعْد السياسيّ للمَيْسِر.

حُدُود الحيّز الداخلي لكلّ عشيرة أو قبيلة، بل إواليّة منفتحة على الأفق الشامل للمُجتمع القَبَليّ بِرُمّته.

لقد كان «**المَيْسِر الجاهليّ**» أحد أشكال التعبير الحضاريّة عن «**عقيدة نجوميّة صابئيّة**» منتشرة في كامل المنطقة العربيّة القديمة قائمة على «**مبدأ أحيائيّ فلكيّ**» يرى في النجوم علّة الحوادث في العالم إذ هي تتحكّم بتحرّكاتها في مصير الكائنات، وهو ما نتج عنه الاعتقاد بوحدة الوجود والتعبير عن ذلك بواسطة منظومةِ تماثُلٍ رمزيٍّ شاملة، والاعتقاد بوحدة الزمان أو الدهْرِيَّة. وقد أدّى الإيمان بوحدة الوجود إلى الإعتقاد بارتباط عوالم السماء والطّبيعة والإنسان وأنّ ما يحدث في أحدها يحتّم حدوث ما يماثله في العالمين الآخرين، فالعوالم الثلاثة متداخلة وبعضها مُتضمِّن لبعض في تراتُب هَرَميّ. وكان من شأن هذا الاعتقاد أن بَنَى العرب عالماً رمزيّاً في إطار رؤية شموليّة للكون والإنسان والطّبيعة هي لُبّ «**العقيدة الجاهليّة**» ومحور الوجود الجاهليّ بحيث كانت مصدر الحقائق اليوميّة الحيّة المباشرة في تعاطيها مع خصوصيّات بيئة العرب الصحراويّة وما فرضته من اقتصاد رَعَويّ كان سبيله التكيُّف في آنٍ مع تلك الرؤية وتلك البيئة بقدر ما كيّفهما. فقد كانت العقيدة الجاهليّة الوسيط الرمزي بين البيئة الصحراويّة والإنسان العربيّ الجاهليّ، بينما كان الاقتصاد - الرَّعَويّ أساساً- الوسيط الأداتيّ بينهما.

وانطلاقاً من هذا الاعتبار، بيّنّا أنّ «**المَيْسِر الجاهليّ**» كان بالفعل أحد الطُّقُوس الدينيّة السحريّة المخصوصة بفترة غياب نجم الثُرَيَّا المصحوب عادة بنزول الأمطار في ما يسمّيه العرب «**فترة أمطار الوسميّ**»، وأنّه كان يعتمد نحر الإبل وإسالة دمائها سقياً للقوى العلويّة حتّى تردّ الفعل وتنزل الأمطار سقياً لعبادها المستمطِرين. كما بيّنّا أيضاً أنّ المَيْسِر كان وليمة جماعيّة يتمّ فيها التضْحِيَة بحيوان مقدّس ممثِّل للإله المسؤول عن الخصب أي القَمَر بوصفه وراء حدوث كلّ الأنواء المتحكّمة في تواتر الفصول الطّبيعيّة وتغيّرات المناخ بما فيها فترات الإمطار وفترات القحط.

ومن جهة أخرى، أدّى بنا ما لاحظناه من مماثلة العرب بين النُّوق والسحب في الشعر العربيّ الجاهليّ إلى النظر في هذه المسألة من وجهة بحث

مقارن مع ما كان سائداً في المنطقة العربيّة قديماً، وقد تبيّن لنا أنّ العرب كانوا يعتقدون حقّاً في وجود نُوق سماويّة هي المدرّة لبنها مطراً بما يذكّر بالاعتقاد المصريّ القديم بالإلٰهة «ن و ت» وقد صوّروها على هيئة إمرأة منحنية فوق جميع الأرض يتحلّب المطر من ثدييها، وقد دَفَعَنا التقاربُ اللغويّ بين لفظ «ن و ت» ولفظ «نَوْء» إلى عقد الصلة بما كان يعتقده العرب في الأنواء بوصفها المتسبّبة في الظواهر المناخيّة بما فيها المطر فوجدنا أنّ العرب كانوا متابعين في هذا الأمر لأسلافهم البَابِلِيِّين الذين سبق لهم أن لاحظوا علاقة تواتر الفصول الطّبيعيّة وتغيُّرات المناخ بتحرّك الأفلاك العُلويّة وظهور مجموعات نجميّة في القبّة السماويّة دافعاً إلى تقسيم السنة إلى ثمانٍ وعشرين فترة مقدار كلّ منها ثلاثة عشر يوماً بحسب تواتر ظهور تلك النجوم التي اعتقدوا أنّها المُحدِثة للظّواهر الطّبيعيّة، أي إنّ ما كان يحدث على الأرض إنّما هو نتيجة لما يحدث في السماء، ومن هنا فإنّ أيّ خَلَل طبيعيّ إنّما هو نتيجة خَلَل في السير العاديّ للنّظام الفلكيّ أو هو غضب إلٰهيّ من تصرّفات إنسانيّة يستوجب التكفير عنها عبر القيام بطقوس من شأنها استحداث وقائع أرضيّة وإن على مستوى الرمز استحثاثاً للقوى الفلكيّة على فعل المثل، وقد كان هذا بلا شكّ أحد أهمّ الأدوار المنوطة بالطّقوس الدينيّة في كلّ زمان ومكان، وهي طقوس لم تكن تخلو من هذا البُعْد السحريّ التشاكليّ بمعنى القيام بفعل أو التلفُّظ بعبارات من شأنها إحداث وقائع ماديّة مرغوبة.

وقد أدّى بنا البحث إلى إثبات أنّ موعد المَيْسِر كان متوافقاً مع موعد نَوْء الثُرَيَّا أي بعد انقضاء النصف الأوّل من فصل الأمطار الذي يسمّيه العرب فصل الوسميّ، وهو فصل كان يتسّم بهشاشة الوجود الإنسانيّ والحيوانيّ إذ كان فترة انتظار ممضّ للأمطار التي يأتي بها هذا النوْء إنقاذاً للعباد والبلاد من الآفات والعاهات بعد فصل القيظ المتميّز بِغَيْضِ المياه. وقد أثبتنا أنّ فصل الوسميّ كان يمتدّ على فترة اثنين وخمسين يوماً، فإذا لم تمطر السماء خلال الستّة وعشرين يوماً الأولى منه، فإنّ ذلك سيكون معناه القحط والجدب والإسنات بقيّة العام، إلّا إذا أمطرت خلال الثلاثة عشر يوماً الموالية أي خلال نَوْء الثُرَيَّا. واعتماداً على ما يذكره ويؤكّده الشعر الجاهليّ حول لعب المَيْسِر في نَوْء الثُرَيَّا، طرحنا السؤال حول علاقته بالظروف المناخيّة الخاصّة بفصل الوسميّ وبهشاشة الوجود

فيه، وأمكننا بالتالي الربط بينه وبين طقوس الاستمطار التي كانت شائعة عند عرب الجاهليّة، ليتبيّن لنا بعد بسط البراهين على ذلك أنّ المَيْسِر كان أحدها.

وبما أنّ المَيْسِر طقس دينيّ سحريّ استمطاريّ مخصوص بالرجال، فإنّ السؤال يطرح نفسه حول مسألة غياب العنصر النسويّ فيه بحسب ما تنقل المصادر حين تقصر مشاركتهنّ فيه على طهي اللّحوم المقمورة واستهلاكها. فهل كان للنّساء حضور فعليّ في هذا الطّقس؟ وما كان دورهنّ فيه؟ أليس في الاستنقاص من رجولة الأَبْرَام إيحاء بتضمّنه بُعداً جنسيّاً يحتّم بالضرورة حضوراً نسويّاً فيه؟

الباب الثالث

المَيْسِر
طقس من طُقُوس الجنس الرمزيّ

مُقدّمة

سبق أن أشرنا في الفصل التمهيديّ لهذا الكتاب إلى أهميّة الدور الذي تلعبه الرموز (*les symboles*) في تشكيل السلوكيّات البشريّة، وإلى أنّ بُعْدَيْها الكونيَّيْن واللازمنيَّين المُنْغرسيَن في بنية الخيال الإنسانيّ لا يمنع تعدّد معانيها وتجدّدها على مرّ الأزمان بحسب البشر وظروفهم ووضعيّاتهم.

وبهذا المعنى، يمكن فهم رمزيّة القَمَر رمزاً للنموّ والتجدّد عند معظم الشعوب، فهو يُولَد هلالاً ثمّ ينمو إلى أن يكتمل قبل أن يتناقص إلى حدّ الموت، لكنّه ينبعث من موته مجدّداً، خاضعاً بذلك لـ«**قانون الصيرورة الكونيّ**»[1] أي التجدُّد إلى ما لا نهاية. وهو بهذا العَوْد المتجدّد والأبديّ ينظِّم إيقاع الحياة ويتحكّم بالتالي في جميع الظواهر السماويّة الخاضعة لقوانين التجدّد الدوريّ أي المياه والمطر والنباتات والخصب.

وبهذا المعنى أيضاً، يمكن فهم تعدُّد الإشارات في المصادر العربيّة إلى علاقة القَمَر بنموّ الحيوان والنبات وحركة المدّ والجَزْر في البحار، فالقَمَر في اعتبار العرب «**يُنمّي النبات وغيره، ويعظّم البحار ويُسْمن الحيوان**»[2]، حتّى إنّ «**البَيْض الذي ينعقد في أجواف الطّير في وقت زيادة القَمَر في ضوئه، يكون أوفر**

---

(1) Cf. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, op., cit., p.139.

(2) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج2، ص232.

ويبدو العرب في هذا متأثِّرين بعلم الفلك البابليّ الذي يعتبر القَمَر المتحكّم في القوّة الفلكيّة للماء، لأنّ «**المياه خاضعة من جِهة للمدّ القَمَري، وهي تلتقي من جِهة أخرى مع القَمَر بوصفه الرمز الزراعي الأوّل لأنّها المتسبّبة في عمليّة الإنبات**».

Cf. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, op., cit., p.112.

ولعلّه من الغريب أن تثبت التجارب الحديثة صحّة ملاحظة المسعوديّ، فقد ثبت أنّ وضع كميّة صغيرة من تراب القَمَر الذي جاءت به المركبات الفضائيّة في الأرض يضاعف خُصوبتها حوالى خمس مرّات، وذلك لأسباب لم يتمكّن الباحثون من معرفتها إلى حدّ الآن!

بَيْضاً من الذي يحدث في أجوافها آخر الشهر»[3]، بل وأدّت ملاحظة تطابق دورة القَمَر الشهريّة مع الدورة الإخصابيّة عند أكثر النساء إلى الجزم منذ القديم بأنّه السبب الرئيس في الحَيْض من حيث إنّه «**يُلزم النساء الطّمث أزماناً محدودة**»[4]، وهو اعتقاد منتشر عند كلّ الشعوب إذ نجد أنّ العادة الشهريّة ما زالت تسمّى في فرنسا إلى أيّامنا «**الفترة القَمَرية**» (*période lunaire*)، فيما تسمّى عند بعض قبائل الهنود الحمر في أمريكا الشماليّة «**المرض القَمَريّ**»[5].

وبما أنّ «**التزامن بين العادة الشهريّة للمرأة ودورة القَمَر كان بُرهاناً أكيداً عند الإنسان البدائيّ على وجود ارتباط خفيّ بينهما**»[6]، فقد نتج عن ذلك اعتبار القَمَر في كثير من أساطير الشعوب القديمة «**الزوج الأوّل لكلّ النساء**»[7]. ولم يتخلّف العرب الغابرة عن هذا الاعتقاد، إذ تشير المصادر إلى اعتقادهم في مسؤوليّة القَمَر عن تخلّق الجنين البشريّ في رحم أمّه، فهم «**يزعمون أنّ للأهلّة والمحاق في الأدمغة والماء عملاً معروفاً، وبينها في الربيع والخريف فضلاً بيّناً. وتزعم الأعراب والعرب أنّ النُّطْفة إذا وقعت في الرحم في أوّل الهلال، خرج الولد قويّاً ضخماً، وإذا كان في المِحاق خرج ضئيلاً شَخْتاً**»[8]. فـ «**الحَمْل يعود إلى**

---

(3) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج2، ص232؛ ابن البهلول السريانيّ، **كتاب الدلائل**، ص58.

(4) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج2، ص232.

(5) Durand (G): *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.76.

(6) Harding (E) : *Les Mystères de la femme*, éditions Payot, Paris; 1953, p.63.

(7) Durand (G): *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.76.
ويشير جيلبير دوران إلى كونيّة هذه الأسطورة وانتشارها عند العبريّين والهنود والفُرْس والأحباش واليابانيّين وقبائل غرب أفريقيا...

(8) الجاحظ، **البخلاء**، ص210. ولعلّه من الطّريف أن تثبت البحوث المعاصرة صحّة هذا الاعتقاد الجاهليّ حين بيّنت مدى تأثّر حياة الإنسان بإيقاع دورة القَمَر حول الأرض وجاذبيّته عليها إلى حدّ القول بوجود ارتباط وثيق بين القَمَر وعمليّة الولادة عند الإنسان. فقد ثبت إحصائيّاً زيادة عدد المواليد مع القَمَر المتناقص عنها مع القَمَر المتزايد، وأنّ أعلى معدّل للولادات يكون بعد اكتمال القَمَر مباشرة بينما يكون أقلّ معدّل لها مع مولد القَمَر الجديد. كما ثبت أيضاً «**وجود علاقة بين الولادة وظاهرة المدّ والجزر للبحار والأنهار. ففي المُجتمعات الّتي تعيش على سواحل البحر ترتفع نسبة المواليد عادة مع المدّ العالي، وهو ما يؤكّد أنّ الذي يتحكّم في تقبُّضات الرحم ليس المدّ والجزر بحدّ ذاته، بل القَمَر الذي يؤثّر في الظاهرتين معاً**». =

تربية القَمَر»[9]، والجنين «**يكتسب قوّة الحركة في الشهر السابع من القَمَر، فتتمّ خلقة الجنين، فإن وُلد في ذلك الوقت عاش وإلّا فإن وُلد في الثامن لم يَعِشْ**»[10].

وعلى هذا فإنّ العرب قبل الإسلام كانت ترى في القَمَر ربّاً خالقاً واهباً للحياة، وأسندت إليه بتلك الصفة مسؤوليّة أهمّ تجربتين في حياتهم الجنسيّة ذكوراً وإناثاً. فعلاوة عن جعله علّة إخصاب نسائهم، جعلت العرب القَمَر أيضاً عِلّة خِتان ذكورهم، بل المُصْطَفَيْن منهم على ما يظهر من الأسطورة العربيّة الّتي تزعم «**أنّ المولود في القَمَر تنفسخ قُلفته فيصير كالمختون**»[11]، وهو ما أسماه العرب «**خِتان القَمَر**»[12]. فهل يكون للخِتان (قطع قُلْفة الصبيّ أو غُلْفته) الذي مارسه العرب منذ عهود سحيقة علاقة مّا بعبادتهم القَمَر بوصف ذلك ممّا يتقرّب به إليه بهدف ضمان خُصُوبة المختون[13]؟

= انظر: النعيمي (حميد مجول)، **دراسة تأثيرات الأجرام السماوية على الإنسان في الباراسايكولوجي**، مركز بحوث الباراسايكولوجي، بغداد 1992.

(9) الألُوسيّ، **روح المعاني**، ج16، ص80.

(10) نفسه. ونلاحظ هنا مرّة أخرى أنّ للقمر، وتأثيره في الجنين، علاقة بالرقم 7 المقدّس.

(11) الرازي، **مختار الصحاح**، ص229. ويورد **لسان العرب** (ج13، ص195، مادّة زبن) نفس الأسطورة ويستشهد بأبيات لابن الأعرابي [الرجز]:

فَـذَاكَ نَـكْـسٌ لَا يَـبَـضُّ حَـجَـرُهْ   مُـخَـرَّقُ الـعِـرْضِ حَـدِيـدٌ مُـمْـطِـرُهْ

فِـي لَـيْـلِ كَـانُـونَ شَـدِيـدٌ خَـصَـرُهْ   عَـضَّ بِـأَطْـرَافِ الـزُّبَـانَـى قَـمَـرُهْ

ويفسّر هذه الأبيات بأن الشاعر أراد أن يقول «**هو أقلف ليس بمختون إلاّ ما قلّص منه القَمَر**». كما يورد أيضاً في موضع آخر (**لسان العرب**، ج1، ص190، مادّة قلف) قوله: «**وتزعم العرب أنّ الغلام إذا وُلِد في القَمْراء فسحت قُلفته فصار كالمختون**»، ويورد بيتين لتفسير هذا المعنى لامْرِئِ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ حين «**دخل مع قيصر الحمّام فرآه أقلف**» [البسيط]:

إنّـي حَـلَـفْـتُ يَـمِـيـنـاً غَـيـرَ كَـاذِبَـةٍ   لأَنْـتَ أَقْـلَـفُ إلّا مَـا جَـنَـى الـقَـمَـرُ

إذَا طَـعَـنْـتَ بِـهِ مَـالَـتْ عِـمَـامَـتُـهُ   كَـمَـا تَـجَـمَّـعَ تَـحْـتَ الـفُـلْـكَـةِ الـوَبَـرُ

(12) هذا الاعتقاد شائع عند شِحْر عُمَان ويسمّى بالشّحْريّة «**ختونوتش آريت**» أي ختان القَمَر. انظر: الشحْريّ، **لغة عاد**، ص310.

(13) يُعتبر اصطفاءُ القَمَر بعضَ الغِلمان بولادتهم مختونين أمراً مستحسناً منذ زمان غابر، وقد أشار جميع الإخباريّين ورواة السيرة إلى أنّ من معجزات النبيّ محمّد أن وُلِد مختوناً. وما يزال هذا الاعتبار حيّاً في عموم المغرب العربيّ ويسمّى (طُهُور الملائكة) أي أنّ المولود قد ختنته الملائكة.

إنّنا نكتفي هنا بما يهمّنا فحسب، أي الإشارة إلى علاقة الختان بالخِصْب، وهو ما يسنده وصف العرب السنة المُخْصِبة بأنّها: «**سنة قَلْفاءُ... وسنة غَلْفاءُ**»[14]، كما كانت تقول «**عام أقلف: مُخْصِبٌ كثير الخير، وعيشٌ أقلفٌ: ناعمٌ رغدٌ**»[15]، للخلوص إلى التذكير بأنّ ما من حديث عن الخِتان عند العرب إلّا ويقود بالضرورة إلى استعادة ذكرى النبيّ إبراهيم وارتباط ذلك بما يورده المأثوران اليهوديّ[16] ثمّ الإسلاميّ[17] من أنّ اختتانه كان قُرباناً للّه مقابل إعطائه نسلاً، وهو ما يقود إلى طرح فرضيّة مفادها وجود علاقة مّا بين قصّة ختان إبراهيم والمَيْسِر. ذلك أنّ العرب جعلت إبراهيم جدّها وبطلها المؤسّس منذ أقدم الحِقَب، وهو ما يجعله بالضَّرورة وراء تأسيس طقوسها الدينيّة ومن ضمنها المَيْسِر، وهذا ما يدلّ عليه بالخصوص وجود صورة إبراهيم الخليل على جدران الكَعْبَة - قبل أن يمحوها النبيّ يوم الفتح- مقترنة بالأَزْلَام[18]، أي مقترنة بصورة

---

(14) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادتي (غلف) و(قلف).

(15) **لسان العرب**، ج1، ص190 (مادّة قلف).

(16) جاء في العهد القديم: **﴿وَلَمَّا كَانَ أَبْرَامُ ابْنَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ سَنَةٍ ظَهَرَ الرَبُّ لأَبْرَامَ وَقَالَ لَهُ: أَنَا اللهُ القَدِيرُ، سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلاً، فَأَجْعَلَ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَأُكَثِّرُكَ كَثِيرًا جِدًّا. فَسَقَطَ أَبْرَامُ عَلَى وَجْهِهِ، وَتَكَلَّمَ اللهُ مَعَهُ قَائِلاً: أَمَّا أَنَا فَهُوَ ذَا عَهْدِي مَعَكَ وَتَكُونُ أَبَا لِجُمْهُورٍ مِنَ الأُمَمِ، فَلَا يُدْعَى اسْمُكَ بَعْدُ أَبْرَامَ بَلْ يَكُونُ اسْمُكَ إِبْرَاهِيمَ لأَنِّي أَجْعَلُكَ أَبًا لِجُمْهُورٍ مِنَ الأُمَمِ وَأُثْمِرُكَ كَثِيرًا جِدًّا وَأَجْعَلُكَ أُمَمًا، وَمُلُوكٌ مِنْكَ يَخْرُجُونَ، وَأُقِيمُ عَهْدِي بَيْنِي وَبَيْنَكَ وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ فِي أَجْيَالِهِمْ عَهْدًا أَبَدِيًا... هَذَا هُوَ عَهْدِي الَّذِي تَحْفَظُونَهُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَبَيْنَ نَسْلِكَ مِنْ بَعْدِكَ: يُخْتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ، فَتَخْتِنُونَ فِي لَحْمِ غُرْلَتِكُمْ فَيَكُونُ عَلَامَةَ عَهْدٍ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، ابْنُ ثَمَانِيَةِ أَيَّامٍ يُخْتَنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ فِي أَجْيَالِكُمْ... فَيَكُونُ عَهْدِي فِي لَحْمِكُمْ عَهْدًا أَبَدِيًا، وَأَمَّا الذَّكَرُ الأَغْلَفُ الَّذِي لاَ يُخْتَنُ فِي لَحْمِ غُرْلَتِهِ فَتُقْطَعُ تِلْكَ النَّفْسُ مِنْ شَعْبِهَا، إِنَّهُ قَدْ نَكَثَ عَهْدِي. وَقَالَ اللهُ لإِبْرَاهِيمَ: سَارَايِ امْرَأَتُكَ لاَ تَدْعُو اسْمَهَا سَارَايِ بَلْ اسْمُهَا سَارَة، وَأُبَارِكُهَا وَأُعْطِيكَ أَيْضًا مِنْهَا ابْنًا، أُبَارِكُهَا فَتَكُونُ أُمَمًا وَمُلُوكَ شُعُوبٍ مِنْهَا يَكُونُونَ﴾ (تكوين 17: 1-16).**

(17) **«واختلف العلماء في الختان فجمهورهم على أنّ ذلك من مُؤكّدات السُّنَن ومن فِطرة الإسلام التي لا يسع تركها في الرجال. وقالت طائفة: ذلك فرض لقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل، 123] قال قتادة: هو الاختتان، وإليه مال بعض المالكيّين وهو قول الشافعيّ» (انظر: تفسير القُرطبيّ، ج2، ص99).**

(18) حسب ما جاء في الصحيحين. وورد في سيرة ابن هشام (ج5، ص75): **«أنّ رسول الله ﷺ دخل البيت يوم الفتح فرأى فيه صور الملائكة وغيرهم فرأى إبراهيم عليه السلام مصوّراً =**

من الصور بالمَيْسِر. فإذا ما أضفنا إلى هذا ما يُستشفّ من القرابة اللّغويّة الملاحظة بين لفظ «**الأَبْرَام**» أي الممتنعين عن الدخول في المَيْسِر ولفظ «**أبرام**» الوارد في العهد القديم بوصفه الاسم القديم لإبراهيم قبل أن يأمره الربّ بتغييره إلى «**إبراهيم**»، وهي القرابة التي يتجلّى معناها بالخصوص في وصف الأَبْرَام بالحصر في معناه الجنسيّ المباشر إذ سمّت العرب «**البَرَم**» الممتنع عن المَيْسِر لُؤماً وبُخْلاً «**الحَصُور**»[19] بمعنى «**الذي لا يقرب النساء**»[20] وهو الوصف الذي ينطبق على النبيّ إبراهيم أيضاً قبل أن يمنّ عليه الإلٰه بنسل كبير من زوجته «**سارّة**» مع ما لهذا الاسم من علاقة واضحة بالجذر «**سري/يسر**» المشتقّ منه لفظ «**المَيْسِر**»، جاز لنا أن نتساءل عن وجود علاقة لإبراهيم وسارّة بالمَيْسِر يصحّ أن تكون أساساً للقول بوجود أسطورة عربيّة تبرّر التسمية وتكرّسه طقساً للخصب.

وإذا ما كانت العلاقة التي نفترضها بين اسمَي إبراهيم (أبرام) وسارّة (ساراي) وتسمية (الأَبْرَام) و(الياسرين) تدفع دفعاً نحو القول مبدئيّاً بوجود بُعْد جنسيّ يطبع تلك العلاقة، فإنّ اقتران طقس المَيْسِر زمنيّاً بمرور القَمَر بمنزلة الثُرَيَّا يقتضي عملاً بقوانين ما أسميناه سابقاً منظومة التماثُل الرمزيّ العربيّة أن يكون اللّقاء السماويّ بين القَمَر والثُرَيَّا حكاية عن لقاء جنسيّ إلٰهيّ، وهو ما يقتضي - حتّى يكتمل مُثلَّث المنظومة- تضمُّنَ المَيْسِر لقاءً جنسيّاً بين الرجال والنساء، إمّا بصفة واقعيّة حسيّة على غِرار ما كانت تعرفه الديانات القديمة في مَا يسمّى «**البِغاء المُقدّس**»، أو على الأقلّ بصفة رمزيّة محاكاة للزّواج الإلٰهيّ على مستوى الأداء الطقسيّ.

= **في يده الأَزْلَام يستقسم بها. فقال: قاتلهم اللّه! جعلوا شيخنا يستقسم بالأَزْلَام، ما شأن إبراهيم والأَزْلَام؟** ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران، 67]، **ثمّ أمر بتلك الصور كلّها فطُمِست**».

وفي الحديث (**صحيح البُخَارِيّ**، ج3، ص1223، الحديث رقم 3174): «**عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّ النبيّ ﷺ لمّا رأى الصور في البيت لم يدخل حتّى أمر بها فمُحِيَت، ورأى إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بأيديهما الأَزْلَام فقال: قاتلهم اللّه، والله إن استقسما بالأَزْلَام قطّ**».

(19) السُّهَيليّ، **الروض الأُنُف**، ج2، ص162.

(20) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج1، ص253.

فهل كان طقس المَيْسِر احتفالا دينيّاً لاستذكار زواج مُقدّس بَدْئيّ ؟ وهل كان للنّساء - في ظلّ الطّابع الرجاليّ لطقس المَيْسِر مبدئيّاً - دور في أدائه الطّقسيّ وإن كان على مستوى الرمز ؟

الفصل الأوّل

المَيْسِر بين القَمْر والكَمْر: مسرحة الجِنْس

1 ـ من اللّغة إلى الأسطورة: هل المَيْسِر ذكرى زواج كونيّ بدئيّ؟

لقد أدّى غُموض الاشتقاق اللّغويّ للفظ البَرَم من جِهة، وانتفاء أي إشارة مباشرة في المصادر العربيّة قد تفيد علاقته بمعاني الفُحُولة أو العُقْم، إلى إعادة النظر في ما سبق أن أسميناه الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر، فهي تبدو مبتسرة من حيث اقتصارُها على ذكر أسماء أيسار لُقْمان الثمانية الذين ضُرب بهم المَثَل في الإيسار دون أن تذكر سبب ابتداعهم المَيْسِر. وهكذا توجّهنا إلى البحث فيما وراء صمت المصادر العربيّة حول هذه النقطة بالذات، إلّا أنّ بحثنا اللّغويّ لم يثمر أيّ شيء يُذكر عدا ما أثبتناه سالفاً من وجود علاقة غير مباشرة بين لفظ البَرَم بمعنى عدم الفُحُولة وعدم الدخول في المَيْسِر. ومع ذلك، فإنّنا نخال أنّنا وجدنا ضالّتنا في البحث اللّغوي المقارن بين العربيّة والكنعانيّة من خلال ما يلاحظ من تماثل بين لفظَيْ «أبرام» العربيّ (جمع برم) و«أبرام» التوراتيّ (اسم إبراهيم قبل الاختتان وفكّ الحصر عنه) من جِهة أُولى، وبين لفظَيْ «سريّ» العربيّ (الداخل في المَيْسِر) و«ساراي» التوراتيّ (اسم زوجة إبراهيم سارّة قبل تبشيرها بالحمل)، إذ بدا لنا أنّ معضلة العلاقة المفترضة بين الأَبْرَام المتميّزين بالحصر وعدم الفُحُولة (العُقْم/ الجَدْب) والمَيْسِر بما هو خِصْب وإخصاب ربّما تجد حلّها من خلال البحث في علاقة إبراهيم (أبرام=البَرَم؟) مع زوجته سارّة (ساراي=الياسرة؟) وفكّ العُقْم الجنسيّ عنهما بتدخّل إلٰهيّ مقابل قبول إبراهيم بالاختتان قُرباناً تعويضيّاً (اقتطاع القلفة بدلاً من التضْحِيَة بالأبناء). فهل كان طقس المَيْسِر يشمل ختاناً؟

لئن كانت الإجابة عن هذا السؤال متعذّرة حاليّاً بسبب النقص في عناصر البحث وغياب أيّ إشارة في المصادر إلى وجود مثل هذه العلاقة، وهو ما يجعل البحث في المسألة ضرباً من التخمين لا يقوم على أساس متين؛ فإنّ مقاربة الجانب المتعلّق بعلاقة الأَبْرَام الحصورين بالمَيْسِر تبدو ممكنة إذ وجدنا ما يسندها عند الباحث كمال الصليبي حين قدّم تخريجاً لغويّاً متميِّزاً وفذّاً لاسمَيْ **«أبرام»** و**«ساراي»** التوراتيّين رأينا أنّه قد يكون أساساً لسدّ بعض النقص الذي تعاني منه الأسطورة العربيّة المؤسِّسة للمَيْسِر بما يساعد على ترميم بعض أجزائها المفقودة[1] ويجعلها أسطورة متكاملة، وهو ما ارتأينا أنّه قد يمكّن من إعادة النظر في مسألة التأسيس برمّتها وتوضيح بعض ما غمض من أبعاد المَيْسِر الدينيّة التعبُّدية الراسخة في أعماق الذاكرة الجمعيّة العربيّة والتاريخ العربيّ السحيق، مع استثناء ما يخصّ منها مسألة الختان التي تبقى معلّقة إلى حين العثور على عناصر بحثيّة جديدة قد تعين مستقبلاً على إدماجها في البناء الكلّي للأسطورة.

يميّز الصليبي بوضوح بين خمس صُوَر لمن تسمّيه التوراة **«أبرام»**، وهي صُوَر فيها من الاختلاف والتمايز ما لا يمكن معه أن تكون صوراً لشخصيّة واحدة، فهناك **«أبرام الآراميّ»** و**«أبرام العبرانيّ»** و**«أبرام الشِّباعة»** و**«أبرام الإصحاح الخامس عشر من سفر التكوين»** و**«أبرام اليَمَن»**[2]. وما يهمّنا هنا بالذّات هو أبرام الإصحاح الخامس عشر من سفر التكوين الذي يرى الصليبي أنّه ربّما كان هو نفسه الإله «برم» الوارد اسمه في بعض النقوش اليمنيّة القديمة، إذ هو يتّصف، بحسب ما يورد الإصحاح، بصفات الكهنوت ويمارس السحر ويحاور الربّ (يَهْوَهْ) محاورة النّدّ للنّدّ، فينتج عن هذا الحوار ميثاق عجيب بين الاثنين يتمّ بموجبه تخلّي **«أبرام»** عن أُلُوهيّته مقابل وعد من **«يَهْوَهْ»** بأن يزيل عنه صفة العُقْم

(1) يرى أحمد وهب روميّة (**شعرنا القديم والنقد الجديد**، ص36) أنّ **«ظلالاً وارفة من التاريخ تغمر الأسطورة... فتكاد تحجب النظر عن منابعها الأولى»**. ومن هنا، فإنّ ما عبّرنا عنه بالأجزاء المفقودة قد يكون نتيجة الانزياح الذي أصاب الأسطورة الأصليّة للمَيْسِر حين وظّفت لخدمة أغراض معيّنة حدّدتها الظروف الموضوعيّة للاجتماع الجاهليّ في فترة مّا من التاريخ.

(2) الصليبي، **خفايا التوراة**، (الفصل الرابع: **أبرام: كم من وجه وراء القناع؟**)، صص93-125.

والحصر الجنسيّ بحيث يصبح له نسل عظيم على الأرض. وقد كانت علامة تخلّي الإلٰه «برم» عن ألوهيّته قبوله الاختتان، ومن ثُمّة زالت عنه صفة العُقْم وصار قادراً على الجِماع والإنجاب[3]، وتحوّل اسمه من حينها من «**أبرام**» إلى «**أبراهام**» أي «ءب رهم»، أي ما يقابل في اللّغة العربيّة «**أبو رُهْم**»، وهو الاسم الذي كان شائعاً في الجاهليّة بين العرب قبل أن ينقرض[4]والمشتقّ من الرُّهْم بمعنى المطر الخفيف الدائم[5]، فهو بمعنى من المعاني «**أبو المطر**»، أي «**إلٰه المطر**». وبهذا التحوّل، تمكّن (أبراهام/أبو رُهْم) من الزواج بـ(سره) وفي التصويت العبريّ (ساراه) أي (سارّة)، وهو الاسم الذي يقابله تماماً بالعربيّة اسم (السراة) الذي يطلق على مرتفعات غرب الجزيرة العربيّة الممتدّة من جنوب الطّائِف إلى حدود اليَمَن، ممّا يجعل منها بالضبط (آل سرة) أي (آلهة السراة) التي حبلت من إلٰه المطر (أبو رُهْم = أبراهام) لكي تلد (يِصْحَق) أي (إسحاق) في التسمية العربيّة والمرجّح أنّه اسم الفعل من فعل صحق العبريّ على وزن يفعل، وهو من الأوزان المُماتة في اللّغات الساميّة حسب تعبير الصليبي. وحيث أنّ جذر (صحق) العبريّ يقابله جذر (ضحك) العربيّ، فإنّ الاسم العبريّ (يصحق) يقابله الاسم العربيّ (الضحّاك) لا بمعنى القهقهة بل بمعنى (الفيّاض) حيث إنّ «**المعنى الأوّلي الذي تعطيه** [كذا] **القواميس العربيّة لجذر (ضحك) هو**

---

(3) الصليبي، **خفايا التوراة**، ص107-110.

(4) بل إنّ هذا الاسم لم ينقرض كما يعتقد الصليبي، إذ تذكر كتب التاريخ (مثلاً: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج6، ص180) نقلاً عن سيف بن عمر أنّ ميمونة بنت الحارث كانت زوجة **لأبي رُهْم** بن عبد العُزّى بن أبي قيس بن عبد ودّ قبل أن يتزوّجها النبيّ. كما تذكر كتب الحديث وجود صحابيّ روى عن النبيّ وشارك في غزوة تَبُوك اسمه: **أبو رُهْم** كلثوم بن الحُصَيْن الغِفاريّ (البكريّ، **معجم ما استعجم**، ج3، ص783). كما تذكر الأخبار رجلاً باسم **رهم** بن عامر من قبيلة عنزة، وكذلك شاعراً باسم حنظلة الخير بن **أبي رهم** (**لسان العرب**، ج3، ص 122، مادّة جعد). بل وكان اسم (**رُهْم**) يطلق أيضاً على النساء إذ تذكر الأخبار تزوّج سعد بن زيد مَنَاة من رُهْمِ بنت الخزرج ابن تَيْم (**لسان العرب**، ج11، ص457، مادّة عظل).

(5) «**الرِّهمة بالكسر: المطر الضعيف الدائم الصغير القطر، والجمع: رِهَمٌ ورِهَامٌ... وأرهمت السحابة: أتت بالرِّهام، وأرهمت السماء إرهاماً: أمطرت... والرُّهَام: ما لا يَصِيد من الطّير... والرُّهْم جماعته وبه سمّيت المرأة رُهْماً... وبنو رُهْم: بطن**» (**لسان العرب**، ج12، ص257، مادّة رهم).

فيضان مياه البئر»[6]. وبهذا تكون (أل سرة) إلٰهة السراة حبلت من (أبراهام) أي (أبو رُهْم) إلٰه المطر فولدت (يصحق) الفيّاض إلٰه الآبار، أي باختصار: «**تزوّج المطر من السراة فولدت بئراً**»![7].

وبرغم ما يبدو من شطط في رؤية الصليبي لموضوع زواج إبراهيم وسارّة، إلّا أنّ ما يهمّنا في طرحه هو المقابلة بين (البَرَم) والحَصْر الجنسيّ من جِهة (قبل أن يتحوّل إلى رُهْمٍ مخصب) وبين (السراة = ساراي= الياسرة؟) بمعنى الجبال من

---

(6) الصليبي، **خفايا التوراة**، ص156. هذا ما يقوله الصليبي، لكنّنا لم نَعْثُر على مثل هذا المعنى في قواميس اللّغة (**أساس البلاغة** للزّمخشري، **الصحاح** للجوهري، **لسان العرب**، **العُباب الزاخر واللُّباب الفاخر** لرضيّ الدين الصاغانيّ، **العين** للفراهيدي، **المحكم والمحيط الأعظم** لابن سِيدَه، **المحيط في اللّغة** للصّاحب بن عبّاد، **تاج العروس** لمرتضى الزبَيْدِيّ، **تهذيب اللّغة** لأبي منصور الأزهري، **جمهرة اللّغة** لابن دُرَيْد). وقصارى ما وجدنا هو الإشارة إلى التشنيع على قول بعض المفسّرين بأنّ عبارة **فَضَحِكَتْ** في الآية التي تقول ﴿وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ﴾ [هود: 71] تعني «**حاضت**»، وذلك رغم إيراد القواميس عبارة: «**ضحكت الأرنب**» بمعنى حاضت. أمّا في صيغة أفعل، فغاية ما وجدناه هو: «**أَضْحَكَ حَوْضَه: ملأه حتى فاض**». وحول تقارب هذين المعنيين للضّحك، يقول ابن منظور (**لسان العرب**، ج10، ص461 (مادّة ضحك): «**وكأَنَّ المعنى قريبٌ بعضُه من بعض لأنه شيء يمتلئ ثمّ يفيض، وكذلك الحيض**»، وهو ما قد يكون أوحى للصّليبي بمعنى فيضان البئر بالماء.
وقد قادت مشكلة دلالة لفظ (**صحق**) المفسّرين والمعجميّين العبرانيّين إلى إقرانها بالجذر (**سحق**) ودلالاته القريبة من الفعل (**ساحق**) في العربيّة. وقام المستعرب ياروسلاف ستتكيفيتش (**العرب والغصن الذهبي**، ص83) بالتأكيد على عامل المتعة في لفظ **صحيق** في عبارة ﴿ويقيمو لِ صحق﴾ (خروج 32: 6) ورأى أنّها تعني «**قاموا للتمتّع**» أي لممارسة اللذّة، بينما ترجمتها الترجمات القياسيّة بعبارة ﴿نَهَضُوا لِلَّعِبِ﴾.
وفي النسخة التي بين أيدينا من التوراة المعرّبة عبارة ﴿قَامُوا لِلَّعِبِ﴾، وقد وردت في سياق ذكر الأعمال التي أغضبت الربّ: «**وَجَلَسَ الشَّعْبُ لِلأَكْلِ وَالشُّرْبِ ثُمَّ قَامُوا لِلَّعِبِ. فَقَالَ الرَبُّ لِمُوسَى: اذْهَبِ انْزِلْ.لأَنَّهُ قَدْ فَسَدَ شَعْبُكَ الَّذِي أَصْعَدْتُهُ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ. زَاغُوا سَرِيعًا عَنِ الطَّرِيقِ الَّذِي أَوْصَيْتُهُمْ بِهِ. صَنَعُوا لَهُمْ عِجْلاً مَسْبُوكًا وَسَجَدُوا لَهُ وَذَبَحُوا لَهُ وَقَالُوا: هَذِه آلِهَتُكِ يَا إِسرَائِيلُ الَّتِي أَصْعَدَتْكِ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ**» (خروج 32: 6-9).
وسواء كان الجذر (**صحق**) يعني اللّعب أو اللذّة، فإنّ كلا المعنيين يغنيان طرحنا المعتمد على اجتهاد الصليبي من حيث التأكيد على علاقة الأَبْرَام والمَيْسِر باللّعب عُموماً وبالمتعة في معناها الجنسي كما سبق أن حاولنا بيانه.

(7) الصليبي، **خفايا التوراة**، ص 132.

جِهة ثانية، والجبال بحسب ما سبق أن بيّنّا هي الموضع المناسب لتكوّن السحب وهو ما جعلها الموضع المميّز لطقوس الاستمطار عند الشعوب القديمة كطقس التسليع عند العرب، والموضع المميّز أيضاً لطقس المَيْسِر (أليست الأنصاب جِبالاً أو صوراً مصغّرة لها ؟)، ثمّ تزاوُج هذين العنصرين وإنجابهما الذي يعني الخِصْب. فهل يكون المَيْسِر عائداً إلى أسطورة تزاوج بدئيّ لإله الحَصْر والعُقْم مع إلٰهة الجبال (وقد تكون الثُرَيَّا نفسها إذ إنّ ساراي=ثاراي=ثريّا، بتعاقب السين والثاء) افتقدته الذاكرة الجمعيّة العربيّة وحافظت عليه اللّغة العربيّة في تلافيفها؟[8].

إنّنا نلاحظ في نفس هذا السياق تضمّن الجذر «قمر» لمعنى جنسيّ حيث تفيد معاجم اللّغة أنّ العرب تقول: «**تَقَمَّرَهَا: أتاها في القَمْرَاء... وتقمّرها: تزوَّجها وذهب بها**... [أو] **وقع عليها وهو ساكت فظنّته شيطاناً**»[9]. وواضح من جميع

(8) هذا ما لا نملك الإجابة عنه. إلّا أنّ مقاربة ما يراه الصليبي من زاوية النظر التي نفترضها هنا قد تصلح أساساً للقول بوجود أسطورة عربيّة مؤسّسة للمَيْسِر مرتبطة بالجِنْس/ الخِصْب مقابل الحَصْر/ العُقْم خاصّة إذا ما أضفنا إلى رؤية الصليبي أمراً يبدو أنّه فاته ويتعلّق بعلاقة لفظ (سارَة) ذاته بالجنس والخِصْب ممّا يجعله المقابل تماماً للفظ (**البَرَم**)، فإذا ما كان لفظ (**سريّ**) يدلّ على الداخل في المَيْسِر فهو دالّ أيضاً على الداخل على النساء (يقال: **تسرّر فلان فلانة**) لكن وبالخصوص على ذي القدرة الجنسيّة العالية بدليل تسمية الجدول سريّاً وهو لعمري رمز الخِصْب. ومن هنا، يمكن اعتبار استنتاجات الصليبيّ مكمّلة لأسطورة لُقْمان مبدع المَيْسِر المتمحورة حول العطاء/ الهديّة ولَبِنة في سبيل ترميم ما نفترض أنّه الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر التي ضاعت بعض معالمها المرجّح تعلّقها بآلهة عربيّة قديمة لم تحتفظ لنا مصادرنا إلّا بدلالات غير مباشرة عنها، وهي دلالات نرجو أن تتعزّز في قادم الأيّام إذا ما وُفِّقنا إلى عناصر بحث جديدة غائبة عنّا راهناً.
إلّا أنّ الأهمّ فيما يطرحه الصليبي أنّه يمثّل في أحد وجوهه ردّا على يوسف شَلْحُد الذي يؤكّد افتقاد العرب لأسطورة تفسّر طقس التضْحِيَة عندهم مُرْجِعاً ذلك لا إلى عمليّة الحجب التي مارسها الإسلام على الطّقوس الجاهليّة (تفسير سوسيو-تاريخي) بل إلى ما يسمّيه «**الفردانيّة الأنانيّة التي تميّز الحياة في الصحراء**»، وهذا تفسير نفساويّ محض.
Cf. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, p. 27.

(9) ذهب أصحاب اللّغة في تفسير معنى التقمّر في بيت الأَعْشَى إلى تأويلات تفيد هذا المعنى [الطويل]:

تَقَمَّرَهَا شَيْخٌ عِشَاءً فَأَصْبَحَتْ قُضَاعِيَّةً تَأْتِي الكَوَاهِنَ نَاشِصَا

فقد «**قيل: تقمّرها أي ابتنى عليها في ضوء القَمَر .وقال أبو عمرو: تقمّرها أتاها في** =

هذه التفسيرات على اختلافها أنّ التقَمُّر لا يخرج عن معنى الجنس سواء كان بمعنى الزواج أو الإتيان في القَمَر أو وقوع الشيطان على امرأة، وهو ما يوصلنا إلى عقد الصلة بين الجذر «**قمر**» والجذر «**كمر**» بإبدال القاف كافاً، وهو أمر كثير الحدوث في اللّغة العربيّة لتقارب مخرجي الحرفين. فنجد في اللّسان في مادّة (كمر): «**الكَمَرَةُ رأس الذَّكَر، والجمع كُمَرٌ. والمكمور من الرجال: الذي أصاب الخاتن طرف كَمَرته... والمكمور: العظيم الكَمَرة، وهم المكموراء. ورجل كِمِرَّى: إذا كان ضخم الكَمَرَة... وتكامر الرجلان: نظراً أيّهما أعظم كَمَرَة. وقد كامره فكَمَرَه: غلبه بعظم الكَمَرَة... وامرأة مكمورة: منكوحة**»[10]. ومن هنا، ألا يصحّ التساؤل ما إذا كانت هناك علاقة بين «**التكامر**»[11] من حيث هو فعل جنسيّ إخصابيّ و«**التقامر**» في المَيْسِر من حيث هو طقس متعلّق بالخصب[12]؟

= **القَمَراء... وقال ابن الأعرابي: تقمّرها تزوّجها وذهب بها وكان قلبها مع الأعشى فأصبحت وهي قضاعية تأتي الكواهن تسألهم: متى النجاة ممّا وقعت فيه ومتى الالتقاء؟ وقال ثعلب: سألت ابن الأعرابي عن معنى قوله تقمّرها، فقال: وقع عليها وهو ساكت فظنّته شيطاناً**». انظر: **لسان العرب**، ج5، ص114 (مادّة قمر).

(10) نفسه، ج5، ص151.

(11) سبقت الإشارة إلى تماثل مسألة (**اليَاسُورَا**) عند الصابئة المَنْدَائيَّة وتسوير الحِمَى العربيّ والعلاقة المفترضة بين اللّفظ المندائي ولفظ (**المَيْسِر**). وإحقاقاً للحقّ، فإنّنا لم نعثر على دلائل قويّة في الديانة المَنْدَائيَّة، وهي ديانة لا تزال معظم جوانبها غامضة لأسباب طرحنا بعضها وأخرى ليس هنا مجال بيانها، قد تمسّ مباشرة موضوعنا المختصّ بالمَيْسِر عدا بعض الإشارات الضعيفة على غِرار مسألة (**اليَاسُورَا**) والّتي قد يدفع تأويلها إلى افتراض وجود تلك العلاقة. ومن تلك الإشارات التماثل اللّغوي بين لفظ (**القِمَار/ الكِمَار**) ولفظ (**الكِمْر**) أو (**الكِمْرِين**) الذي يطلق على رئيس الكهنة عند الصابئة وهو المختصّ طبعاً بطقس (**اليَاسُورَا**). انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص448 وص450.
ويورد المسعوديّ أنّ اسم رئيس الكهنة عند الصابئة الحرّانيّين هو (**رَأْسُ كِمْرِي**). انظر: المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج1، ص122.
وقد يدعو وجود لفظ (**كِمْرُ**) بمعنى عضو الذكر التناسليّ في اللّغة الأَكَدِيَّة البابليّة (خشيم، **الأكديّة العربيّة**، ص68) إلى افتراضات غير مسنودة ننأى عن تناولها لجهلنا بحقيقة ما يدور في الطّقوس المَنْدَائيَّة.

(12) لعلّ هذا هو ما قصده الشاعر الجاهليّ عمرو بن كلثوم التغلبي (ت 39 ق.هـ) حين قرن بين الجنس والمَيْسِر في قوله (الديوان، ص278) [الطويل]:

فإنْ أنَا لَمْ أُصْبِحْ سَوَامَكَ غَارَةً ... كَرَيْعِ الجَرَادِ شَلَّهُ الرِّيحُ والرَّهَمْ =

2 ـ المَيْسِر وطُقُوس الجنس الرمزيّ

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نعود إلى المنظومة الميثولوجيّة العربيّة الّتي أشرنا سابقاً إلى أنّها كانت تُماثل بين ما هو مادّي ورمزيّ إشاريّ ولغويّ، لنلاحظ وجود تماثل بين العناصر الداخلة في عمليّة الخِصْب سواء بمعناها المادّي الطّبيعي أي المطر، أو تلك الّتي نزعم أنّها رمزيّة طُقُوسيّة من خلال المَيْسِر، أو بمعناها اللّغويّ المباشر من حيث الاشتقاق؛ فالتماثل اللّغويّ والرمزيّ واضح وجليّ بين العناصر التالية:

أوّلاً: بين ما أسميناه النُّوق السماويّة (السحاب) المُنتظَر تحلُّبها لتمطر ماء، والنُّوق الأرضيّة (الإبل) المُضحّى بها في المَيْسِر.

ثانياً: بين الرَّبَابَة بمعنى السَّحَابة[13]، والرِّبَابَة الّتي تُجمع فيها قِداح المَيْسِر[14].

ثالثاً: بين لمعان البروق من خلال السَّحَابة/الرَّبَابَة، ولَمَعَان القِداح حين

= فَـلَا وَضَـعَـتْ أُنْـثَـى إِلَـيَّ قِـنَـاعَـهَـا وَلا فَـازَ سَـهْـمِي حِـينَ تَجْـتَـمِـعُ السُّـهُـمْ

كما يبدو أن وصف البَرَم بالمعزال وبالحصور، بمعنى العاجز عن النساء، يدخل أيضاً في هذا الإطار. وإلّا فما معنى أن يورد الشاعر الجاهليّ حِجْر بن خالد وصف العاجز من الرجال بالبَرَم وكذلك بالمعزال في سياق بيت واحد في قوله يوصي زوجته [الكامل]:

وَإِذَا هَـلَـكْـتُ، فَـلَا تُـرِيـدِي عَـاجِـزاً غَـسّـاً وَلَا بَـرَمـاً وَلَا مِـعْـزَالَا

فإذا ما كان الغسّ هو الضعيف، والبَرَم الممتنع عن دخول المَيْسِر، فإنّه لا وجه لقول المرزوقيّ (**شرح حماسة أبي تمّام**، م1، ج1، ص118) أنّ المِعْزال هو من لا يحمل السلاح. ونرى أنّ الشاعر أراد بالغسّ من كان ضعيفاً في نفسه من الرجال، وبالبَرَم الضعيف في قيامه بشؤون قومه، ثمّ بالمِعْزال الضعيف عند إتيانه النساء. ومن شأن هذا الترابط تعزيز ما نراه من علاقة للمَيْسِر بالجنس وبالحرب باعتبار أنّها ميادين لإبراز القوّة وقيم الرجولة.

(13) «**الرَّبَابَة، بالفتح: السحابةُ الّتي قد رَكِبَ بعضُها بَعْضاً، وجمعها رَبَابٌ، وبها سُمّيت المَرْأَةُ الرَّبابَ**». انظر: **لسان العرب**، ج1، ص402 (مادّة ربب).

(14) نشير هنا أيضاً إلى تماثل لفظ **الرَّبَابَة** كاسم لخريطة قداح المَيْسِر، ولفظ **الرِّبَابَة** كاسم آخر **للرّبوبيّة**، وكأنّ **الرِّبَابَة** متحكّمة في حظوظ وأقدار المُيَاسِرين تحكّم الربّ فيها. فقد جاء في اللّسان (ج1، ص399، مادّة ربب): «**الرَّبُّ: هو اللّه عزّ وجلّ... والاسْم: الرِّبَابَة... والرُّبوبِيَّة: كالرِّبَابَة**».

خروجها من رِبابة المَيْسِر بحسب ما أشار إليه عدد كبير من الشعراء العرب على مرّ الأزمان[15].

رابعاً: بين جلجلة الرعود في السحب وجلجلة القِداح في الرِّبَابَة[16].

(15) من ذلك قول الشاعر الجاهليّ امْرِئ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ في مماثلة البرق بخروج القِداح في المَيْسِر (**الديوان**، ص161) [الطويل]:

وَتَـخْـرُجُ مِـنْـهُ لَامِـعَـاتٌ كَـأَنَّـهَـا   **أَكُـفٌّ تَـلَـقَّـى الـفَـوْزَ عِـنْـدَ الـمُـفِـيـضِ**

كما يشبّه الشاعر الأموي كُثَيِّر عَزَّة البرق أيضاً بكفّي الحُرَضَة المفيض بالقِداح في المَيْسِر (**الديوان**، ص13) [الطويل]:

وَمِـنْـهُ بِـذِي دَوْرَانَ لَـمْـعٌ كَـأَنَّـهُ   **بُـعَـيْـدَ الـكَـرَى كَـفَّـا مُـفِـيـضٍ بِـأَقْـدُحِ**

كما نَعْثُر عند الشاعر العبّاسي الشريف الرضِيّ على أبيات يشبّه فيها السحب بكنائن السِّهام الّتي تصيب مقاتل القحط، ممّا يذكّر بسهام المَيْسِر وإصابتها مقاتل القحط والجوع أيضاً. فقد جاء في افتخاره بأجداده آل هاشم (**ديوان الشريف الرضِيّ**، م2، ص75) [البسيط]:

وَأَصْبَحَ البَرْقُ يُخْفِي حُرَّ صَفْحَتِهِ   عَنِ المَرَابِعِ، أَوْ يَبْرَا مِنَ الدِّيَمِ

وَأَجْدَبَ القَوْمُ وَاضْطُرَّتْ أَكُفُّهُمُ   حَتَّى جَلَا يَوْمَ نَحْرٍ مَنْزِلَ البَرَمِ

وَكُلُّ سَائِمَةٍ بَاتَتْ تُمَسِّحُهَا   كَفُّ المُسِيمِ غَدَتْ لَحْماً عَلَى وَضَمِ

وَصَوَّحَ النَّبْتُ حَتَّى كَادَ مِنْ سَغَبٍ   فِيهِمْ يُصَوِّحُ نَبْتُ الهَامِ وَاللِّمَمِ

كَانُوا السَّحَائِبَ تَرْمِي مِنْ كَنَائِنِهَا   مَقَاتِلَ المَحْلِ كَالمُثْعَنْجِرِ الرَّذِمِ

ويشير جيلبير دوران إلى وجود نفس التوافق بين السهم والبرق أيضاً في اللّغات الهندو-أوروبيّة، ومن ذلك توافق لفظ (*strala*) الذي يعني **السهم** في الألمانيّة القديمة ولفظ (*strahlen*) في الألمانيّة الحديثة الذي يعني **الشعاع**، وهو نفس المعنى الذي نجده في اللّفظ الروسي (*strela*). كما يشير إلى وجود نفس التوافق أيضاً بين **السهم** (*sagitta*) والفعل (*sagire*) الذي يعني **أدرك سريعاً**، بما يسمح أن يكون السهم رمزاً للمعرفة السريعة ومثيل الشعاع الخاطف الذي هو **البرق**.

Cf: Durand (G), *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p.112.

ويشير معجم الرموز من ناحيته إلى دلالة السهم الرمزيّة على القَدَر والعضو الخالق المخصب بما فيه من قدرة على الاختراق/الإيلاج، وهو نفس ما يمكن قوله بشأن الشكل القضيبيّ لسهام المَيْسِر على ما سبق أن بيّنّا، علاوة على خلقها للمقادير (أنصباء اللّحم).

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Flèche*), p.445.

(16) لعلّ الأبيات التالية لأحد شعراء القرن السابع الهجريّ تعبّر عمّا نذهب إليه [الطويل]: =

خامساً: بين إفاضة الحُرَضَة القِداحَ وبين الإفاضة بمعنى إكثار الماء أو الإمطار، وهو ما يتناسب مع طلب المطر (الاستمطار) خلال نَوْء الثُرَيَّا[17].

أمّا بخصوص العلاقة الرمزيّة بين القِمَار والكِمَار في معناهما الجنسيّ المحض، فلعلّ أكبر دليل عليه هو ما نلاحظه من تماثل بين آلات الإخصاب العضويّة الذكوريّة وآلات الإخصاب الرمزيّة أي قِداح المَيْسِر. فمن خلال الأوصاف الّتي أثبتها ابن قُتَيْبَة للقِداح نجد أنّ من شروط القِدْح أن يكون أملسَ، مستديراً، مستوياً، صغير الرأس وغليظ الجسم[18]. وهذه لعمري نفسها صفات آلة الخصب الذكوريّة الّتي يتمّ إدخالها في الربَابَة (الرحم/السحابة) وخضخضتها فيها، بما في لفظ الخضخضة نفسه من معنى جنسيّ واضح[19]، كي يتولّد الخصب الّذي يُكَنَّى عنه في المَيْسِر بأنصباء اللّحم الّتي ستوزّع على المَحاويج[20]. أوليس هذا ما قصده الفرزدق في استعارة بليغة لاسم القَضْب (القضيب) وصفاً لقِدح المَيْسِر في قوله [الطويل]:

= إِذَا مَا عِشَارُ الـمُزْنِ شِيمَ وَمِيضُـهَـا وَهَـبَّ لَـهَـا حَـادِي الـنَّـسِـيمِ يَـرُوضُـهَـا
وَزَمْـجَـرَ فِـي أَرْجَـائِـهَـا الـرَّعْـدُ مِـثْـلَـمَـا يُـجَـلْـجِـلُ لِـلـشَّـرْبِ الـقِـدَاحَ مُـفِـيـضُـهَـا
ومَـرَّتْ بِـمَـا لَا يُـلْـحِـفُ الأَرْضَ هَـدْبُـهَـا تَـكَـادُ ضَـئِـيـلَاتُ الـنِّـقَـادِ تَـخُـوضُـهَـا

انظر: التيفاشي، **سرور النفس بمدارك الحوّاس الخمس**، ص276.

(17) قد يكون بشّار بن بُرْد (**الديوان**، ج3، ص81) في قوله يمدح كرم أحدهم [الطويل]:
حَطُوطٌ إِلَى قَوْدِ الـجِيَادِ عَلَى الـرَّحَا وَفِـي الـسَّـنَـةِ الـحَـمْـرَاءِ جَـمُّ الـمَـوَارِدِ
يَفِـيـضُ عَلَـى الـمُـسْـتَـمْـطِرِينَ غَـمَـامُـهُ وَمَـرْهُـوبُـهُ يَـسْـقِـي بِـسُـمِّ الأَسَـاوِدِ

(18) سبقت الإشارة إلى أوصاف قِدْح المَيْسِر حسب ابن قُتَيْبَة، وهي: **الصلابة، وصغر الرأس وغلظ الجسم، والاستدارة، والملاسة، والاستواء.**

(19) جاء في اللّسان (ج7، ص145، مادّة خضض): «**الخَضْخَضَةُ: هو أَن يُوشِيَ الرجل ذكره حتّى يُمْذِيَ**». ويضيف: «**وسئل ابن عبّاس عن الخضْخَضَة فقال: هو خير من الزّنا ونكاح الأَمَة خير منه، وفسّر الخضخضة بالاستِمْناءِ، وهو استنزال المنيّ في غير الفرج، وأصل الخَضخضة التحريك**».

(20) بالغ الشعراء في ذكر لعب المَيْسِر عند هبوب **ريح الصَّبَا** الباردة شتاء، وقد استرعى الانتباه أن تسمّى **الصَّبَا** أيضاً **الأيْر**، وهو ما يحيل إلى معنى الإلقاح الجنسيّ. فكأنّ لريح الصَّبَا دور في تخصيب الطّبيعة بحيث يغدو حضورها لازماً لطقس المَيْسِر. يقول اللّسان (ج4، ص36، مادّة أير): «**من أسماء الصَّبَا: إِيرٌ وأَيْرٌ وهِيرٌ وهَيْرٌ وأَيِّرٌ وهَيِّرٌ** =

إِذَا اعْتَرَكَتْ فِي رَاحَتَيْ كُلِّ مُجْمِدٍ، مُسَوَّمَةٌ، لَا رِزْقَ إِلَّا خِصَالُهَا
مَرَيْنَا لَهُمُ بِالقَضْبِ مِنْ قَمَعِ الذُّرَى إِذَا الشَّوْلُ لَمْ تُرْزِمْ لِدَرٍّ فِصَالُهَا(21)

وإذا ما عدنا إلى الأساطير فإنّا واجدون أنّ السهم يعتبر «**من رموز الأب السماويّ، وهو يتضمّن فكرة العلوّ والسموّ الروحيّ، وهو بتماثله مع الشعاع عنصر إخصابيّ في الطّبيعة. وهو أيضاً ذو إيحاء ذكوريّ في انتصابه**»(22). فهل كان اختيار العرب سهاماً غير مُراشة قِداحاً للمَيْسِر من هذا الاعتبار في بعده الرمزي الكونيّ(23)؟

= **على مثال فَيْعَل. وأنشد يعقوب** [الطويل]:

وَإِنَّا مَسَامِيحُ إِذَا هَبَّتِ الصَّبَا وَإِنَّا لأَيْسَارٌ إِذَا الإِيرُ هَبَّتِ».

وحول لعب المَيْسِر عند هبوب ريح الصَّبَا يقول الشاعر المخضرم عمرو بن شأس الأسديّ (**منتهى الطّلب**، م8، ص53) [الطويل]:

مَصَالِيتُ أَيْسَارٌ إِذَا هَبَّتِ الصَّبَا نَعِفُّ وَنُغْنِي عَنْ عَشِيرَتِنَا الثِّقْلَا

ويقول الشاعر الجاهليّ عَوْف بن عَطِيّة بن الخَرِع التيمي في معرض افتخار (**الأصمعيّات**، ص53) [الكامل]:

إِمَّا تَرَيْنِي قَدْ كَبِرْتُ وَشَفَّنِي وَجَعٌ يُقَرِّبُ فِي المَجَالِسِ عُوَّدِي
فَلَقَدْ زَجَرْتُ القِدْحَ إِذْ هَبَّتْ صَباً خَرْقَاءُ تَقْذِفُ بِالحَظَارِ المُسْنَدِ

(21) **ديوان الفرزدق**، ج2، ص126. وذلك أنّ «**القَضِيب: السيف اللّطيف الدقيق... والقَضْبةُ: قِدْحٌ من نَبْعَةٍ يُجْعَلُ منه سَهمٌ، والجمع قَضَباتٌ... ويقال لذَكَر الثور قَضِيبٌ... ويكنّى بالقَضيبِ عن ذَكَرِ الإنسان وغيره من الحيوانات**» (انظر: **لسان العرب**، ج1، ص680، مادّة قضب). ومن هنا تكون قِداح المَيْسِر خالقة للأرزاق (قُضُبٌ/ذكور) ومحيية للنّاس من جهة أُولى، ومتلفة للأموال (قُضُبٌ/سيوف) قاتلة للجوع من جِهة ثانية.

(22) زين الدين (أحمد)، "دلالات ميثولوجيّة برسم الأنثروبولوجيا"، **كتابات معاصرة**، العدد 8، بيروت 1990، ص95 (صص90-95).

(23) سبقت الإشارة إلى تضمّن قِداح الأَزْلَام والمَيْسِر بُعداً جنسيّاً بوصفها خالقة للأرزاق. وممّا يؤكّد هذا البُعْد شبهها البعيد بآلات الخصب الذكوريّة التي كانت تعبد عند كثير من الأقوام الغابرة منهم قبيلة (الباشغرد) التركيّة التي يروي أحمد ابن فضلان (**رحلة ابن فضلان**، ص108) سفير الخليفة العبّاسي المقتدر إلى روسيا في بداية القرن الرابع للهجرة أنّ «**كلّ واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلّقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدوّ قبّلها وسجد لها وقال: يا ربّ افعل بي كذا وكذا. فقلت للتّرجمان: سَلْ** =

إنّ ما سبقت الإشارة إليه أعلاه كفيل بتأكيد هذا البُعْد، إلّا أنّنا نضيف ملاحظة أخرى من شأنها الحسم في هذا الأمر وتتعلّق بوصف العرب البَرَم الّذي لا يدخل في المَيْسِر لؤماً بأنّه «حَصُورٌ»، والحصور لغة هو «**الّذي لا يقرب النساء**»، وهذا بلا شكّ تشبيه غير بريء وذو معنى جنسيّ واضح لا يمكن إلّا أن يهدف إلى التعريض بِفُحُولة الممتنعين عن المشاركة في المَيْسِر. فإذا كانت صفة الفُحُولة لا تصحّ إلّا على المُيَاسِرِين اللّاعبين بقِداحهم، فإنّ الأَبْرَام الممتنعين عن المَيْسِر سيكونون عديمي الفُحُولة لافتقادهم العنصر المميّز لها والمرموز له بالقِدْح/ السهم.

وبما أنّ النساء أيضاً بعيدات عن معنى الفُحُولة، فإنّ من شأن تأويلنا هذا أن يقدّم تفسيراً معقولاً لسبب تحريم استقسامهنّ بالأَزْلَام لتماثُل قِداحها مع الأعضاء الذكوريّة، ومن هنا تحريم لعب المَيْسِر عليهنّ بوصفهنّ عاجزات عن المكامرة/ المقامرة لافتقادهنّ الآلة العضويّة الضروريّة لذلك، وهو ما يبدو أنّ الشاعر قصده حين هجا قبيلة جُذَيْمة بأنّ نساءها تولَّين الضرب بالأَزْلَام بعد مقتل ساداتها في إشارة إلى حقارة عدد رجالها القادرين على الدخول في المَيْسِر [الكامل]:

فَلَئِنْ جُذَيْمَةُ قُتِّلَتْ سَرَوَاتُهَا فَنِسَاؤُهَا يَضْرِبْنَ بِالأَزْلَامِ[24]

وإنّ هذا المعنى للفُحُولة في المَيْسِر هو ما نجده عند الشاعر الأمويّ الفرزدق في هجاء خصمه جَرِير حين وصف زوجة الأخير بالهُزال نتيجة لؤم زوجها وعدم استجابته لطلبها الإيسار رغم قيامها بإيقاد النار مرّات متتالية تعبيراً عن مطلبها[25] ممّا جعلها تتساءل عن معنى وجود رجال في قبيلتها أو بالأحرى افتقاد هؤلاء للفُحُولة والحال أنّهم غير مفتقدين لما يميّزهم كذكران فتصيح: أليس للكَمْرِ الكبار قُتَار؟ بمعنى أليس للرّجال الّذين يدّعون الفحولة مروءة تدفعهم إلى الإيسار ونحر الجَزُور وشيّ لحومها حتّى يفوح قُتارها؟

= بعضهم ما حجّتهم في هذا؟ ولم جعله ربّه؟ قال: لأنّي خرجت من مثله، فلست أعرف لنفسي خالقاً غيره».

(24) تفسير القُرطبيّ، ج6، ص58.

(25) سيتمّ لاحقاً التعرّض بإسهاب إلى مسألة الدعوة إلى المَيْسِر بإيقاد النساء النار (نار المَيْسِر).

وفي ذلك يقول الفرزدق [الكامل]:

نَهَضَتْ لِتُحْرِزَ شِلْوَهَا فَتَجَوَّرَتْ ... وَالمُخُّ مِنْ قَصَبِ القَوَائِمِ رَارُ
قَالَتْ وَقَدْ جَمَحَتْ عَلَى مَمْلُولِهَا ... وَالنَّارُ تَخْبُو مَرَّةً وَتُثَارُ
عَجْفَاءُ عَارِيَةُ العِظَامِ أَصَابَهَا ... جَذْبُ الزَّمَانِ وَجَدُّهَا العَثَّارُ:
أَبَنِي الحَرَامِ فَتَاتُكُمْ لَا تَهْزُلَنْ ... إِنَّ الهُزَالَ عَلَى الحَرَائِرِ عَارُ
لَا تَتْرُكَنَّ وَلَا تَزالَنْ عِنْدَهَا ... مِنْكُمْ لِحَدٍّ شِتَائِهَا مَيَّارُ
وَبِحَقِّهَا وَأَبِيكَ تَهْزُلُ مَا لَهَا ... مَالٌ فَيَعْصِمَهَا وَلَا أَيْسَارُ
وَتَرَى شُيُوخَ بَنِي كُلَيْبٍ بَعْدَمَا ... شَمِطَ اللِّحَى وَتَسَعْسَعَ الأَعْمَارُ
يَتَكَلَّمُونَ مَعَ الرِّجَالِ تَرَاهُمُ ... زُبَّ اللِّحَى وَقُلُوبُهُمُ أَصْفَارُ
أَعْجَلْتَ أَمْ قَدْ رَاثَ رِيحُ شِوَائِنَا ... أَمْ لَيْسَ لِلْكَمْرِ الكِبَارِ قُتَارُ؟[26]

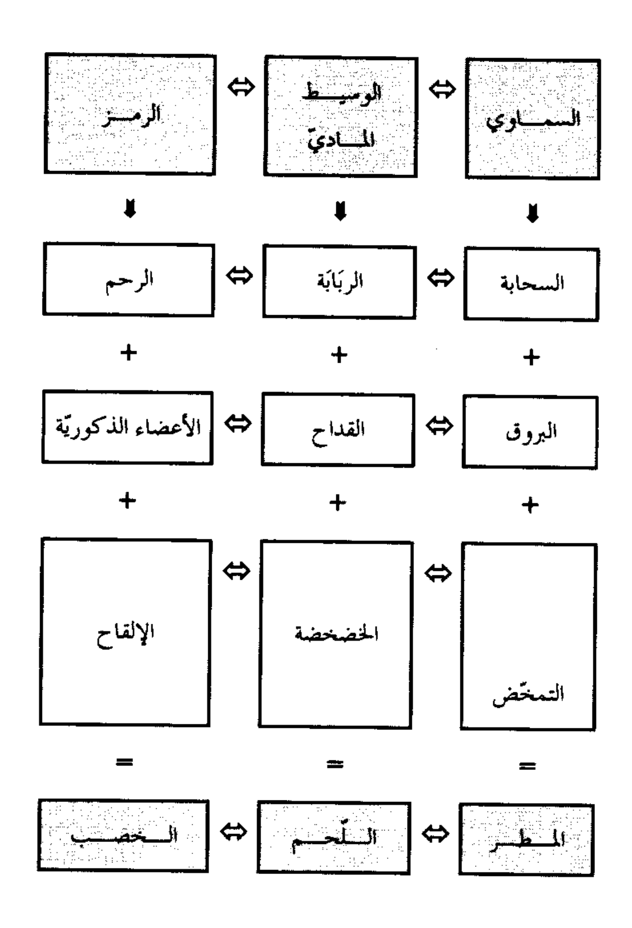
إنّ ما يقوله الفرزدق يضعنا أمام تمثيليّة جنسيّة رمزيّة أطرافها القِداح والرِّبَابَة، ورهانها التقامر على أنصباء الجَزور أو إن شئنا «**التكامر**» بالقِداح الّتي نرى أنّها لا تخرج عن كونها رموزاً لآلات الخصب الذكوريّة لأصحابها. ومن هنا، ألا يصحّ اعتبار الخسارة في المَيْسِر، بالنِّسبة إلى المقمور، موازية على المستوى الرمزيّ لتقبّل الفعل الجنسيّ؟ فإذا كان المقمور «**مكموراً**» بمعنى من المعاني[27]، فإنّ هذا من شأنه الحثّ على معاودة اللّعب، وفي هذا بلا شكّ

---

(26) **منتهى الطّلب**، م5، ص373. والبيت الأخير غير موجود في ديوان الفرزدق.
مخّ رار: ذائب فاسد من الهزال. تجوّر: سقط. راث: أبطأ. هجهج: زأر كالأسد.
أعجلت من الإعجالة، والإعجالةُ: ما يُعَجِّله الراعي من اللّبن إلى أهله قبل الحَلْب.
القتار: رائحة اللّحم المشويّ.

(27) وهذا ما يفسّر التعبير على الخسارة بلفظ جنسي عند المدمنين على ألعاب القِمَار عُموماً ويتوافق مع نظريّة التحليل النفسي لأوتو فينغل في المقامرة حين يرى أنّ «**الولع بالقِمَار هو تعبير عن الصراعات الدائرة حول الجنسية الطّفليّة مبعثه الشعور بالإثم، وهو ما يجعل استثارة اللّعب تُناظر الاستثارة الجنسيّة حيث تتماثل استثارة الكسب مع استثارة النشوة (استثارة قتل الأب) فيما تتماثل استثارة الخسارة مع عقوبة الخِصاء (معاناة القتل)**».
انظر: فينغل، **نظريّة التحليل النفسي في العُصاب**، ج2، ص46.

مصلحة المَحاويج. إلّا أنّه لا يجب أن نقف أمام هذا المعنى الأوّلي المباشر للمماثلة بين التقامر والتكامر رغم أنّه يؤكّد أنّ المَيْسِر طقس سحريّ من فصيلة سحر العدوى، إذ نرى أنّ المعنى البعيد الذي يرمي إليه التقامر في المَيْسِر هو القيام بفعل من شأنه حثّ القوى الطّبيعية على المحاكاة، وهو ما يثير السؤال عن غياب العنصر الأنثويّ الإنسانيّ في هذه التمثيليّة الرمزيّة أو طقس السحر التشاكلي[28]. فهل كان للنّساء دور في طقس المَيْسِر؟



(28) سبق التعريف بالسِّحر بنوعيه حسب جيمس فريزر: السحر التشاكليّ القائم على المحاكاة وسحر العدوى القائم على التواصل.

الفصل الثاني

النساء والمَيْسِر: خَرْق المحظور

كان من المُنتظر أن نجد الإبل المُضحّى بها في طقس المَيْسِر محرّمة لحومها على النساء على غِرار ما هو معروف في بقيّة الطّقوس المخصوصة بالإبل المسيَّبة للآلهة وكانت لحومها وألبانها ولحوم أولادها محرّمة على النساء (الوصيلة والبَحِيرة والسائبة والحامي)[1]، إلّا أنّ ما وجدناه في الشعر الجاهليّ يشير إلى العكس تماماً من حيث تخصيص لحوم الإبل في المَيْسِر بالدَّرجة الأولى للنّساء دون الرجال (أمّهات العيال والأرامل والعواقر والمُطْفلات والمراضع...)[2].

---

(1) راجع ما قلناه سابقاً حول الإبل المسيَّبة للآلهة. ويصف القُرآن تحريم لحوم الإبل المسيّبة على النساء بقوله: ﴿وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 139].

(2) علاوة طبعاً عن (الجيران) و(الأضياف). وفي هذه المعاني نورد هذه الإثباتات من الشعر الجاهلي:

. لطَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص88) يمدح قتادة بن مسلمة الحنفي وكان من أجواد العرب [الكامل]:

أنّـي حَـمِـدْتُـكَ لِـلْـعَـشـيـرَةِ، إذْ ... جَـاءَتْ إلَـيْـكَ مُـرِقَّـةَ الـعَـظْـمِ

ألْـقَـوْا إلَـيْـكَ بِـكُـلِّ أرْمَـلَـةٍ ... شَـعْـثَـاءَ، تَـحْـمِـلُ مَـنْـقَـعَ الـبُـرْمِ

فَـفَـتَـحْـتَ بَـابَـكَ لِـلْـمَـكَـارِمِ، حِـيـ ... ـنَ تَـوَاصَـتِ الأبْـوَابُ بِـالأزْمِ

وَأهَـنْـتَ، إذْ قَـدِمُـوا، الـتِّـلَادَ لَـهُـمْ، ... وَكَـذَاكَ يَـفْـعَـلُ مُـبْـتَـنِـي الـنُّـعْـمِ

فَـسَـقَـى بِـلَادَكَ، غَـيْـرَ مُـفْـسِـدِهَـا، ... صَـوْبُ الـغَـمَـامِ وَدِيـمَـةٌ تَـهْـمِـي

الشكم: العوض. مرقّة العظم: هزيلة. شعثاء مغبرّة الرأس. البُرْم: الواحدة بُرْمة، وهي =

وقد كان هذا الأمر دافعاً للنّظر في ما إذا لم يكن استهلاك النسوة للحوم الإبل

= القدور. وقوله: منقع البُرْم، أي أنّهم كانوا ينقعون في البرمة الخيوط التي يأخذنونها من نقض الأخبية ليغزلوها ثانية. الأزم: الأغلاق. أهنت: بذلت. التلاد: المال الموروث. الصوب: المطر. الديمة: السحاب يدوم مطره.

. ولعمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ (**الديوان**، ص77) مفتخراً بإيساره [الخفيف]:

لَيْسَ طُعْمِي طُعْمَ الأنَامِلِ إذْ قَلْـ ... ـصَ دَرُّ اللِّقَاحِ فِي الصِّنَّبْرِ

وَرَأَيْتَ الإمَاءَ كَالجِعْثِنِ البَا ... لِي عُكُوفاً عَلَى قُرَارَة قِدْرِ

وَرَأَيْتَ الدخَانَ كَالوَدَعِ الأهْـ ... ـجَنِ يَنْبَاعُ مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ

حَاضِرٌ شَرُّكُمْ وَخَيْرُكُمْ دَرُّ ... خَرُوسٍ مِنَ الأرَانِبِ بِكْرِ

درّ اللّقاح: لبن النوق. الصِنَّبْر: القرّ الشديد. الجعثن: أصول النبات. الودع: البخور، والخروس: النفساء، والخُرسة ما تأكله، والخرس طعام الولادة الذي يدعى إليه الناس. البكر: التي لم تلد إلّا مرّة وهو أقلّ للبنها، والمثل يضرب بقلّة لبن الأرانب.

والبيت الأوّل عند الجاحظ في الحيوان:

يَسَرٌ يُطْعِمُ الأرَامِلَ إذْ قَلْـ ... ـصَ دَرُّ اللِّقَاحِ فِي الصِّنَّبْرِ

. ولبِشْر بن أبي خازم الأسَدِيّ (**الديوان**، ص187) يرثي أخاه سُمَيْراً [الخفيف]:

يَا سُمَيْرٌ! مَنْ لِلنِّسَاءِ إذَا مَا ... قَحَطَ القَطْرُ أُمَّهَاتِ العِيَالِ

كُنْتَ غَيْثاً لَهُنَّ فِي السَّنَةِ الشهْـ ... ـبَاءِ ذَاتِ الغُبَارِ وَالإمْحَالِ

اَلْمُهِينُ الكُومَ الجِلَادَ إذَا مَا ... هَبَّتِ الرِّيحُ كُلَّ يَوْمِ شَمَالِ

وَالمُفِيدُ المَالَ التِّلَادَ لِمَنْ يَعْـ ... ـفُوهُ، وَالوَاهِبُ الحِسَانَ الغَوَالِي

وانظر للاستزادة: **ديوان لبيد**، ص235 وص263؛ **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص116؛ **ديوان حاتم الطّائي**، ص99.

هذا بخصوص الشعر الجاهلي، فإذا انتقلنا إلى الشعر الإسلاميّ، اعترضتنا إشارة للشّاعر الأمويّ الفرزدق (**الديوان**، ص27) تؤكّد أنّ تناول النساء لقرابين المَيْسِر كان شرطاً من شروط (العُرُوبة) إذ يقول في معرض هجائه قبيلة الأَزْد يعيّرهم بأنّهم لم يكونوا عرباً أقحاحاً [الطويل]:

وَمَا وُجِعَتْ أزْدِيّةٌ مِنْ خِتَانَةٍ، ... وَلا شَرِبَتْ فِي جِلْدِ حَوْبٍ مُعَلَّبِ

وَمَا انْتَابَهَا القُنَّاصُ بِالبَيْضِ وَالجَنَا، ... وَلاَ أكَلَتْ فَوزَ المَنِيحِ المُعَقَّبِ

وَلَا سَمَكَتْ عَنْهَا سَمَاءً وَلِيدَةٌ، ... مَظَلَّةُ أعْرَابِيَّةٍ فَوْقَ أَسْقُبِ

وَلَا أوْقَدَتْ نَاراً لِيَغْشُوَ مُدْلِجٌ ... إلَيْهَا، وَلَمْ يُسْمَعْ لَهَا صَوْتُ أكْلُبِ

المُضحّى بها في المَيْسِر خرقاً مقصوداً لمقدّس، بمعنى الانتهاك المتعمّد للطّقس وإفساد لشعيرته كنوع من ردّة الفعل حيال آلهةٍ تخلّت عن عبيدها، بهدف لفت نظرها وحضّها على إرسال الغيث[3]، أي أنّه ضرب من ضروب «**تدمير العالم تدميراً رمزيّاً وطقسيّاً حتّى تتيّسر إعادة صنعه وإعادة تنظيمه**» على حدّ تعبير ميرسيا إلياد[4]، إذ «**الطّبيعة في حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتّى تستطيع أن تحيا**»[5].

وبما أنّ لحوم المَيْسِر كانت مُخصّصة حصراً للنّساء، فإنّ المنطق يفرض أن تكون لهنّ مشاركة مّا في هذا الطّقس، إلّا أنّنا نُفاجأ بخلوّ المصادر خلوّاً تامّاً من أيّ إشارة إلى مشاركة نسويّة في طقس المَيْسِر بما هو شعيرة دينيّة جماعيّة، ممّا قد يدلّ على أنّه كان خاصّاً بالرِّجال دون النساء عدا قيامهنّ بطبخ ما يُنحر من أجل الشعيرة، أو تغنّيهن بفضائل الأَيْسَار الّذين صانوا العشيرة من السَّغَب، أو استهلاكهنّ لحوم الأضاحي.

وعلى غِرار تحريم الاستقسام بالأَزْلَام على النساء، كان لعب المَيْسِر أيضاً محرّماً عليهنّ، وهو ما يُفهم من قول الشاعر الجاهليّ أُشَيْم بن شَراحبيل مثلاً حين عيّر أحد بطون بني تميم بلؤم موروث عن الأجداد وعدم إيسارهم على غِرار النساء عند المَحْل والجَدْب، مشيراً إلى افتقارهم السُّلَف وهي جمع سُلَفَة أي قطعة القماش التي يغطّي بها الحُرُضَة يده حتّى لا يجد مسّ القِداح حين يجيلها [البسيط]:

إِذَا سَـأَلْـتَ تَـمِـيـمـاً عَـنْ شِـرَارِهِـمِ فَـاطْـلُـبْ أُسَيِّـدَ حَـتَّـى تُـدْرِكَ الـسَّـلَـفَـا

(3) يشير يوسف شلحد (**نحو نظرية جديدة**، ص114) في تعريفه بالديانة الطوطميّة إلى أنّ بعض البدائيّين «**يعتقدون أنّ من يأكل طوطمه تصبح نساء قبيلته عواقر**». ونحن نشير من جِهتنا إلى أنّ مثل هذا الاعتقاد قد يكون وراء تحريم الديانة الجاهليّة لحوم السوَائِب على النساء، دون أن يعني ذلك القول بوجود طوطميّة عند العرب.

(4) يرى ميرسيا إلياد (**صور ورموز**، ص123) أنّ المُجتمعات القديمة كانت تقوم عند انقضاء دورة زمنيّة منتظمة بتدمير العالم رمزيّاً وطقسيّاً حتّى يتيسّر إعادة تنظيمه كي تحيا في عالم جديد بلا خطيئة، أي دون تاريخ ودون ذاكرة.

(5) كاسيرر، **الدولة والأسطورة**، ص63.

مِـثْـلَ الإِمَـاء إِذَا مَـا جُـلْـبَـةٌ أَزِمَـتْ لَا يَـيْـسِـرُونَ وَلَا تَـلْـقَـى لَـهُـمْ سُـلَـفَـا[6]

وقد ذهب في الظنّ أنّ عدم مشاركة النساء في المَيْسِر قد يعود إلى التخوّف من أن تكون بعض النِّسوة في فترة الحيض أثناء هذا الطّقس الذي يتمّ تلطيخ الأنصاب فيه بالدِّماء، والحال أنّه محرّم على الحُيَّض الاقتراب من الأنصاب/الأصنام أو التمسّح بها على ما يذكر ابن الكَلْبِيّ[7]، إلّا أنّ تغييب المصادر الإسلاميّة العنصر النسائيّ في هذا الطّقس الدينيّ الهامّ تغييباً مطلقاً دون إبداء سبب حتّى وإن كان تحريم لمس النساء قِداح الأَزْلَام على ما مرّ بنا، دفعنا إلى تحرّي الأمر في الشعر الجاهليّ للبحث عن أيّ إشارة قد تشفي الغليل.

1 ـ تقنُّع العذارى في المَيْسِر: استحضار العُزَّى ربّة الخصب

وخلال الجَوْس في دواوين الشعر، اعترضتنا إشارة يتيمة من العصر الجاهليّ تناولت مشاركة الصبايا العذارى في ذلك الطّقس، وذلك في قول سُلَمِيّ

---

(6) المظفّر العلوي، **نضرة الإغريض**، ص87. ويشرح العلوي لفظ (السَّلَف) بأنّه الماضي، ويشرح لفظ (السُّلَف) بأنّه: «**الطّعام اليسيرُ الذي يُقدَّم قبلَ الغَداء، واحِدتُهُ سُلَفَة بالضمّ، ومن ذلك قولهم سلَّفْتُ الرجُلَ تَسْليفاً، وإذا أطعَمْتَهُ شيئاً معَجَّلاً قبلَ غدائِهِ**». إلّا أنّنا نرى أنّ (السُّلَف) هو جمع (سُلْفَة) لاتّصال المعنى مع المَيْسِر، ولا وجه لما يقوله العلوي حول ما يقدّم قبل الطّعام لأنّ المهجوّيين لا يلعبون المَيْسِر أصلاً فكيف بهم يقدّمون الطّعام لضِيفانهم؟

(7) جاء عند ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص32): «**ولم تكن الحُيَّض من النساء تدنو من أصنامهم، ولا تَمَسَّحُ بها. إنّما كانت تقف ناحية منها ففي ذلك يقول بلعاء بن قيس بن عبد الله بن يَعْمُر، وهو الشّدّاخ اللّيثي** [الوافر]:

تَـرَكْـتُ ابْـنَ الـحَـرِيـزِ عَـلَـى ذِمَـامٍ وَصُـحْـبَـتَـهُ تَـلُـوذُ بِـهِ الـعَـوَافِـي

وَلَـمْ يَـصْـرِفْ صُـدُورَ الـخَـيْـلِ إِلَّا صَـوَائِـحَ مِـنْ أَيَـاتِـيـمَ ضِـعَـافِ

وَقِـرْنٍ قَـدْ تَـرَكْـتُ الـطَّـيْـرَ مِـنْـهُ كَـمُـعْـتَـنِـزِ الـعَـوَارِكِ مِـنْ مَـنَـافِ

العوافي: جمع العافية وهم طلّاب الرزق من الوحوش والطّير، العوارك: النِّساء الحوائض، اعتنز: تنحّى جانباً.

ويشير ابن الكَلْبِيّ في الصفحة 30 إلى عدم اقتراب الحوائض من (إسَاف) ويستشهد بقول بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ [الوافر]:

عَـلَـيْـهِ الـطَّـيْـرُ مَـا يَـدْنُـونَ مِـنْـهُ مَـقَـامَـاتِ الـعَـوَارِكِ مِـنْ إِسَـافِ

ابن ربيعة الضبّيّ يصف حضور العذارى قرب نار المَيْسِر ممّا جعله يسارع إلى المغالق أي قِداح المَيْسِر كي تدرّ أرزاقاً من لحوم النوق السمينة على العُفاة المحتاجين [الكامل]:

وَإِذَا الـعَـذَارَى بِـالـدخَـانِ تَـقَـنَّـعَـتْ وَاسْـتَـعْـجَـلَـتْ نَـصْـبَ الـقُـدُورِ فَـمَـلَّـتِ

دَرَّتْ بِـأَرْزَاقِ الـعُـفَـاةِ مَـغَـالِـقٌ بِـيَـدَيَّ مِـنْ قَـمَـعِ الـعِـشَـارِ الـجِـلَّـةِ[8]

ويفسّر أبو عليّ المرزوقيّ مسألة تقنّع العذارى بالدخان قبل البدء في طقس المَيْسِر الواردة في البيتين المذكورين بقوله: «**وإذا أبكار النساء صبرت على دخان النار حتّى صار كالقناع لوجهها لتأثير البرد فيها، ولم تصبر على إدراك القدور بعد تهيئتها ونصبها، فشوت في الملّة قدر ما تعلّل به نفسها من اللّحم لتمكّن الحاجة والضرّ منها ولإجداب الزمان واشتداد السنة على أهلها. . . وخصّ العذارى بالذّكر لفرط حيائهنّ وشدّة انقباضهنّ ولتَصَوُّنِهنَّ عن كثيرٍ ممّا يتبذّل فيه غيرهنّ**»[9]. وقد كاد هذا التفسير أن يكون مقبولاً لولا عدم اقتناعنا بوجود أيّ مبرّر لتخصيص الأبكار بعدم الصبر على الجوع دون سائر النساء أوّلاً، ثمّ خصّهن بالذِّكر دون الأطفال وهم أكثر هشاشة وقلّة صبر على الجوع ثانياً.

وقد كان عدم الاقتناع هذا مدعاة لتقصّي حقيقة ما قصده شاعرنا الضبّيّ، وذلك بالذّهاب إلى استكناه المعنى اللّغويّ للتقنّع والبحث في ثنايا الشعر الجاهليّ وشعر الفترة الإسلاميّة الأولى عن إشارات قد تفسّر مسألة التقنّع هذه وخاصّة بالدخان دون غيره، ثمّ في مرحلة ثانية بمحاولة قياس الغائب على الشاهد عبر البحث في طقوس الخصب البدويّة كما تمارس حاليّاً في المنطقة

---

(8) العبيدي، **التذكرة السعديّة في الأشعار العربيّة**، ص29. وتتّفق معظم المصادر على أنّ صاحب قصيدة (حلّت تماضر غربة) التي من ضمنها هذه الأبيات هو سُلَميّ بن ربيعة الضبّي [أبو تمّام في **الحماسة**، المرزوقيّ في **شرح حماسة أبي تمّام**، القالي في **الأمالي**، البغداديّ في **خزانة الأدب**، البصري في **الحماسة البصريّة**]. إلّا أنّ الأصمعي يتفرّد بإسنادها إلى الشاعر الجاهليّ علباء بن أرقم بن عوف الضبّي الوائليّ، كما يتفرّد الجاحظ بإسنادها إلى عمرو بن قُمَيْئَة الوائليّ، وهو ما اختاره محقّق **ديوان عَمرو بن قُمَيْئَة**. انظر: **الأصمعيّات**، ص40؛ وانظر أيضاً: **ديوان عَمرو بن قُمَيْئَة**، ص76.

(9) المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمّام**، م1، ج1، ص551.

العربيّة عن أمر مشابه، ثمّ في مرحلة ثالثة باستخدام علم الأديان المقارن والبحث في الديانات الأخرى عمّا من شأنه إضاءة بعض الجوانب الغامضة لهذه المسألة.

ولقد عثرنا في ثنايا الشعر الجاهليّ على قصيدة للشّاعرة وَسْنَى بنت عامر الأسديّة وصفها الخالديّان بأنّها «**من أطبع أشعارهم وأغربها معنًى، بل ما نعرف في صفة الجَدْب والخِصْب مثلها**»، ونرى أنّها دعوة إلى المَيْسِر حتّى ترحم السماء وتجود. وتبدأ هذه القصيدة بوصف الشاعرة الجَدْب الذي أصاب قومها ونضوب مياه الآبار إلى درجة أنّ الأشجار ضجّت إلى السماء طالبة الغوث بعد أن تشقّقت الأرض عطشاً [المتقارب]:

أَلَمْ تَرَنَا غَبَّنَا مَاؤُنَا زَمَاناً، فَظَلْنَا نَكِدُّ البِئَارَا

فَلَمَّا جَفَا المَاءُ أَوْطَانَهُ وَجَفَّ الثِّمَادُ فَصَارَتْ حِرَارَا

وَضَجَّتْ إِلَى رَبِّهَا فِي السَّمَاءِ رُؤُوسُ العِضَاهِ تُنَاجِي سِرَارَا

وَفَتَّحَتِ الأَرْضُ أَفْوَاهَهَا عَجِيجَ الجِمَالِ وَرَدْنَ الجِفَارَا

فالماء أضحى غِبّاً أي بعيداً لا يوصل إليه إلّا بعد جهد، وغدت الآبار كَدُودَةً شحيحة حتّى جفّت الأرض وتشقّقت حتّى لكأنّها يسمع لها صوت كعجيج الجمال حين ترد ماء قبيلة تميم المسمّى الجفار (ومنه يوم الجفار من أيّام العرب)، وضجّت أشجار العضاه ليلاً إلى ربّها في السماء طالبة غوثه. وأمام هذا القحط الشديد، لم يتوانَ الإنسان أيضاً عن طلب الغوث. وقد اتّخذ هذا الطّلب شكلا طريفاً قد يكون هو عين ما نبحث عنه: الدعوة إلى المَيْسِر عبر لبس النساء أخمرتَهُنّ، إذ تقول الشاعرة:

لَبِسْنَا لَدَى عَطَنٍ لَيْلَةً عَلَى اليَأْسِ، أَثْوَابَنَا وَالخِمَارَا

فهذا البيت يثبت بلا مواربة لبس النساء لأخمرتهنّ بعد اليأس من غياثهنّ كشكل من أشكال الدعوة إلى المَيْسِر الذي كنّت عنه الشاعرة بالنَّدى:

فَقُلْنَا: أَعِيرُوا النَّدَى حَقَّهُ وَصَبْرَ الحِفَاظِ وَمُوتُوا حِرَارَا

فَإِنَّ النَّدَى لَعَسَى مَرَّةً يَرُدُّ إِلَى أَهْلِهِ مَا اسْتَعَارَا

إنّنا إذن أمام دعوة وجّهتها النساء إلى أماثل القوم ووجوه العشيرة عبر لبس

الأخمرة، بل وطلبهنّ بصريح العبارة أن يُعار الندى حقّه حتّى يسمع ويجيب. والندى، وهو هنا مطلق الكرم الإلٰهيّ أي المطر، قد يكون كائناً علويّاً هو الذي يطلب منه الغوث/الغيث[10]، إلّا أنّ الندى قد يكون أيضاً كناية عن المَيْسِر بوصفه أكبر أبواب الكرم، بل وأعظمها شأناً نظراً لهالته الدينيّة، ولا معنى لطلب الغوث/الغيث من الآلهة إن لم يكن متّشحاً بجوّ دينيّ مقدّس حتّى تقبل الآلهة التضرّع، ولا معنى أيضاً لأن تردّ الآلهة ما استعارته من البشر إلّا أن يكون هؤلاء قدّموا ما يمكن أن تغدو الآلهة مدينةً لهم به. إنّ الآلهة لا تحتمل أن تكون مدينة للبشر، ومن هنا لا بدّ أن تعيد إلى الناس ما استعارته منهم من أضحيات ودماء أسيلت في سبيل دعوتها عبر ما نزعم أنّه المَيْسِر[11]. وهي الدعوة التي

---

(10) لعلّ ممّا يسند هذا إشارة الخنساء (الديوان، ص87) إلى خروج النساء في القحط شتاء إلى ساحة الحيّ طالبات الغوث ومعلنات «**بدعوى الأليل**» [السريع]:

اِبْـكِـي أَبَـا حَـسَّـانَ وَاسْـتَـعْـبِـرِي	عَلَى الجَمِيلِ المُسْتَضَافِ المَخِيلْ
نِـعْـمَ أَخُـو الـشَّـتْـوَةِ حَـلَّـتْ بِـهِ	أَرَامِـلُ الـحَـيِّ غَـدَاةَ الـبَـلِـيـلْ
يَـأْتِـيـنَـهُ مُـسْـتَـعْـصِـمَـاتٍ بِـهِ	**يُـعْـلِـنَّ فِـي الـدَّارِ بِـدَعْـوَى الأَلِـيـلْ**
وَنِـعْـمَ جَـارُ الـقَـوْمِ فِـي أَزْمَـةٍ	إِذَا الـتَـجَـا الـنَّـاسُ بِـجَـارٍ ذَلِـيـلْ
بُـورِكَ فِـيـهِ هَـادِيـاً مِـنْ دَلِـيـلْ	دَلَّ عَـلَـى مَـعْـرُوفِـهِ وَجْـهُـهُ

فتفسير أصحاب اللغة لفظ (الأليل) بأنّه الأنين والعويل غير مقنع وإن كان غير مستبعد، والأَوْلى أن يكون (الأليل) كما يشير ابن منظور لفظاً نبطيّاً وهو ما يعني أنّه مشتقّ من (إل/إلّ) أو (إيل) بمعنى الإله ويكون بالتالي قريباً لَفْظاً ومعنى من لفظ (تهليل) أي دعوة (إيل) أو (اللّه)، وهو ما يتوافق مع الطّابع الدينيّ لطلب الغوث من القوى العُليا ويتطابق مع ما يمكن أن يحدث في طقس المَيْسِر. و(الأليل) أو (التهليل) طلباً للغوث أو تقديساً للإله قريب جدّاً من لفظ (هلّلوياه) *hallelujah/alleluia* ذي الأصل الكنعانيّ (أي النبطيّ كما يشير ابن منظور) قبل أن ينقله اليهود ويستخدمه المسيحيّون بعدهم في ترانيمهم الدينيّة كدعوة إلى اللّه. وحول «**التهليل**» والأصل العروبيّ للفظ «**هلّلوياه**»، انظر: خشيم (عليّ فهمي)، **هلّلوياه**، في: **بحثا عن فرعون العربيّ**، الدار العربيّة للكتاب، تونس 1985 (صص97-109).

(11) إذا ما كانت الصفات المُخصّصة للمياسرين في الشعر الجاهليّ قد تلبّست بمعاني الكرم، فإنّ المَيْسِر نفسه تلبّس بمعنى الكرم المطلق، أي المطر. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لم اقتصر الشعر المتغنّي بالدخول في المَيْسِر على وصف كرم المُيَاسِرِين بأحد الأسماء فحسب من جملة الخمسة وخمسين اسماً التي أحصيناها عند أبي عليّ =

. . . .

= المرزوقيّ للمطر، وهو الندى. فقد استخدم شعراء الجاهليّة بالخصوص لفظ (الندى) دون (السحّ) و(الوابل) و(السيب) و(الديمة) و(القطر) و(الهفاء) و(الهميمة) و(الركّ) و(السبَل) و(الطَّفَل) و(العِزُّ) و(الصيب) و(السطّ) و(النزيّ) و(الهضب) و(الجَدَا) وغيرها في عبارة تكرّرت بكثرة في شعرهم وهي: (الدعوة إلى الندى). ويستدلّ من شعر المَيْسِر الواردة فيه هذه العبارة، أنّ استخدامها تمّ للكناية عن الدعوة إلى المَيْسِر، وهو ما يجعل المرء لا يميّز بين المَيْسِر والندى، ممّا يصحّ معه القول بأنّ كثيراً من الشعر الجاهليّ الذي تمّ تناوله على أنّه يخصّ الكرم لأنّه يشير إلى الندى إنّما كان مخصوصاً بالمَيْسِر. وقد دفعنا إلى هذا الاعتبار رغم عدم وجود أيّ علاقة من الناحية اللّغويّة بين لفظي الندى والمَيْسِر جملة أسباب:

1. اشتراك اللّفظين في معنى الكرم والجود والسخاء.
2. اشتراكهما في معنى الخصب والدلالة على المطر، إذ الندى من أسماء المطر والميسِر لا يخرج عن كونه دعوة إلى الاستمطار.
3. استخدام عدد من شعراء الجاهليّة وصدر الإسلام لفظ الندى كناية عن المَيْسِر إلى درجة تجعلنا لا نعرف بالضَّبط هل كان الندى اسماً آخر للمَيْسِر أم أنّ الأمر لا يتعدّى الكناية. فالأَعْشَى مثلاً يدعو النوق إلى الندى بمعنى دعوتها لتكون موضوع لعب المَيْسِر [الكامل]:

وَجَــزُورِ أَيْـسَــارٍ دَعَــوْتُ إِلَـى الـنَّـدَى … وَنِـيَـاطِ مُـقْـفِـرَةٍ أَخَـافُ ضَـلَالَـهَـا

انظر: الجراويّ، صفوة الأدب وديوان العرب (الحماسة المغربيّة)، ص26.

وهو ما نجده أيضاً عند طُفَيْل الغَنَوِيّ (ت 13 ق.هـ) يصف قِدْحه الأصفر (غداة الندى) أي غداة اللّعب بالمَيْسِر (ديوان طُفَيْل الغَنَوِيّ، ص70) [الطويل]:

وَأَصْـفَـرَ مَـشْـهُـومِ الـفُـؤَادِ كَـأَنَّـهُ … غَـدَاةَ الـنَّـدَى بِـالـزَّعْـفَـرَانِ مُـطَـيَّـبُ

ويقول القالي: «أصفر يعني قِدْحاً. مشهوم الفؤاد أي كأنّ فؤاده مذعور من سرعة خروجه. والشهم: الحديد الفؤاد الذكيّ. وقوله: بالزَّعفران، أراد: قد أصابه النَّدى فاصفرّ كأنّه مطيّب بالزَّعفران. وروى الأصمعي: وأصفر مسموم الفؤاد يعني قِدْحاً محزوز الصدر، وكلّ ثقب فهو سَمٌّ وسِمٌّ، فجعل الحزّ ثقباً وجعل صدر القِدْح فؤاده». ونحن نخالف قول القالي حول اصفرار القِدْح بفعل الندى إذ هو بادي التكلّف، ونرى أنّ الأصوب ما ذهبنا إليه، وهو المعنى الذي نجده أيضاً عند الشاعر الجاهليّ عبد قيس البُرْجُمي التميميّ (المفضّليّات، ص386) الذي يطلب من ولده أن يلعب المَيْسِر إذا ما صادف (دعوة إلى الندى) [الكامل]:

وَإِذَا لَـقِـيـتَ الـبَـاهِـشِـيـنَ إِلَـى الـنَّـدَى … غُـبْـراً أَكُـفُّـهُـمُ بِـقَـاعٍ مُـمْـحِـلِ

فَـأَعِـنْـهُـمُ وَايْـسِـرْ بِـمَـا يَـسَـرُوا بِـهِ … وَإِذَا هُـمُ نَـزَلُـوا بِـضَـنْـكٍ فَـانْـزِلِ =

. . . .

= كما نجده أيضاً عند الشاعر الجاهليّ أبو الطَّمَحَان القينيّ (**ديوان اللّصوص**، م1، ص310) في مدح قوم مياسرين (**غير حصورين**) [الطويل]:

لَهُمْ مَجْلِسٌ **لا يَحْصَرُونَ عَنِ النَّدَى** إِذَا مَطْلَبُ المَعْرُوفِ أَجْدَبَ رَاكِبُهْ

وهو مقصد الشاعر الجاهليّ الأسود بن يَعْفُر النَّهْشلي (**منتهى الطّلب**، م1، ص437) [الطويل]:

وَلَوْ سَأَلَتْ عَنَّا سُلَيْمَى لَخُبِّرَتْ إِذَا الحُجُرَاتُ زُيِّنَتْ بِالمَغَالِقِ

بِأَنَّا نُعِينُ المُسْتَعِينَ **عَلَى النَّدَى** وَنَحْفَظُ فَرْجَ المَقْدَمِ المُتَضَايِقِ

كما أنّ الشاعر الجاهليّ هُدْبة بن الخَشْرم القُضاعي (**منتهى الطّلب**، م8، ص196) يدعو قبيلة مُعادية إلى مُنافرة علنيّة في موسم الحجّ لتعيين مَن مِن أبناء القبيلتين أجود وأكرم و(**أدعى للندى**) حين القحط والجدب، بمعنى لا نخاله يخرج عن الدعوة إلى المَيْسِر [الطويل]:

تَعَالَوْا إِذَا ضَمَّ المَنَازِلُ مِنْ مِنًى وَمَكَّةَ مِنْ كُلِّ القَبَائِلِ مَنْكِبَا

نُوَاضِعْكُمْ أَبْنَاءَنَا عَنْ بَنِيكُمُ عَلَى خَيْرِنَا فِي النَّاسِ فَرْعاً وَمَنْصِبَا

وخَيْرٍ لِجَادٍ مِنْ مَوَالٍ وَغَيْرِهِمْ إِذَا بَادَرَ القَوْمُ الكَنِيفَ المُنَصَّبَا

وَأَشْرَعَ فِي المِقْرَى وَفِي دَعْوَةِ النَّدَى إِذَا رَائِدٌ لِلْقَوْمِ رَادَ فَأَجْدَبَا

وَأَقْوَلِنَا لِلضَّيْفِ يَنْزِلُ طَارِقاً إِذَا كُرِهَ الأَضْيَافُ أَهْلاً وَمَرْحَبَا

وَأَصْبَرَ فِي يَوْمِ الطِّعَانِ إِذَا غَدَتْ رِعَالاً يُبَارِينَ الوَشِيجَ المُذَرَّبَا

هُنَالِكَ يُعْطَى الحَقَّ مَنْ كَانَ أَهْلَهُ وَيَغْلِبُ أَهْلُ الصِّدْقِ مَنْ كَانَ أَكْذَبَا

فما الذي يقصده الشاعر من دعوة الندى حين الجدب؟ إنّنا نرى أنّ معنى استمطار السماء بالابتهال إلى الآلهة مُتداخل مع معنى طلب غيث أيادي الأجواد عبر المَيْسِر. وما معنى إشارة الشاعر الجاهليّ كعب بن سعد الغَنَويّ (ت 5 ق.هـ) في رثائه أخيه أبي المِغْوار (**جمهرة أشعار العرب**، صص134-135) استجابة **الندى** لدعوته واستجابته هو لدعوة **الندى** إن لم تكن إشارة إلى أنّ شبيباً كان مُستجاب الدعاء حين يستمطر الآلهة بالمَيْسِر فتغيثه سريعاً بالمطر، وإن لم تكن أيضاً إشارة إلى أنّه كان سريع الاستجابة لنداء **الندى** بمعنى سرعة الدخول في المَيْسِر وإجابة النداء الإلٰهيّ [الطويل]:

حَلِيفُ النَّدَى **يَدْعُو النَّدَى فَيُجِيبُهُ** سَرِيعاً، **وَيَدْعُوهُ النَّدَى فَيُجِيبُ**

. . . .

يَبِيتُ **النَّدَى** يَا أُمَّ عَمْرٍو ضَجِيعَهُ، إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي المُنْقِيَاتِ حَلُوبُ

. . . .

لم تتردّد الآلهة في الاستجابة لها، فأرسلت المطر مدراراً:

فَبَيْنَا نُوَطِّنُ أَحْشَاءَنَا، أَضَاءَ لَنَا عَارِضٌ فَاسْتَطَارَا
وَأَقْبَلَ يَزْحَفُ زَحْفَ الكَسِيـ ـرِ سَوْقَ الرِّعَاءِ البِطَاءِ العِشَارَا
تُغَنِّي وَتَضْحَكُ حَافَاتُهُ خِلَالَ الغَمَامِ، وَتَبْكِي مِرَارَا
كَأَنَّا تُضِيءُ لَنَا حُرَّةٌ تَشُدُّ إِزَاراً وَتُلْقِي إِزَارَا
فَلَمَّا خَشِينَا بِأَنْ لَا نَجَاءَ وَأَنْ لَا يَكُونَ قَرَارٌ قَرَارَا

= كَأَنَّ أَبَا المِغْوَارِ لَمْ يُوفِ مَرْقِبًا، إِذَا مَا رَبَا القَوْمَ الغُزَاةَ رَقِيبُ
وَلَمْ يَدْعُ فِتْيَاناً كِرَاماً لِمَيْسِرٍ، إِذَا اِشْتَدَّ مِنْ رِيحِ الشِّتَاءِ هُبُوبُ

ويدعونا ما سبق إلى طرح احتمال أن يكون **الندى** اسماً لإله عربيّ قديم للمطر، خاصّة وأنّنا نجد في السنسكريتيّة على ما يشير العقّاد لفظ **أندو** بمعنى المطر والسحاب، ومنه اشتقّت الديانة الهنديّة القديمة اسم الإله الذي يتوجّه إليه في طلب الغيث (**أندرا**) أي المُمْطِر (انظر: العقّاد، **الله**، ص72). وقد يعضد تكرّر وصف الكريم الجواد في الشعر الجاهليّ بعبارة (**حليف الندى**) هذا الرأي من حيثُ عَقْدُ حلف بين الكريم وإله المطر، فمن أهمّ شروط التحالف الاستجابة المتبادلة بين الحليفين عند الضرورة، ثمّ وجود عدوّ مشترك بين المتحالفين وهو هنا الفقر والجوع. وقد درج الشعراء إلى حدود العصر العبّاسي على استخدام مصطلح **الندى** مرادفاً للفظ **المَيْسِر**، وهو ما يُفهم مثلاً من قول الشاعر عبد الصّمد بن المعذَّل القيسيّ (ت 240 هـ) [الوافر]:

سَلِي بِي تُخْبَرِي أَنِّي طَرُوبٌ إِلَى الإِيسَارِ أَبْلَجُ بَخْتَرِيُّ
وَإِنِّي حِينَ تَخْتَلِفُ العَوَالِي إِلَى الأَبْطَالِ أَكْيَسُ قَسْوَرِيُّ
كِلِينِي لِلنَّدَى وَالبَأْسِ إِنِّي بِكُلِّ بَسَالَةٍ وَنَدًى حَرِيُّ

وكذلك قول الأمير محمّد بن حَيُّوس الغَنَوِيّ (ت 473 هـ) [الكامل]:

وَالجَاهِلِيَّةُ كُلُّهَا كَانَتْ تَرَى عَقْرَ القَلُوصِ نَدًى إِذَا المَحْلُ اعْتَرَى
إِذْ لَمْ تَكُنْ فِي عَصْرِهِم وَلَوَ انَّهُم شَهِدُوا زَمَانَكَ مَا اسْتَحَلُّوا المَيْسِرَا

ويُستدلّ من كلّ هذا على أهميّة الندى بمعنى الطَّلّ في البيئة العربيّة، وهو ما يذكّر بأهميّته في البيئة الكنعانيّة إلى حدّ تسمية إحدى بنات الإله **بعل** باسم **طليّة**. ويشير عليّ الشوك (**الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص34) إلى أنّ الكنعانيّين «**يعوّلون على الطلّ أكثر ممّا يعوّلون على المطر من أجل ريّ حقولهم**».

أَشَـــارَ لَـــهُ آمِـــرٌ فَـــوْقَـــهُ هَــلُــمَّ، فَــأَمَّ إِلَــى مَــا أَشَـــارَا[12]

لقد استجابت الآلهة بسرعة لدعوة النساء إلى النَّدى، وهي الدعوة التي كانت مُتلبّسة بدعوة أخرى إلى القوم بأن يصبروا صبر الكِرام. وما إن سارع القوم بإدخال صغار إبلهم إلى معاطنها كناية عن غروب الشمس، حتّى تلبَّدت السماء بغيوم شبيهة بالنُّوق الحوامل المتّئدة في خطوها، وهي السحب التي سرعان ما غنّت بصوت الرعد فيها وضحكت بِسَنَا بَرْقِها، بل وبكت مطراً في مرّات متتالية كأنّها امرأة حرّة تُرِيك بعضاً من مفاتنها ثمّ تعود لتحجبها زيادة في الإثارة، وهي الإثارة التي دامت إلى حدّ خِيفَ معه أن تأخذ السيولُ الحيَّ بخيامه وناسه في طريقها لولا تدخّل الآلهة الرحيمة في الوقت المناسب. أفلا تحيل هذه الصورة على الثُرَيَّا/العُزَّى ربّة الخصب والجمال؟

أمّا في شعر الحقبة الإسلاميّة، فالشاعر الأمويّ الفرزدق يقول [الطويل]:

إذَا مَا الـعَـذَارَى بِـالـدُّخَـانِ تَـلَـفَّـعَـتْ، وَلَـمْ يَـنْـتَـظِـرْ نَـصْـبَ الـقُـدُورِ امْـتِـلَالُـهَـا

نَـحَـرْنَـا، وَأَبْـرَزْنَـا الـقُـدُورَ، وَضُـمِّـنَـتْ عَـبِـيـطَ الـمَـتَـالِـي الـكُـومِ، غُـرّاً مَـحَـالُـهَـا

إذَا اعْـتَـرَكَـتْ فِـي رَاحَـتَـيْ كُـلِّ مُـجْـمِـدٍ، مُـسَـوَّمَـةٌ، لَا رِزْقَ إلَّا خِـصَـالُـهَـا

مَـرَيْـنَـا لَـهُـمْ بِـالـقَـضْـبِ مِـنْ قَـمَـعِ الـذُّرَى إذَا الـشُّـوْلُ لَـمْ تُـرْزِمْ لِـدَرٍّ فِـصَـالُـهَـا[13]

فالفرزدق يذكر أنّ قومه ينحرون النوق عند الجدب وقلّة الألبان «**إذا ما العذارى بالدخان تلفّعت**»، وعندها تعترك قِداح المَيْسِر المسوّمة (أي ذات العلامات) في أيدي المجمدين (الياسرين) لتدرّ الرزق على القوم الجياع، بل لتطعمهم أفضل ما في الإبل وهي الأسنمة تقتطع بالسيوف (أو بقِداح المَيْسِر استعارة)[14] كناية عن مطلق الكرم. والتلفّع والالتفاع لغة هو «**الالتحاف بالثّوب**

(12) **الأشباه والنظائر**، ج2، ص116. وينسب ابن حمدون (**التذكرة الحمدونيّة**، ج5، ص349) هذه القصيدة إلى أعرابيّة مجهولة، مع إسقاط البيت الخامس منها. كما ينسبها أبو حيّان التوحيدي (**البصائر والذخائر**، ج3، ص56) إلى شاعرة لم يسمّها، وينسبها أبو العلاء المعرّي (**رسالة الصاهل والشاحج**، ص342) إلى شاعرة تدعى قُرَيْبة الهُذَلِيّة.

(13) **ديوان الفرزدق**، ج2، ص126.

(14) سبقت الإشارة إلى بلاغة هذه الاستعارة في أحد الهوامش.

وهو أن يشتمل به حتّى يجلّل جسده»[15]. وهذا المعنى اللّغوي للتلفُّع مُماثل تماماً لمعنى التقنُّع الذي أشار إليه المرزوقيّ، وهو ما يُمكن اعتباره مُقابلاً أيضاً، على المستوى الرمزيّ على الأقلّ، لما تفعله الصبايا البدويّات حين يلبسن ثياباً تنكريّة في طقس «**أمّ الغيث**» الاستسقائيّ الذي ما زال معمولاً به إلى حدّ أيّامنا عند قبيلة طَيِّئ وهي إحدى أكبر القبائل العربيّة ببادية الشام حاليّاً[16].

ويفيد البحث في الديانات الأخرى وأساطيرها، بأنّ ربّة الخصب كانت تتميّز في جميع الديانات القديمة بلبس قناع (خمار) تستوي في ذلك ربّة الخصب «**مايا**» في الديانة الهندوسيّة و«**إيزيس**» (عزّ أو العُزَّى) في الديانة المصريّة القديمة[17] و«**تلالوك**» عند هنود الأزتك أو من يشاكلها في بقيّة الديانات القديمة التي تعبّدت للعذراء الأمّ[18]، وأنّ الكاهنات كنّ يدخلن المعابد وهنّ منقّبات كما كان الشأن مثلاً عند الإغريق[19]. وهو ما قاد إلى محاولة التعرّف على ما يماثل هذا الأمر عند العرب الغابرة لنجد أنّ الأنباط (200 ق.م - 106 م) مثلاً كانوا يصوّرون المعبودة «**العُزَّى**»، حسب ما وجد لها من تماثيل في عاصمتهم «**ها سَلْع**» (البتراء *Pétra* حسب التسمية اليُونَانِيَّة)، وهي لابسة قناعاً. وبما أنّ

---

(15) **لسان العرب**، ج8، ص320 (مادّة لفع).

(16) سنتناول هذا الطّقس من زاوية مقارنة في مرحلة لاحقة من البحث.

(17) Kolpaktchy (Grégoire): *Livre des morts des anciens égyptiens*, Stock, Paris, 1978, p.55.

ويشير هذا الباحث بالخصوص إلى وجود تمثال للمعبودة (إيزيس) في معبد (سيوة) يمثّل امرأة على وجهها قناع. وقد وجدنا نفس الإشارة أيضاً عند:

Comte (Fernand): *Les héros mythiques et l'homme de toujours*, p. 173.

(18) Przyluski (Jean): *La Grande déesse*, p.53.

ويرى برزيلوسكي بناء على ما وجده في كتاب (الأفيستا) الهندوسيّ وعلى نُقُوش بعض الأختام البابليّة أنّ قناع ربّة الخصب قد يتحوّل إلى معطف ملوّن مصنوع من قماش باهظ الثمن يرمز إلى قدرة الإخصاب عند الآلهة التي ترمز بدورها إلى الطّبيعة والنبات، وهو نفس المعطف الذي ترتديه آلهة الثروة عند الأتروريّين والذي استوحى منه أباطرة روما ملابسهم الملكيّة لتكون فأل خير بالعزّ والثروة. ومن هنا، يكون المعطف البابليّ المسمّى (*Kaunakès*) للآلهة (عشتار) هو نفسه المعطف السحري الذي كانت تلبسه آلهة قرطاجة (تانيت/عشتار) والمسمّى (*Zaimph*) والذي أصبح يمثّل الرمز الأوّل لكلّ براقع العذراء الأمّ.

(19) بارندر، **المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب**، ص56.

القناع كان أيضاً من مميّزات المعبودة البابليّة عشتار التي عثر علماء الآثار على عدّة تماثيل تصوّرها حاملة لقناع[20]، فقد اعتبر الباحث محمّد عبد المعيد خان أنّ «**القِنَاع الّذي كان من مميّزات عشتار، كان للعزّى في تصوّر العرب**»[21] مستشهداً على ذلك بقول سادن «**العُزَّى**» دُبَيَّة بن حَرْمَى السُّلَمِيّ حين قدوم خالد ابن الوليد لهدمها [الطويل]:

أَيَـا عُـزُّ شُـدِّي شَـدَّةً لَا شَـوًى لَـهَـا   عَـلَـى خَـالِـدٍ أَلْـقِـي الـقِـنَـاعَ وَشَـمِّـرِي

أَيَـا عُـزُّ إنْ لَـمْ تـقْـتُـلِـي الـمَـرْءَ خَـالِـداً   فَـبُـوئِـي بـإِثْـمٍ عَـاجِـلٍ أوْ تَـنَـصَّـرِي[22]

أفلا يكون قناع العُزَّى هو ما كانت تستخدمه العذارى العربيّات في طقس المَيْسِر تشبّها بربّة الخصب؟

لقد أشار محمّد عبد المعيد خان إلى «**أنّ العادات الكثيرة المتعلّقة بعبادة نجم الصباح عند البَابِلِيِّين وغيرهم توافق العادات التي انتشرت عند العرب في عبادة العُزَّى**» مستخلصاً أنّ «**هذه المقارنة بين صفات العُزَّى وعشتار تحملنا على أنّ عبادة العُزَّى هي نفس عبادة عشتار**»[23]، وقدّم مثالين على ذلك:

1. صنم ذي الخَلَصة الذي انتشرت عبادته في اليَمَن والذي كانت تجتمع عليه نساء قبيلة دَوْس، وهو يمثّل، كما العُزَّى، كوكبَ الزُّهَرَة، أي إنّه أحد وجوهها، مقابل ما عُرف في الأدب البابليّ من بيع للبنات في عيد عشتار.
2. علاقة العُزَّى بالنِّساء والزواج عند عرب الجاهليّة من خلال ما يورده محمّد شكري الألُوسيّ من أنّ «**المرأة من العرب إذا عَسُر عليها خاطب النكاح**

---

(20) خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص132 (نقلاً عن: Cook, *Religion of Palestine*, p.126).

(21) خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص132.

(22) **سيرة ابن هشام**، ج5، ص103. والقناع هو نفسه الخمار، وقد وردت هذه الأبيات عند ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص26) بصيغة أخرى يذكر فيها الخمار:

أَعُـزَّاءُ شُـدِّي شَـدَّةً لَا تُـكَـذِّبِـي   عَلَى خَالِدٍ! أَلْقِي الخِمَارَ وَشَمِّرِي!

فَـإِنَّـكِ إِلَّا تَـقْـتُـلِـي الـيَـوْمَ خَـالِـداً   تَـبُـوئِـي بِـذُلٍّ عَـاجِـلاً وَتَـنَـصَّـرِي

(23) خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص133.

نشرت جانباً من شَعْرها وكحَّلت إحدى عينيها مُخالفة للشَّعْر المنشور، وحَجَلت على إحدى رجليها، ويكون ذلك ليلاً، وتقول: يا لكاح، أبغي النكاح قبل الصباح، فيسهل أمرها وتتزوّج عن قريب»[24]، فعبارة «**قبل الصباح**» حسب خان «**تدلّ صراحة على أنّ تلك البائسة تحذّر وتنذر الناس في تسهيل أمرها قبل طلوع نجم الصباح**»[25].

وقد يكون التقنّع بالدُّخان في المَيْسِر دليلاً على أنّه كان طقسَ عُبُور (***rite initiatique***) خاصّاً بالعذارى على غِرار ما تفعله الصبايا في بعض مناطق أفريقيا السوداء إلى حدّ الآن من دهن وجوههنّ باللّون الأبيض في طقس العُبُور، وهي عادة مُوْغِلة في القِدَم. فقد عثر علماء الآثار على عدد كبير من الرسوم الجداريّة في مناطق متفرّقة من أفريقيا تعود إلى فترة ما قبل التاريخ تمثّل «**فتيات وجوههنّ مدهونة بلون أبيض صحبة مجموعة من الصيّادين المقنّعين أيضاً وهم يتسارعون كأنّهم دُعُوا إلى موعد غريب**»[26].

وتُوافق النصوص التوراتيّة على وجود عادة كنعانيّة قديمة تتمثل في وجود

---

(24) الألُوسيّ، **بلوغ الأرب**، ج2، ص330. ويورد الألُوسيّ بعد هذا أنّ رجلاً قال لصديقه وقد رأى أمّه تفعل ذلك [الرجز]:

أَمَا تَرَى أُمَّكَ تَبْغِي بَعْلَا ... قَدْ نَشَرَتْ مِنْ شَعْرِهَا الأَقَلَّا

وَلَمْ تُوَفِّ مُقْلَتَيْهَا كُحْلَا ... تَرْفَعُ رِجْلاً وَتَحُطُّ رِجْلَا

هَذَا وَقَدْ شَابَ بَنُوهَا أَصْلَا ... وَأَصْبَحَ الأَصْغَرُ مِنْهُمْ كَهْلَا

خُذِ القَطِيعَ ثُمَّ سُمْهَا الذُّلَّا ... ضَرْباً بِهِ تَتْرُكُ هَذَا الفِعْلَا

وقال آخر [الرجز]:

تَصَنَّعِي مَا شِئْتِ أَنْ تَصَنَّعِي ... وَكَحِّلِي عَيْنَيْكِ أَوْ لَا، فَدَعِي

ثُمَّ احْجُلِي فِي البَيْتِ أَوْ فِي المَجْمَعِ ... مَالَكِ فِي بَعْلٍ أَرَى مِنْ مَطْمَعِ

وقال آخر [الرجز]:

قَدْ كَحَّلَتْ عَيْناً وَأَعْفَتْ عَيْنَا ... وَحَجَّلَتْ وَنَشَّرَتْ قَرِينَا

تَظُنُّ زَيْناً مَا نَرَاهُ شَيْنَا

(25) خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص133.

(26) ج.كي زيربو، **من الطّبيعة الخام إلى إنسانيّة متحرّرة**، ص749.

لباس خاصّ بالبغايا يتميّز بوضع قِناع (خِمار) على الوجه علامة لهنّ. ففي سِفْر التكوين أنّ يهوذا بعد وفاة ابنه ظنّ كنّته الكنعانيّة (ثامار) بغيّاً لمجرّد تغطية وجهها ببُرْقُع على عادة البغايا المقدّسات عند الكنعانيّين (القديشيم، جمع قديشا)[27]، وكان ذلك حيلة ناجحة للإيقاع به وحملها منه[28].

ويبدو أنّ تقنّع البغايا في التوراة مأخوذ عن التراث البابليّ، إذ تروي النقوش أنّه كان لمعابد عشتار البابليّة بغايا مقدّسات تُسمَّى واحدتهن «عشتاريتو» *Ishtarîtu* كنّ يمارسن الجنس وهنّ مقنّعات مع من أراد من الرجال في بيوت محاذية للمعابد[29] ويشترين بأجورهنّ ذبائح لمعبودتهنّ **«مشاركة لها في أفعال التكاثر للنّبات والحيوان والإنسان»**[30] إذ كانت عشتار نفسها **«مُومِساً وحامية المُومِسات»**[31]، وهو تقريباً ما نجده في المرويّات العربيّة بشأن الزُّهَرَة/ العُزَّى حين تشير إلى أنّه **«من خُرافات العرب: أنّ سُهَيْلاً طلع بأرضِ العراق وقابل الزُّهَرَة، فضحكت إليه وقالت: ألسْتَ الذي يقال فيك إنّك كنت عشّاراً فمسخك**

---

(27) الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص231.

(28) جاء في التوراة: ﴿أُخْبِرَتْ ثَامَارُ وَقِيلَ لَهَا: هُوَ ذَا حَمُوكِ صَاعِدٌ إِلَى تَمْنَةَ [اسم موقع] لِيَجُزَّ غَنَمَهُ. فَخَلَعَتْ عَنهَا ثِيَابَ تَرَمُّلِهَا، وَتغطَّتْ بِبُرْقُعٍ وَتَلَفَّفَتْ، وَجَلَسَتْ فِي مَدْخَلِ عِينَايِمَ الَّتِي عَلَى طَرِيقِ تَمْنَةَ، لأَنَّهَا رَأَتْ أَنَّ شَيلَةَ [شقيقَ زوجها المتوفى وابن يهوذا] قَدْ كَبُرَ وَهِيَ لَمْ تُعْطَ لهُ زَوْجَةً [وكانت هذه عادة العبرانيين]. فَنَظَرَهَا يَهُوذَا وَحَسِبَهَا زَانِيَةً لأَنَّهَا كَانَتْ قَدْ غَطَّتْ وَجْهَهَا. فَمَالَ إِلَيْهَا عَلَى الطَّرِيقِ وَقَالَ: هَاتِي أَدْخُلُ عَلَيكِ، لأَنَّه لَمْ يَعْلَمْ أَنَّهَا كَنَّتَهُ. فَقَالَتْ: مَاذَا تُعْطِينِي لِكَيْ تَدْخُلَ عَلَيَّ؟ فَقَالَ: إِنِّي أُرْسِلُ جَدْيَ مِعْزَى مِنَ الغَنَمِ. فَقَالَتْ: هَلْ تُعْطِينِي رَهْنًا حَتَّى تُرْسِلَهُ؟ فَقَالَ: مَا الرَّهْنُ الَّذِي أُعْطِيكِ؟ فَقَالَتْ: خَاتَمَكَ وَعِصَابَتَكَ وَعَصَاكَ الَّتِي فِي يَدِكَ. فَأَعْطَاهَا وَدَخَلَ عَلَيْهَا، فَحَبِلَتْ مِنْهُ. ثُمَّ قَامَتْ وَمَضَتْ وَخَلَعَتْ عَنْهَا بُرْقُعَهَا، وَلَبِسَتْ ثِيَابَ تَرَمُّلِهَا. فَأَرْسَلَ يَهُوذَا جَدْيَ المِعْزَى بِيَدِ صَاحِبِهِ العَدْلاَمِيِّ لِيَأْخُذَ الرَّهْنَ مِنْ يَدِ المَرْأَةِ، فَلَمْ يَجِدْهَا﴾ (تكوين 20: 13-38).

(29) Roux (Georges) : "Sémiramis, mystérieuse d'Orient", in: *Initiation à l'Orient ancien, De Sumer à la Bible*, Seuil, Paris, 1992, p.199.

(30) الجزائريّ، **المندائيّون الصابئة**، ص 230. وينقل حسن نعمة (**من ذاكرة التاريخ**، ص65) ما كتبه المؤرّخ اليوناني هيرودوت من أنّه **«كان على المرأة البابليّة أن تجلس مرّة في حياتها في هيكل الزُّهَرَة وأن تضاجع رجلاً غريباً»**، ويؤكّد نعمة أنّ **«عاهرات الهياكل كنّ كثيرات في غربي آسيا وفي هياكل بني إسرائيل وفي فينيقيا وفي سوريا وفي غيرها»**.

(31) بشّور (وديع)، **الميثولوجيا السوريّة**، ص61.

اللّه شهاباً عقوبة لك؟ فأجابها وقال: ليس كلّ ما يقوله الناس حقّاً، فقد قالوا فيك: إنّك كُنتِ امرأة فاجرة فمسخك اللّه كوكباً مُضيئاً يحكم في خلقه»[32].

كما وُجدت في معبد بعل في تدمر منحوتات تصوّر الأنباط **«يطوفون بأنصاب الآلهة محمولة على جمل داخل هودج، ويتبع الجمل النساء المحجّبات وأمامه الكهنة لتقديم الذبائح ومجموعة أخرى من السيّدات المحجّبات»**[33].

ويبدو أنّ تقنّع البغايا قد انتقل إلى العرب مع انتقال الديانة البابليّة إليهم، إذ جاء في وصيّة مالك بن المُنْذِر البُجْليّ لبنيه يوصيهم، والوصايا تقليد عريق عند عرب الجاهليّة يراد منه توارث الأعراف: **«يا بَنِيَّ، قد أتت عليّ ستّون ومائة سنة ما صافحت يميني يمين غادر، ولا قنعت نفسي بخلّة فاجر، ولا صَبَوْتُ بابنة عمٍّ لي ولا كَنَّة، ولا طَرَحَتْ عندي مومِسة قناعها، ولا بُحْتُ لصديق لي بسرِّي. . .»**[34].

كما يستفاد من الشعر أنّ البَغَايَا كنّ يباشرن مهامهنّ واضعات القناع، فقد جاء في هجاء يزيد بن مفرغ الحِمْيَريّ لعبّاد بن زياد ابن أبيه وقد استلحق أبو سفيان بن أميّة أباه زياداً بعد فجوره بأمّه سُمَيّة وكانت بغيّاً في معبد اللّات بالطَّائِف [الوافر]:

إِذَا أَوْدَى مُعَاوِيَةُ بْنُ حَرْبٍ فَبَشِّرْ شَعْبَ قَعْبِكَ بِانْصِدَاعِ

---

(32) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، / د ع.

(33) زيادين (فوزي)، **الحضارة اليونانية الرومانية في البلاد العربية**، في: **الوحدة الحضارية للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثرية**، المنظمّة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001، ص678 (صص668-681). ويشير هشام جعيْط (**تاريخية الدعوة المحمّدية في مَكّة**، ص98) إلى نفس المنحوتة وفيها **«نساء محجوبات بخمرهنّ»**. ومع أنّ عبارته تعني تخفيّاً كاملاً للنّساء في خُمُرهنّ وهو ما يفهم من التحجُّب، إلّا أنّه يرى أنّ الأمر يتعلّق فقط بإخفاء الشعر لا تغطية الوجه إذ إنّ **«تحجّب النساء إخفاء للقوّة السحريّة الجاذبة لشعرهنّ»**.

(34) السِّجِسْتانيّ، **المعمّرون والوصايا**، ص123.

فَـأَشْـهَـدُ أَنَّ أُمَّـكَ لَـمْ تُـبَـاشِـرْ أَبَـا سُـفْـيَـانَ وَاضِـعَـةَ الـقِـنَـاعِ
وَلَـكِـنْ كَـانَ أَمْـرٌ فِـيـهِ لَـبْـسٌ عَـلَـى وَجَـلٍ شَـدِيـدٍ وَارْتِـيَـاعِ[35]

ولعلّ من القرائن الدالّة على هذا الأمر ما وصف به الشاعر الجاهليّ القديم ثَعْلبة بن صعير المازني التميميّ امرأة أَحْمَسِيَّة (أي من الحُمْس وهم المتحمّسون أي المتشدّدون في الدين من قبائل قُرَيْش وخزاعة وكِنَانَة، لا من قبيلة أحمس العربيّة) بأنّها كانت متقنّعة وحاسرة الرأس، وذلك في قوله مشبّهاً ناقته بنعامة بسطت جناحيها على بيضها مع الظلام [الكامل]:

فَـبَـنَـتْ عَـلَـيْـهِ مَـعَ الـظـلَامِ خِـبَـاءَهَـا كَـالأَحْـمَـسِـيَّـةِ فِـي الـنـصِـيفِ الحَـاسِـرِ[36]

إلّا أنّ للتقنّع في اللّغة العربيّة معنى آخر ربّما غاب عن المرزوقيّ، فقد جاء في اللّسان: «**القُنُوعُ: السؤال والتذلُّلُ للمسأَلة. وقَنَعَ يَقْنَعُ قُنُوعاً: ذلّ للسّؤال، وقيل: سأَل. وفي التنزيل: ﴿وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾ [الحجّ: 36]، فالقانع الذي يسأل، والمُعْتَرُّ الذي يَتَعَرَّضُ ولا يسأَل**»[37]. ولعلّ ما يشير إلى قِدَم هذا المعنى في اللّغات العروبيّة وارتباطه بالشعائر الدينيّة أنّنا نجد نفس اللّفظ في اللّغة السبَئيَّة

---

(35) **الأغاني**، ج17، ص57.

(36) **المفضليات**، ص95. النصيف: القناع، الحاسر: الكاشفة رأسها.

(37) **لسان العرب**، ج4، ص557 (مادّة عتر). ويستشهد ابن منظور ببيت لعديّ بن زيد العَبَاديّ التميميّ (ت 36 ق هـ) يصف فيه القانع بأنّه السائل [الطويل]:

وَمَـا خُـنْـتُ ذَا عَـهْـدٍ وَأُبْـتُ بِـعَـهْـدِهِ، وَلَـمْ أَحْـرِمِ الـمُـضْـطَـرَّ إِذْ جَـاءَ قَـانِـعَـا

وجاء في تفسير الآية ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحجّ: 36] عند ابن كثير: «**وقال ابن عبّاس وعِكْرِمة وزيد بن أسلم والكلبيّ والحسن البصريّ ومقاتل بن حيّان ومالك بن أنس: القانع هو الذي يقنع إليك ويسألك والمعترّ الذي يعتريك يتضرّع ولا يسألك، وهذا لفظ الحسن. وقال سعيد بن جُبَيْر: القانع هو السائل، قال: أما سمعت قول الشمّاخ** (يقصد الشاعر المخضرم الشمّاخ ابن ضِرار الذُبيانيّ المتوفّى سنة 22 هـ، انظر البيت في ديوانه، ص 221) [الوافر]:

لَـمَـالُ الـمَـرْءِ يُـصْـلِـحُـهُ فَـيُـغْـنِـي مَـفَـاقِـرَهُ أَعَـفُّ مِـنَ الـقُـنُـوعِ

قال: يغني من السؤال، وبه قال ابن زيد... واختار ابن جرير أنّ القانع هو السائل لأنّه من أقنع بيده إذا رفعها للسّؤال، والمعترّ من الاعتراء وهو الذي يتعرّض لأكل اللّحم» (انظر: تفسير ابن كثير، ج3، ص224).

في صيغة الفعل 𐩬𐩵𐩲 (ق ن ع) بمعنى نال قبولاً أو حاز رِضاً[38]، ولعمري أنّ القبول الأسمى لا يكون إلّا من لَدُن الآلهة، وهو المعنى المطلوب في طقس دينيّ مثل المَيْسِر[39].

فإذا ما أخذنا التقنّع بمعنى التذلّل للمسألة، جاز لنا أن نستنتج أنّ العذارى إنّما يقمن بإيقاد النار وإثارة الدخان سؤالاً، وهو ما نرى أنّ الأبيات التالية

---

(38) ورد لفظ 𐩩𐩤𐩬𐩲 (ت ق ن ع) من الفعل 𐩤𐩬𐩲 (ق ن ع) بمعنى نال قبولاً أو حاز رضاً في السطر الثامن من النقش السبئيّ المعروف باسم كوربوس رقم 315 الذي حُفر على نصب موجود بمنطقة ريام اليمنيّة يعود إلى القرن الثاني للميلاد (انظر: بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنيّة القديمة**، النقش 6، ص138).

(39) وقد كان الأخذ بهذا المعنى للتقنّع من حيث هو توسّل وإلحاح في السؤال طلباً لقبول أو نيل عطف، مفتاحاً لفهم بعض الإشارات الأخرى المتفرّقة في ثنايا الشعر الجاهليّ والخاصّة بدور النساء في طقس المَيْسِر. فبهذا المعنى، يُمكن مثلاً فهم تخوّف الخنساء من «**التقنّع**» وقت العسرة والجدب في قولها (**ديوان الخنساء**، ص72) [الطويل]:

وَكُنْتُ إِذَا مَا خِفْتُ إِرْدَافَ عُسْرَةٍ ... أَظَلُّ لَهَا مِنْ خِيفَةٍ أَتَقَنَّعُ

دَعَوْتُ لَهَا صَخْرَ النَّدَى فَوَجَدْتُهُ ... لَهُ مُوسَرٌ يُنْفَى بِهِ العُسْرُ أَجْمَعُ

فالظاهر أنّ الخنساء أرادت التعبير عن تخوّفها من أن تجد نفسها في موضع السؤال إذا تعسّرت الأحوال، إلّا أنّ حديثها عن «**التقنّع**» عند العسرة والجدب الموجب دعوة أخيها للإيسار يدعو إلى رؤية تقنّع النساء بمعنى التوسّل للآلهة في طقس المَيْسِر. أمّا إذا عُدْنا إلى بيتَيْ عَمْرو بن قُمَيْئَة، وجدنا المرزوقيّ يفسّرهما بأنّ العذارى «**لم تصبر** [كذا] **على إدراك القدور بعد تهيئتها ونصبها، فشوت في الملّة قدر ما تعلّل به نفسها من اللّحم لتمكّن الحاجة والضرّ منها**»، أي أنّه يرى أنّ الفعل «**ملّ**» يعني الامتلال أي الشواء في المَلّة، والمَلّة هي «**الرماد الحارّ**». إلّا أنّ هذا المعنى يبدو متعسّفاً بعض الشيء لأنّ الرماد إنّما يكون بعد خمود النار، فالنار إنّما توقد للطّبخ ولا معنى لخمودها قبل ذلك حتّى تتمكّن العذارى من الامتلال، كما أنّ الشواء في الملّة أو غيرها لا يكون إلّا بعد الدخول في المَيْسِر، ولا دخول في المَيْسِر إلّا بعد نحر الجَزور، وشاهدنا في هذا ضرب العرب المثل لمن تعجّل في أمر لم يَحِنْ بعدُ بقولهم: «**مُجِيلُ القِدَاحِ وَالجَزُورُ تَرْتَعُ**» (انظر: الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج2، ص316).

ومن هنا، فلا وجه إلى ما ذهب إليه المرزوقيّ لأنّ الشاعر يقول بكلّ وضوح إنّ الدخول في المَيْسِر كان بعد امتلال العذارى، وهو ما يقود بالضّرورة إلى القول بأنّ المقصود بالفعل «**ملّ**» هو الملل أي الضجر من طول انتظارهنّ استجابة الرجال لتوسّلهنّ والمبادرة إلى إغاثتهنّ عبر المَيْسِر ونحر الجَزور، لا الامتلال بمعنى الشواء في الملّة.

للشّاعر الجاهليّ عَوْف بن الأَحْوَص العامريّ في سياق فخره بالإيسار شتاء حين القحط تشير إليه بلا مواربة [الطويل]:

فَلَا تَسْأَلِينِي واسْأَلِي عَنْ خَلِيقَتِي إِذَا رَدَّ عَافِي القِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا

وَكَانُوا قُعُوداً حَوْلَهَا يَرْقُبُونَهَا وَكَانَتْ فَتَاةُ الحَيِّ مِمَّنْ يُنِيرُهَا[40]

ألسنا هنا بحقّ أمام ما نبحث عنه تحديداً، أي المَيْسِر من حيث هو طقس تعبّدي تستخدم فيه العذارى دخان النار لطلب الغيث من الآلهة؟

إنّنا نكاد نلمس، في حضرة الفتيات الكواعب الموقدات للنّار والمتقنّعات بالدخان، الأصل الجنسيّ للنّار كما يرد في كثير من المعتقدات القديمة[41]. فعلاوة عمّا هو معروف من علاقة بين النار والحبّ الماجن والدعارة، فإنّ الدراسات الأسطوريّة تشير إلى «**ارتباط النار بالأعضاء الجنسيّة، وبفرج المرأة على وجه الخصوص**»[42]، وهذا ما يفسّر لما «**كانت معرفة النار حِكْراً على النساء دون الرجال**» في كثير من المُجتمعات[43]. فإذا أضفنا إلى هذا أنّ التقنّع بالدُّخان كان يعني قيام العذارى بصبغ وجوههنّ باللّون الأسود دون غيره من

(40) **أشعار العامريّين الجاهليّين**، ص49؛ وانظر أيضاً: **منتهى الطّلب**، م3، ص388. وينسب هذان البيتان أيضاً للشّاعر الجاهليّ مُضرّس بن ربعيّ الأسديّ (راجع: **ديوان بني أسد**، م2، ص286).

(41) يوسف (أحمد)، «البعد الجنسيّ لرمزي النار والماء»، **كتابات معاصرة**، العدد 8، بيروت 1990، ص85 (صص85-89).

(42) Frazer: *Mythes sur l'origine du feu*, p. 31.

وإذا كانت النار ترمز إلى عضو المرأة، فإنّ قِدْح المَيْسِر يرمز إلى عضو الرجل كما سبق أن بيّنّا. وقد تكون العلاقة الجنسيّة هي المقصودة في الشعر الجاهليّ حين يشير إلى إنضاج القِداح على النار كما في قول طَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص41) [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ عَلَى النارِ، وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ

ولعلّ هذا ما يفسّر أيضاً قفز الشبّان المقبلين على الزواج فوق النيران المشتعلة خلال الاحتفالات في كثير من بقاع الأرض، ومنها ما يمارس في تونس خلال عِيد «**عاشوراء**» مثلاً.

Cf. Roux (Jean Paul): "Le culte du feu chez les Turcs et les Mongols", in: *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, 1991, t. I, p. 804 (pp. 804-806).

(43) Collina-Girard: *Le feu avant les allumettes*, p. 68.

الألوان، وعرفنا أنّ هذا اللّون كان عند جميع شعوب المنطقة العربيّة القديمة من العراق إلى شمال أفريقيا مروراً بِمِصْر - وعلى عكس ما هو معروف عند شعوب أوروبّا- رمزاً للخصب بوصفه لون التربة الغنيّة ولون الغيوم المحمّلة بالأمطار، وأنّ شعوب المنطقة العربيّة كانت غالباً ما تصوّر ربّة الخصب على صورة عذراء سوداء[44]، استقام لنا عندها فهم رمزيّة تقنّع العذارى العربيّات بالدخان وتسويد وجوههنّ به إذ هو لا يخرج في رأينا عن التشبّه بإلٰهة الخصب العربيّة العُزَّى[45] وقد صوّرتها لنا الرواية الإسلاميّة في صورة «**حبشيّة نافشة شعرها**»[46].

فإذا ما كان لإشعال النار وصبغ الوجوه بسواد الدخان مثل هذا الوجه الأنثويّ، وكان ذلك إشارة من العذارى إلى الرجال أن العبوا المَيْسِر وأجيلوا القِداح، فإنّ الوجه الذكوريّ للقِداح يدفع دفعاً نحو الاعتقاد بتلبّس أفعال العذارى على المستوى الرمزيّ بمطلب ذي طابع جنسيّ. أفلا نكون هنا إزاء طقس سحريّ تشاكليّ يمارس فيه الجنس على المستوى الرمزيّ حتّى تحذو الآلهة حذو البشر وتخصب الأرض بمائها؟

للإجابة عن هذا السؤال، يتعيّن الرجوع مرّة أخرى إلى منظومة التماثل المادّي اللّغويّ الرمزيّ لنكتشف أنّ العرب كانت تماثل في تعبيراتها اللّغويّة بين

---

(44) *Dictionnaire des symboles*, article (*Noir*), p. 671.

(45) أشار **معجم الرموز** إلى تصوير «**ربّات الخصب إيزيس وعشتار وأثينا وديميتر وسيبيل وأفروديت. . . بصورة عذارى سوداوات**» مرجعاً سبب ذلك إلى طبيعتهنّ الأرضيّة. وبما أنّنا نرى أنّ هذه التسميات تعود إلى نفس المعبودة العربيّة «**العُزَّى**» وكانت عبادتها منتشرة في كافّة أرجاء المنطقة العربيّة القديمة تحت مسمّيات مختلفة، فإنّنا نكون أمام فهم جديد لمرويّة ابن الكَلْبِيّ حول تجلّي «**العُزَّى**» في صورة امرأة حبشيّة سوداء وبالتالي فهم جديد لمسألة تقنّع العذارى العربيّات في طقس المَيْسِر بالدخان وصبغ وجوههنّ بسواده.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Noir*), p. 671.

(46) ينقل ابن الكَلْبِيّ، (**الأصنام**، صص25-26) عن ابن عبّاس أنّ النبيّ بعد فتح مَكّة أرسل خالد بن الوليد إلى بطن نَخْلَة لهدم العُزَّى «**فأتاها، فإذا هو بحبشيّة نافشةٍ شعرها، واضعةٍ يديها على عاتقها، تصرف بأنيابها. . . ثم ضربها ففلق رأسها، فإذا هي حُمَمَة. . . . ثمّ أتى النبيّ ﷺ، فأخبره. فقال: تلك العُزَّى، ولا عزّى بعدها للعرب ! أما إنّها لن تُعَبد بعد اليوم!**».

الناقة والمرأة[47]، وهو ما يثير السؤال حول وجود مثل هذه الدلالة الرمزيّة في طقس المَيْسِر بوصفه متضمّناً «**خرق مبدأ حرمان المرأة (الأنثى) من تناول لحم شبيه، مماثل في غرائزيّته، على غِرار لحوم النوق المسيّبة**»[48]؛ إذ يستدعي حضور النُّوق السماويّة والنُّوق الأرضيّة فيه حضوراً مماثلاً، وإن كان على مستوى الرمز، للنُّوق البشريّة (النساء)[49]، وبالتالي السؤال عن استدعاء الحضور

---

(47) جاء في اللّسان (ج7، ص81، مادّة قلص): «**والعرب تكنّي عن الفتيات بالقُلُص. وكتب رجل من المسلمين إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه من مغزى له في شأن رجل كان يخالف الغزاة إلى المغيّبات بهذه الأبيات** [الوافر]:

أَلاَ أَبْــلِــغْ أَبَــا حَــفْــصٍ رَسُــولاً ... فِــدًى لَــكَ مِــنْ أَخِــي ثِــقَــةٍ إِزَارِي

قَــلَائِــصُــنَــا هَــدَاكَ الــلــهُ إِنَّــا ... شُــغِــلْــنَــا عَــنْــكُــمُ زَمَــنَ الــحِــصَــارِ

فَــمَــا قُــلُــصٌ وُجِــدْنَ مُــعَــقَّــلَاتٍ، ... قَــفَــا سَــلْــعٍ، بِــمُــخْــتَــلَــفِ الــتِّــجَــارِ

يُــعَــقِّــلُــهُــنَّ جَــعْــدٌ شَــيْــظَــمِــيٌّ، ... وَبِــئْــسَ مُــعَــقِّــلُ الــذَّوْدِ الــظُّــؤَارِ

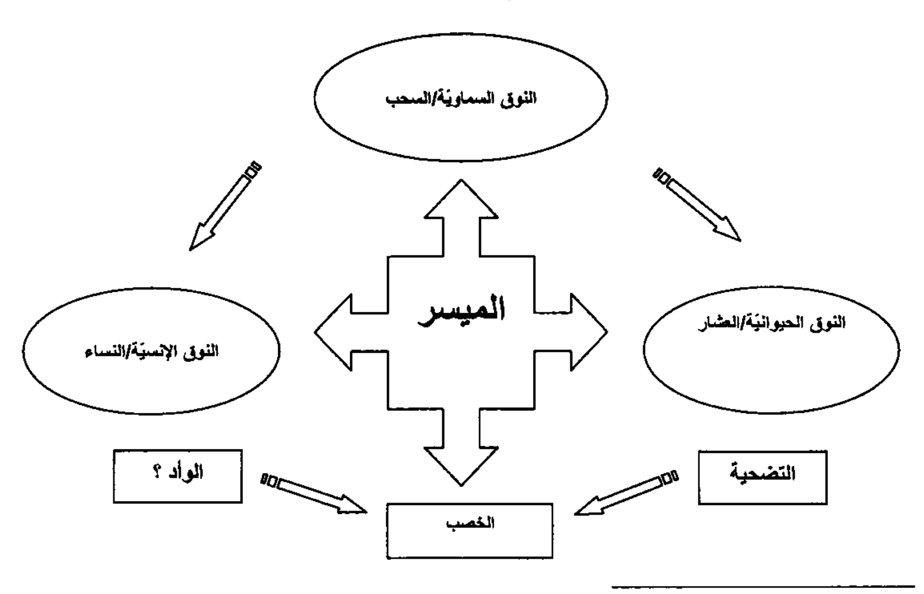
أراد بالقلائص ههنا النساء... وهي في الأَصل جمع قَلُوص، وهي الناقة الشابّة».

(48) الربيعي (فاضل)، **شقيقات قُرَيْش**، ص261. ولعلّ أهمّ ما يشير إليه الربيعي هنا هو مُرادفته بين خرق النساء لمبدإ محرّم (أكل لحم الناقة) والعُرْي بما يمثّله من شهوانيّة وجنس. وقد استخلص الربيعي هذا من قراءته شرح ابن الأنباريّ لمعلّقة امْرِئِ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ بوصفه قراءة ميثولوجيّة للقصيدة التي يقول فيها الشاعر إنّه ذبح للعذارى ناقته مقابل تعرّي حبيبته، وهو ما يعني خرق النساء لمبدأ حرام هو أكل لحم الناقة، وهو ما يبرّره بقوله: «**ولكن لمّا كان الجوع شديداً، فإنّ هذا الأمر لا بدّ أن يشير إلى الإطار التاريخيّ، الفعليّ، الذي ارتبطت به الأسطورة، نعني وجود مجاعة عظيمة كانت تعمل على تهشيم أنظمة الحرام وتفكيكها وتحطيم تقييداتها الصارمة. إنّ الإقبال الشهواني (العُرْي) على تناول لحم الناقة... هو إقبال منفلت على لحم محرّم، يترادف مع العري**».

(49) نعثر على هذا التماثل الرمزيّ بين النوق والنساء أيضاً في مجال الأحلام، فهذا محمّد بن سيرين (ت 110 هـ) أشهر معبّري الرؤيا في الإسلام يقول في كتابه **تفسير الأحلام الكبير**، ص253: «**الناقة امرأة... والناقة الحلوب لمن ركبها امرأة صالحة**». كما يقول عبد السلام النابلسيّ في كتابه **تعطير الأنام في تفسير الأحلام**، ص39: «**الناقة في المنام امرأة. فإن كانت من البُخْتِ فهي أعجميّة وإن كانت غيرها فهي امرأة عربيّة. ومن حلب الناقة تزوّج امرأة صالحة... وركوب الناقة نكاح امرأة... ومن ماتت ناقته ماتت امرأته**». ويذهب بعض المعاصرين إلى أنّ الشعر الجاهليّ حين يصف الناقة إنّما هو يصف صورة المرأة المعبودة/ الأمّ رمز الخصب (انظر مثلاً: مصطفى ناصف، **قراءة ثانية لشعرنا القديم**، دار الأندلس، بيروت 1981، الفصل الرابع: الناقة الأمّ، صص93-122).

النسويّ، وما يصحبه من إشعال للنّار وتسويد للوجوه بسواد الدخان، مَعَانيَ جنسيّة كتلك الّتي لاحظناها في تماثل السحابة والربَابَة والرَّحِم، وهو ما يجد تعبيره الرمزيّ زمنياً في قيام الطّقس عند نَوْء الثُرَيَّا أي عند اقتران القَمَر بالثُرَيَّا[50] الذي لا نرى إلّا أنّه ذو معنى جنسيّ مباشر.

ويؤدّي طرح هذه التساؤلات إلى القول بأنّ الغرض الخفيّ غير المباشر من طقس المَيْسِر هو دعوة النُّوق السماويّة إلى إسالة دمائها/مائها من خلال محاكاةٍ بشريّة أرضيّة لما يطلب منها فعله، وهو إسالة دماء النُّوق الأرضيّة التي حاكت نظيرتها السماويّة ومنعت دَرَّهَا هي أيضاً. إلّا أنّ قانون التماثل يستدعي أيضاً أن يكون الفعل الممارَس على النوق الأرضيّة حثّا للنّوق السماويّة على الاستجابة، له ما يماثله من فعل على النوق البشريّة. وما دام الفعل على النوق الأرضيّة هو التضْحِيَة بها، فإنّ الفعل المماثل على النساء لا يستبعد أن يكون أيضاً من نفس الجنس أي التضْحِيَة بهنّ. كما يستدعي قانون التماثل أيضاً في المقام الثاني أن يكون الفعل الجنسيّ على النساء حاضراً ليتماثل مع خضخضة القِداح للرِّبابة المستحثّ بها السحب على الإمطار.



(50) سبقت الإشارة إلى أنّ «الثروة» هي ليلة اقتران القَمَر بالثُرَيَّا. ونشير هنا إلى أنّ ابنة الإله («العُزَّى» الّتي تمثّلها الثُرَيَّا) كانت في أحيان كثيرة تلعب دور زوجة الإله (القَمَر هنا) في جميع الميثولوجيّات القديمة.

فإذا أخذنا بهذا الطّرح، جاز لنا أن نعتبر أنّ التضْحِيَة بالنوق الأرضيّة إنّما هي تضحية رمزيّة بديلاً من التضْحِيَة بالنوق البشريّة (النساء)[51]. أفلا نكون بهذا أمام طقس بديل لطقس الوَأْد المذكور في القُرآن؟ أوَلَيْس لنا أن نفترض أيضاً أنّه لا بدّ من وجود ممارسة جنسيّة على النساء، وإن على مستوى الرمز، تماثل خضخضة القِداح في الربَابَة وفعل البرق في السحب؟

إنّنا نرى أنّ الإجابة عن هذين السؤالين، وبالتالي التقدّم شوطاً آخر بنتائج البحث مرهون أوّلاً بإثبات علاقة الدخان بطقس المَيْسِر، إذ لا يمكن فهم مسألة التقنّع بالدخان على أنّها طريقة لطلب الغيث إلّا بإثبات مثل هذه العلاقة؛ ثمّ النظر بعد ذلك في فرضيّة أن يكون طقس المَيْسِر طقساً جنسيّاً موجّها رمزيّاً نحو المرأة بوصفها موضوع الخصب وبُؤرته، ومن ثمّ يمكننا مناقشة الفرضيّة المتعلّقة بوجود علاقة مّا بين طقسَي المَيْسِر والوَأْد. فلنتقدّم أكثر ونَرَ.

2 ـ المَيْسِر واستمطار العذارى بالدخـان

يشير الإخباريّون إلى أنّ من بين طقوس نيران العرب ما يسمّى نار الاستمطار و**«كانوا في الجاهليّة الأولى إذا احتبس المطر عنهم، جمعوا البقر وعقدوا في أذنابها وعراقيبها السَّلَع والعَشَر ثمّ يصعّدون بها في الجبل الوعر ويشعلون فيها النار ويزعمون أنّ ذلك من أسباب المطر»**[52]. ويسمّى هذا الطّقس

(51) كان تعويض الذبائح البشريّة بأخرى حيوانيّة أمراً معروفاً عند عرب الجاهليّة. وفي هذاالخصوص، ينقل الأب لويس شيخو عن مصادر بيزنطيّة أساساً أنّ عرب الجاهليّة كانوا يتخيّرون أجمل أسيراتهم ويقدّمونها ضحيّة لآلهتهم، وكانوا يعدّون لذلك مذبحاً من الحجارة والصخور يكوّمونها وينتظرون الفجر، حتّى إذا لاح كوكب الصبح، ضربوا الضحيّة بالسُّيوف وأخذوا بشرب دمها. كما كان **«من عاداتهم إذا لم تتيسّر لهم الأضاحي البشريّة من الأسرى أن يستبدلوها بناقة خالصة البياض، فينيخونها ويدورون حولها ثلاثاً، ثمّ يتقدّم كاهنهم بكلّ جلال ويضرب بسيفه أوداج الناقة فيما القوم يغنّون منتشين، وبعد ذلك يهرع الجميع إلى تخطّف الناقة يأكلونها نيّئة وذلك قبل طلوع الشمس»** (انظر: شيخو، **النصرانيّة وآدابها**، ج1، ص16).

(52) الزمخشريّ، **ربيع الأبرار**، ج1، ص76. ويورد القلقشنديّ (**نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، ص 462) أنّها ثلاثة عشر ناراً: نيران المُزدلفة والاستمطار والحِلْف =

أيضاً التسليع حيث «كان العرب في جاهليّتها تأخذ حطب السَّلْع والعَشَر في المجاعات وقحوط القطر فَتُوقِرُ ظهور البقر منها، وقيل يعلّقون ذلك في أذنابها ثمّ تُلعج النار فيه يستمطِرون بلهب النار المشبَّه بسنى البرق، وقيل يضرمون فيها النار وهم يصعّدونها في الجبل فيُمطَرون»[53] «وكانوا إذا فعلوا ذلك توجّهوا بها نحو المغرب من بين الجهات قصداً إلى العين، يعني عين السماء»[54].

= والطّرد والأُهْبَة للحرب والحَرَّتَيْن والسَّعَالَى والصَّيْد والأَسَد والسَّلِيم والقِرَى والفِدَاء والوَسْم. بينما يورد الثعالبيّ (ثمار القلوب، صص571-588) أنّها عشرة: القِرَى والحَرْب والحِلْف والمُسَافِر والإِنْذَار والاسْتِكْثار والاسْتِمْطَار والتَّهْوِيل والصَّيد والحَرَّتَيْن. وليس هنا مجال التوسّع في مسألة اعتقادات العرب الغابرة الخاصّة بالنِّيران، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من الإشارة إلى أهميّة إفرادها بدراسة إناسيّة قد توضّح علاقتها بالدِّيانة المجوسيّة الّتي كانت منتشرة بين العرب قبيل البعثة المحمّدية على ما تقول المصادر، ومن هنا توضيح علاقة الإسلام بمسألة النار ومدى تواصله أو انقطاعه مع العقائد العربيّة الجاهليّة (جهنّم، السعير، الحميم، المارج، سَقَر، خلق الجنّ، السَّمُوم، الزَّقُّوم، الشيطان...).

(53) **لسان العرب**، ج8، ص161 (مادّة سلع)؛ الراغب الأصفهانيّ، **محاضرات الأدباء**، ج1، ص325؛ **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص335.

(54) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص354. ويذكر الشاعر الجاهليّ أُميّة بن أبي الصَّلْت نار الاستمطار فيقول (**ديوان أميّة بن أبي الصلت**، ص73) [الخفيف]:

سَنَةٌ أَزْمَةٌ تُخَيِّلُ بِالنَّاسِ ... تَرَى لِلْعِضَاهِ فِيهَا صَرِيرَا
لَا عَلَى كَوْكَبٍ يَنُوءُ، وَلَا رِيـ ... ـحِ جَنُوبٍ، وَلَا تَرَى طُخْرُورَا
إِذْ يَسُفُّونَ بِالدَّقِيقِ وَكَانُوا ... قَبْلُ لَا يَأْكُلُونَ شَيْئاً فَطِيرَا
وَيَسُوقُونَ بَاقِرَ السَّهْلِ لِلطَّوْ ... دِ مَهَازِيلَ، خَشْيَةً أَنْ تَبُورَا
عَاقِدِينَ النِّيرَانَ فِي ثُكَنِ الأَذْ ... نَابِ عَمْداً كَيْمَا تَهِيجَ البُحُورَا
فَاشْتَوَتْ كُلُّهَا فَهَاجَ عَلَيْهِمْ ... ثُمَّ هَاجَتْ إِلَى صَبِيرٍ صَبِيرَا
فَرَآهَا الإِلَٰهُ تُرْشَمُ بِالقَطْـ ... ـرِ وَأَمْسَى جَنَابُهُمْ مَمْطُورَا
فَسَقَاهَا نَشَاصَهُ وَاكِفُ الغَيْـ ... ـثِ مِنْهُ إِذْ رَادَعُوهُ الكَبِيرَا
سَلَعٌ وَمَا مِثْلُهُ عُشَرٌ مَا ... عَائِلٌ مَا، وَعَالَتِ البَيْقُورَا

ويورد الجاحظ للورل الطّائيّ نقداً لاذعاً من وجهة نظر دينيّة مُخالفة لهذا الطّقس (**الحيوان**، ج4، صص160-161) [البسيط]: =

والسَّلَعُ والعَشَرُ[55] ضَرْبَان من الشَّجر الصمغيّ (العِضَاهُ) ذي الوريقات الصغيرة الّتي من شأن إحراقها توليد دخان كثيف جدّاً يحوي حبيبات صغيرة من الهباب (لهذه الحبيبات أهميّة كبرى في الاستمطار على ما سنرى لاحقاً). فالعَشَر **«حُرَّاقُ الأَعْرَابِ... لَهُ جِلْدَةٌ رَقِيقَةٌ إذا انْشَقَّتْ عَنْهُ ظَهَرَ منه مِثْلُ القُطْنِ... لَمْ يَقْتَدِحِ الناسُ في أَجْوَدَ مِنْهُ»**[56]، وهو أيضاً من مساكن الجانّ إذ جاء في الأمثال العربيّة للمكروه من الأشياء **«كأنّه شيطان الحماطة، وكأنّه غول القَفْرَة، وكأنّه جانّ العُشرة»**[57] (والعُشرة هي مفرد العَشَر)، ممّا يعني أنّ استخدامه، علاوة على توليده لدخان كثيف بسبب مادّته القطنيّة، قد يكون أيضاً بهدف حرق مساكن الشياطين/الحيّات (لأنّ الجانّ من أسماء الثعابين) التي ربّما كانت في اعتقاد الجاهليّين أحد أسباب منع القطر[58].

= لَا دَرَّ دَرُّ رِجَـالٍ خَـابَ سَـعْـيُـهُـمُ — يَسْتَمْطِرُونَ لَدَى الأَزْمَاتِ بِالعَشَرِ

أَجَاعِلٌ أَنْتَ بَيْقُوراً مُسَلَّعَةً — ذَرِيعَةً لَكَ بَيْنَ اللّهِ وَالمَطَرِ؟

ويورد جاسم محمّد أبياتاً لشاعر جاهلي لم يذكر اسمه حول طقس التسليع [الرجز]:

يَا كَحْلُ قَدْ أُثْقِلَتِ أَذْنَابُ البَقَرْ — بِسَلَعٍ يُعْقَدُ فِيهَا وَعَشَرْ

فَهَلْ تَجُودِينَ بِبَرْقٍ وَمَطَرْ؟

انظر: محمّد (جاسم)، "النار في المعتقدات العربيّة"، **التراث الشعبي**، العدد الأوّل، السنة الخامسة، بغداد 1974.

(55) جاء في **السيرة الحلبية** (ج1، ص183) أنّ طقس التسليع يستخدم فيه نوع ثالث من الشجر علاوة عن السلع والعشر يسمّى: الشبرق.

(56) الزبَيْدِيّ، **تاج العروس**، مادّة (خرفع).

(57) الجاحظ، **الحيوان**، ج6، ص426. واستشهد الجاحظ ببيت لشاعر لم يسمّه [الرجز]:

فَانْصَلَتَتْ لِي مِثْلَ سَعْلاةِ العُشَرْ — تَرُوحُ بِالوَيْلِ وَتَغْدُو بِالغِيَرْ

(58) نشير هنا إلى أنّ سكّان المغرب العربي يعتقدون اعتقاداً جازما أنّ الدخان من شأنه طرد الأرواح الخبيثة. بل ويذهب المستشرق ويسترمارك (*Westermarck*) إلى أنّ هذا الاعتقاد هو السبب في إشعال النيران في احتفالات «**عاشوراء**» عند المغاربة وتولّي الرجال والنساء والأطفال القفز من فوقها، فالاعتقاد بقدرة الدخان على التطهير أقوى من الاعتقاد بقدرة النار عليه كما قد يتبادر إلى الذهن.

Cf. Westermarck (Edward): *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, p.207.

ويستدعي القول باعتقاد العرب في أشجار العشر بوصفها مساكن للأرواح الشرّيرة الإشارة إلى اعتقادهم أيضاً ببركة أشجار أخرى كأشجار النَّبْع والشَّوْحَط التي تُنحت =

وقد انفرد الجَاحِظ بالإشارة إلى استخدام العرب الإبل في هذا الطّقس عوض البقر، فيروي أنّ العرب «**كانوا إذا أجدبت بلادهم، فأرادوا الاستمطار أخذوا بعيراً أورق فشدّوا في ذنبه العُشَرَ والسَّلَعَ وصعّدوه في جبل وأشعلوا في ذنبه النار، ودعوا وتضرّعوا، فإن لم يفعلوا ذلك لم يستجب الله منهم، بزعمهم**»(59).

ويبدو من تعدّد المصادر التي أشارت إلى هذا الطّقس أنّه كان شائعاً في الفترة الجاهليّة في كافّة أرجاء الجزيرة العربيّة بما في ذلك الجنوب العربيّ في اليَمَن(60)، فقد أورد صاحب السيرة الحلبيّة في حديث وَفْدِ خَوْلَان وهي قبيلة من اليَمَن أنّه «**وفد على رسول الله ﷺ عشرة من خولان. . .[فـ] قال رسول الله ﷺ: ما فعل عَمُّ أَنَسْ؟ وهو صنم خولان الذي كانوا يعبدونه. قالوا: بِشَرٍّ، بدّلنا الله تعالى ما جئت به، وقد بقيت منّا بقايا شيخ كبير وعجوز كبيرة متمسّكون به، ولو قدمنا عليه هدمناه إن شاء الله تعالى، فقد كنّا منه في غَرور وفتنة. فقال لهم رسول الله ﷺ: وما أعظم ما رأيتم من فتنته؟ قالوا: لقد رأيتنا أسْنَتْنَا [أصابنا القحط] حتّى أكلنا الرمّة [الجيفة]، فجمعنا ما قدرنا عليه، وابتعنا مائة ثور ونحرناها لعمّ أنس قُرباناً في غداة واحدة، وتركناها يَرِدُها السباع ونحن أحوج إليها من السباع، فجاءنا الغيث من ساعتنا، لقد رأيت الغيث يواري الرحال ويقول قائلنا: أنْعَمَ علينا عمّ أنس!. . .**»(61).

= منها قِداح الأَزْلَام والمَيْسِر، أو النخلة التي كانت لها عندهم قداسة على غِرار المصريّين والكنعانيّين والبَابِلِيّين.
انظر: عبد الحكيم (شوقي)، **معجم أساطير وفلكلور العالم العربي**، طبعة روز اليوسف، القاهرة 1974، ج1، ص665 وما بعدها.

(59) ورد هذا في رسالة غير معروفة للجاحظ بعنوان **في الأخبار وكيف تصحّ**، وقد حقّق المستشرق شارل بلّا جزءاً منها ضمن مقاله:

Pellat: "Al-âhiì, Les Nations civilisées et les croyances relegieuses", *Journal Asiatique*, t. mdccccclxviii, Imprimerie Nationale, Paris 1967.

ويبدو أنّ نَشْوَان الحِمْيَريّ (**الحُور العِين**، ص225) الذي خلنا انفراده بهذه الرواية قد اطّلع على رسالة الجاحظ المذكورة إذ نقل ما فيها حول الموضوع بحذافيره.

(60) نحن لا يهمّنا هنا إلّا المنطقة العربيّة وانتشار طقس التسليع فيها بصفته التي أوردناها، أمّا مسألة الاستمطار بإشعال النيران فهو أمر منتشر عند عدد كبير من الشعوب، فنحن نجده مثلاً عند أتباع الديانة التاويّة في اليابان كما عند قبائل الهنود الحمر.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Feu*), p. 435.

(61) الحلبيّ، **السيرة الحلبية**، ج3، ص274. ويورد أحمد زكيّ محقّق كتاب الأصنام =

فإذا ما أخذنا بالرِّواية الشائعة عن استخدام البقر في «**طقس التسليع**»، فلنا أن نشير إلى أنّ البقر كان عند العرب رمزاً للإله القَمَر ربّ الخصب [62]، وهو ما دعاهم إلى العقد بين النار والبقر في هذا الطّقس مع استخدام نباتات لا يستبعد أن تكون هي أيضاً ذات علاقة بإله القَمَر[63] يختلط دخانها مع ما تثيره الأبقار المذعورة من غبار

= لابن الكَلْبِيّ في أحد هوامشه أبياتاً وجدها في هامش نسخة الخزانة الزكيّة للكتاب وهي أبيات للشّيخ أحمد البدويّ الشنقيطيّ من كتابه **عمود النسب** [الرجز]:

أَضَـلَّـهُـمْ صَـنَـمُـهُـمْ عَـمُّ أَنَـسْ! — كَـانُوا إِذَا مَـا الـغَـيْـثُ عَنْهُمُ احْتَبَسْ

تَـوَسَّـلُـوا إِلَـيْـهِ بِـالـذَّبَـائِـحِ — أَنْ يُـمْـطَـرُوا، وَأَعْـظَـمُ الـقَـبَـائِـحِ

أَنْ جَـعَـلُـوا لَـهُ وَلِـلَّـهِ نَـصِـيـبْ — مِـنْ مَـالِـهِمْ. وَإِنْ تَـغَـيَّـبَ الـنَّـصِـيـبْ،

أُعْـطِـيَ لِـلـصَّـنَـمِ حَـظُّ الـلَّـهِ — وَمَـا لَـهُ لَـمْ يُـعْـطَ لِـلإِلٰـهِ؟

انظر: ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص43 (الهامش رقم 3)؛ داود (الأب، جرجس داود)، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، ط2، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1988، ص317.

(62) البطل (علي)، **الصورة في الشعر العربيّ**، ص183. ويزخر الشعر العربيّ الجاهليّ برمز الثور بوصفه التجسيد الأرضيّ للقمر. ويبدو طقس الاستمطار بالأبقار نابعاً حسب ما يفهم من الشعر من عقيدة تربط بينه وبين الخصوبة والنماء، إذ يشير مصطفى الشورى (الشورى، **الشعر الجاهليّ: تفسير أسطوريّ**، ص124) إلى أنّ عادة ضرب البقر حين تَعافُ الماء «**إشارة لطقس سِحريّ قديم، مارسه الإنسان الجاهليّ في حيواناته.. .له علاقة بالسُّقْيا والإرواء والإخصاب**». ويرى أنور أبو سويلم (**المطر في الشعر الجاهلي**، ص38) أنّ طقس الاستمطار بالبقر من بقايا عبادة النيران المقدسّة التي كانت منتشرة في الجزيرة العربيّة. ولئن كانت مسألة تقديس العرب البقر أمراً مقبولاً في العُموم بوصف الثور رمزاً للإله القَمَر، فإنّ عدم تدليل الباحث على عبادة العرب النار مدعاة لرفض هذا الرأي. وبدل البرهنة على عبادة العرب النار، فإنّ نفس الباحث يذهب في دراسة أخرى (**مظاهر من الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي**، ص126) إلى اعتماد «طقس التسليع» دليلاً على وجود ارتباط وثيق بين النار والمطر مستشهداً فحسب بتسمية العرب المطر «**وَدْقاً**» والنار «**وديقة**».

على أنّ هذا الباحث ليس وحده من يرى أنّ العرب تعبّدت للبقر، فهذا أحمد الحوفي مثلاً يرى نفس الرأي (**الحياة العربيّة من الشعر الجاهلي**، ص462 وما بعدها)، وذلك بناء فحسب على وجود طقس التسليع عند العرب وما يلاحظ من تقديس للثّور في ثنايا الشعر الجاهليّ من خلال إقرانه بالنار والمطر.

(63) يورد محمّد عبد المعيد خان (**الأساطير والخرافات عند العرب**، ص61) اعتقاد العرب في سُكْنى الشياطين شجر (العشر)، ويعيد ذلك إلى احتمال أن تكون هذه الشجرة من =

في هبوطها من الجبل، لتكون النتيجة اصطناع حالة شبيهة بالعواصف المُمْطرة، وهو ما يدخل في ما يسمّيه جيمس فريزر «**السحر التشاكليّ**»[64].

أمّا تفرّد الجَاحِظ (ت 255 هـ) وبعده نَشْوَان الحِمْيَريّ (ت 573 هـ) بالإشارة إلى استخدام «**بعير أَوْرَق**» في طقس التسليع، فإنّه لا يُنقص من قيمتها شهادة على تقديس العرب للجمل، بل وعبادته. فقد أشار روبرتسون سميث (*William Robertson Smith*) إلى «**حضور الجمل في العبادة النبطيّة**»[65]، فيما أشار سعيد الغانمي إلى عدّة نقوش تظهر تقديس الثموديّين (القرن 5 ق.م) للإبل ووصف أحدها الجمل بأنّه «**أقدس**»[66].

فإذا ما كان تقديس الإبل ميراثاً عروبيّاً قديماً، فإنّه لا غرابة في أن نجده متجذِّراً في التربة العربيّة إلى حدود فترة البعثة المحمّديّة عند بعض قبائل العرب. فقد رُوِي عن النبيّ أنّه قال لوفد قبيلة طَيِّئ: «**إنّي خير لكم من العُزَّى، وَلاتِهَا، ومن الجمل الأسود الذي تعبدون من دون الله**»[67]. ويشي ما حكاه الجَاحِظ

= الأشجار المخيفة في بادئ الأمر لكونها سُمّاً قاتلاً وبالتّالي خافوا من قرينتها، وبمرور الوقت تحوّل الخوف إلى تقليد يرى في (العشر) مسكناً للشّياطين. ونحن لا نستبعد أن يكون العرب خافوا شجر العشر وهابوه، بل ونذهب إلى احتمال أن يكون الهدف من حرق هذه الشجرة في طقس التسليع هو التخلّص من الشياطين الساكنة فيها باعتبارها أصل البلايا وسبب القحط.

(64) فريزر، **الغصن الذهبي**، ج1، ص104. ويقول وهب أحمد روميّة بشأن التسليع (**الأساطير والخرافات عند العرب**، ص61): «**شعيرة الاستسقاء هذه بكلّ جزئياتها تنتمي إلى ما يسمّيه علماء الأنثروبولوجيا السحر التشاكليّ**». وقد يكون طقس «**الوِزْيَة**» في تونس وريث طقس التسليع العربيّ القديم بعد أسلمته، فهو يقام - والعهدة في ذلك على بعض شيوخ منطقة **بوسالم** بالشّمال الغربي التونسي- حين القحط في فصل الخريف حيث تجمع الأموال من كلّ «العروش» [الأفخاذ] لشراء ثيران يتمّ ذبحها وتقسيم لحمها على كلّ العائلات [تسمّى القسمة في اللّهجة الدارجة: الحسبة]، فتمطر السماء بزعمهم. وقد يكون هذا التقليد في أصله أمازيغيّاً، أي عروبيّ المنشأ في منظورنا. فما زال أمازيغ الجزائر مثلاً يقومون خلال الاحتفال برأس السنة الأمازيغيّة المسمّى **ناير** بتنظيم «**الوزيعة** (تسمّى أيضاً «**الزردة**» في مناطق جزائريّة أخرى وفي تونس وقسم من ليبيا) وهو طقس تامّ الشبه بطقس «**الورية**».

(65) روبرتسون سميث، **محاضرات في ديانة الساميين**، ص168.

(66) انظر مقدّمة ترجمته لكتاب ياروسلاف ستيتكيفيتش: **العرب والغصن الذهبيّ**، ص17.

(67) السهَيليّ، **الروض الأُنُف**، ج4، ص359.

باعتقاد بعض العرب بعد الإسلام بوجود وشائج قرابة له مع الإبل، إذ يقول: «**وقلت مَرّةً لعُبَيْد الكلابيّ وأظهَرَ مِن حُبّ الإبل والشَّغَف بها ما دَعاني إلى أن قلت لَهُ: أبينها وبينكم قرابة؟ قال: نعم، لها فينا خُؤولة، إنّي واللّه ما أعني البَخاتيّ، ولكنّي أعني العِرَاب، الّتي هي أعرب. قلت لَهُ: مَسَخَكَ اللّه تعالى بعيراً. قال: الله لا يمسخُ الإنسَانَ على صُورةٍ كريم، وإنّما يمسخه على صورةٍ لئيم، مثل الخنزير ثمّ القرد. فهذا قولُ أعرابيّ جِلْفٍ تكَلّم على فِطرته...**»[68]، وهذا بالضّبط ما تبنّاه الباحث فاضل الربيعي في قوله بعبادة العرب للإبل مرتكزاً في ذلك على تأويل بعض المرويّات العربيّة القديمة[69] وتفسير بعض الأبعاد الرمزيّة للحوادث الغابرة عند عرب الجاهليّة على غِرار حرب البَسُوس التي أفنت قبائلَ «**بسبب فناء ناقة**»، أو فناء قبيلة ثَمُود لنفس السبب[70].

---

(68) الجاحظ، **الحيوان**، ج4، ص41.

(69) يؤكّد فاضل الربيعي مثلاً (شقيقات قُرَيش، صص257-258) أنّ «**بني إسرائيل، عملوا، قبل ظهور اليهوديّة، وسوية مع القبائل العربيّة الأخرى، بنظام البَحِيرة والسائبة والحامي والوصيلة، وأنّ تقديس الجمل (الأب) والناقة (الإلٰهة الأمّ)، كان في صلب معتقداتهم الأولى... إنّ قائمة الأنساب العبرانيّة القديمة، التي تتضمّن اسم (حام) كأبٍ أهليّ لجماعات متناظرة مع الجماعات المنتسبة إلى (سام)، لا يمكن أن تكون مفهومةً خارجَ إطار هذا التصوّر عن عبادة (الجمل الأب) حام، (الحامي) عند العرب .وفي الاسم كلّ العناصر الفونيطيقيّة [كذا] لكلمة (حام) بمعنى: حارس، منقذ، معبود الجماعة، ولكن وتدليلاً على قِدَم هذا المعبود جرى ربَطه بعصر نوح الأسطوري وصيّروه ابناً من أبنائه، وجدّاً أعلى لهم، تماماً كما فعل العرب بعد إنجاز تمايزهم عن الجماعة العبرانية الأولى المتحلّلة والمتلاشية، إذ قاموا بوضعه في لوائح أنسابهم استذكاراً لمعبودهم القديم (أبو القبيلة): الجمل الحامي**».

(70) يذكر الربيعي (شقيقات قُرَيْش، ص204) «**وجود نظام تحريميّ متكامل يختصّ بلحوم الإبل فرضته سائر الجماعات على نفسها في عصور المجاعة، لأنّ نحر حيوانات القبيلة يعني فناء القبيلة وانقطاع السُّبُل بها وسط الصحراء. ولكن، ومع انهيار مُجتمع الحرام جرى التذكير ببعض الحدود الشرعيّة والقانونيّة المتفسّخة والمتحلّلة؛ وفي هذا الإطار تمّ استرداد جماعيّ لفكرة فناء الحيوانات كمصدر من مصادر فناء القبيلة. وهذا ما يفسّر المعنى الرمزيّ لأسطورة حرب البَسُوس بما هي فناء للقبائل بسبب فناء ناقة... [و] يفسّر لنا، جزئيّاً، مضمون مرويّة ذبح ناقة النبيّ صالح في ثَمُود، وهي مرويّة تدور في النسق ذاته: المآل التراجيديّ للبشر بعد مهاجمة حيوانات القبيلة في زمن المجاعة**».

إلّا أنّ الذهاب مذهب الربيعي لا يعني تبنّينا لرأي القائل بطوطميّة الجمل عند العرب[71]، بل سبيل فحسب إلى بيان أنّ رواية الجاحظ ومن ورائه نَشْوَان الحِمْيَريّ، رغم شذوذها، هي الرواية الأنسب مع واقع عرب الحجاز في الفترة الّتي تهمّنا من حيث الوجود المكثّف للجمال عندهم قياساً بالبقر من جِهة، ولأنّ الجمل كان الحيوان الوحيد الذي يستخدمه العرب دون البقر في جميع المناسبات الدينيّة والاجتماعيّة قاطبة سواء في الأعراس أو المآتم أو الخِتان أو الرفد أو الفرع أو المُنافرة أو المُعاقرة أو النَّحْر على القبور أو البَلِيَّة... من جِهة أخرى[72].

---

(71) كان روبرتسون سميث (**محاضرات في ديانة الساميين**، ص124) أوّل من أشار إلى ذلك مُعتمداً شهادة للقدّيس نيلوس (القرن 4 م) عن طقس التضْحِيَة عند أعراب سيناء. وترتكز نظريّة سميث في الطوطميّة على مقولة أنّ الذبيحة «**مأدبة يشترك فيها الآلهة والناس ويتناولون نفس الأطعمة بغاية التقريب بينهما**»، وهو ما يُوافق عليه تمام الموافقة المستعرب ياروسلاف ستيتكيفيتش (**العرب والغصن الذهبي**، ص145). كما يعتبر إميل دوركهايم الذبيحة «**مأدبة يأكل الناس فيها طوطمهم**»، وهو ما يبدو شديد الانطباق في الظاهر على طقس المَيْسِر الذي يشترك فيه الناس في أكل لحوم الإبل المنحورة فيما يتمّ رشّ دمائها على الأنصاب غذاء للآلهة، إلّا أنّنا نعتبر عدم أكل المُيَاسِرِين من إبل المَيْسِر مدعاة للحذر ونتابع شلحد (**بُنَى المقدّس عند العرب**، ص137) في أنّ «**الطوطميّة ربّما وجدت عند العرب القدامى، لكنّ الأدلّة المؤيّدة لها إنّما هي من باب الافتراضات**». وينتقد جواد عليّ (**المفصّل**، ج6، ص208) إرجاع بعض المستشرقين تحريم أكل لحوم السوَائِب على النساء دون الرجال إلى الطوطميّة. إلّا أنّ الأنّاس تركي عليّ الربيعو (**العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ص58) يرجّح في دراسته قصّة ناقة النبيّ صالح من زاوية إناسيّة، أن تكون الناقة طوطماً مقدّساً عند العرب معتبراً عبادة قبيلة «طَيِّئ» للجمل وتصوير العرب أصنامهم على هيئة حيوانات قرائن على ذلك، إلّا أنّه لا يقوم، وهو واعٍ بذلك، برسم علاقة خطيّة بين الطّوطم والأضحية متأثّراً في ذلك بالأنّاس كلود ليفي ستروس حين بيّن أنّ «**بعض الحيوانات قد تقدّم أضحيات عند الهنود الأمريكيّين دون أن تكون طوطماً**». ولعلّ أطرف وأغرب ما يمكن الإشارة إليه في هذا الخصوص هو تعريب الأب نيقولا الحدّاد (**علم الاجتماع**، ص237) لفظ «**طوطم**» بلفظ «**تميمة**» أي «**الشيء الذي يتعوّذ به**»، ذاهباً إلى أنّ تقارب اللّفظين صوتيّاً ربّما دلّ على وحدة أصلهما!

(72) أشار يوسف شلحد (**بُنى المقدّس عند العرب**، ص134) إلى انقلاب في رؤية الإسلام للإبل حين اعتبرها «**كائنات شيطانية**». ويعلّق على موقف الفقه الإسلاميّ من الجمل بقوله: «**إنّنا نفاجأ حين نلاحظ أنّ الفقه يكاد ينظر إليه كأنّه حيوان جهنّميّ**» مستنتجاً أنّ «**ردّة الفعل الإسلاميّة هذه لا تُفهم إلاّ بقدر ما كان يتمتّع الجمل بطابع قدسيّ**». ونحن =

أمّا بخصوص اختيار الجبال موضعاً للاستمطار بالدخان، وبقطع النظر عن أنّ الجبال كانت دوماً مستقرّ الآلهة عند جميع الشعوب ومن هنا التوجّه إليها في عمليّة الاستمطار[73]، فإنّه بات من المعلوم أنّ الجبال البركانيّة، ومنطقة وسط الجزيرة العربيّة بركانيّة كلّها[74]، تختزن حرارة الشمس في النهار بمعدّلات كبيرة جدّاً، ممّا ينتج عنه تكوّن مُنْخفضات جويّة فوقها تساعد على تكوّن السحب. كما أنّه بات من المعلوم أيضاً أنّ السحب الّتي تنشأ بتأثير المنخفضات الجويّة لا يمكن لها أن تمطر إلّا بعد تكوُّن قُطيرات الماء فيها، وأنّ تكوُّن قُطيرات الماء مُرتبط أساساً بوجود حبيبات من الموّاد الصلبة الناتجة عن الغبار المتصاعد إلى الفضاء (بقايا الحيوانات والنباتات المتحلّلة بعد موتها، ذرّات التراب الّتي تذروها الرياح، . . .) الّتي تتكوّر حولها قُطيرات الماء لتصبح مطراً. وقد يكون من العجيب أن تثبت المعارف الحديثة صحّة الاعتقاد العربيّ أنّ من شأن الدخان

= نجد أنّه من العجيب حقّاً أن ينقلب الوضع المُميّز للجمل في الجزيرة العربيّة إلى ما يشبه نقيضه مع الإسلام، إذ ينسب إلى النبيّ نهيه عن الصلاة في مَبارك الإبل والوضوء من لحمها (انظر مثلاً: البُهُوتيّ، **كشّاف القناع**، ج1، ص130). ويشير ابن قُدامة (**المُغْني**، ج1، 121) إلى أنّ «**أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كلّ حال نيّئاً ومطبوخاً عالماً كان أو جاهلاً**». إلّا أنّنا نشير إلى وجود أحاديث نبويّة أخرى تعطي صورة إيجابيّة عن الإبل، إذ يذكر ابن منظور (**لسان العرب**، ج1، ص88، مادّة رقأ): «**وفي الحديث: لاَ تَسُبُّوا الإِبِلَ، فَإِنَّ فِيهَا رَقُوءَ الدمِ وَمُهْرَ الكَرِيمَةِ، أي أنّها تعطى في الدّيات بدلاً من القَوَد فتحقن الدماء ويُسكّن بها الدم**».

(73) سبقت الإشارة إلى هذا الأمر بخصوص الأنصاب، ونضيف هنا إشارة ابن هشام في سيرته (ج4، ص103) إلى وجود بيت «**العُزَّى**» على جبل، وإشارة الزمخشري (**ربيع الأبرار**، ج1، ص64) إلى قيام أهل مَكَّة بطقوس الاستمطار على جبل أبي قُبَيْس المشرف على الصَّفَا، وهو نفس الجبل الذي تروي الأخبار أنّ عبد المطّلب بن هاشم استسقى عليه وبصحبته حفيده محمّد وهو غُلام. واستخدام الجبال لغرض الاستمطار أمر معروف عند الإغريق (جبال الأولمب)، فالجبل هو عرش إله السماء عندهم (انظر: بارندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص54).

(74) يتميّز وسط الجزيرة العربيّة، أي منطقة «**نَجْد**» بأنّها هضبة صحراويّة شاسعة هي جزء من الدرع العربيّ ذي التكوينات البركانيّة المتحوّلة، وفيها كثير من الجبال البركانيّة كجبال «**شمّر**» ومنها جبلا «**أجأ**» و«**سلمى**»، وجبال «**الطّويق**» الّتي أفرزت فيها الثورات البركانيّة تِلالاً تغطّيها حجارة سوداء تعرف باسم «**الحرّات**»، وهي حسب ياقوت الحمويّ (**معجم البلدان**، ج2، ص245) جبال «**ذات حجارة سوداء كأنّها أحرقت بالنّار**».

الحثّ على تكوّن السحب في المُرتفعات زمن فصل الشتاء المتميّز بتكوّن مُنخفضات جويّة على المُرتفعات والجبال، وأنّ قُطيرات المطر لا يمكن لها أن تنشأ إلّا بتركّزها على جزيئات صغيرة جدّاً من الغبار[75]، ومن هنا إحراق السَّلَع والعَشَر دون غيرها من الأشجار في طقس التسليع لأنّ احتراق وريقاتها من شأنه توليد هباءات صغيرة جدّاً تساعد على تركّز قُطيرات الماء في الجوّ. ومن هنا، يمكن فهم تأكيد جميع الإخباريّين على أنّ طقس التسليع كان من شأنه استنزال المطر، إذ كثيراً ما يُوردون عبارة «**فَيُمْطَرون لوقتهم**»، وهو ما يتوافق مع ما أوردناه من تبرير[76].

(75) لم تُعْرَف الأسرار العلميّة لعمليّة نزول الماء من السحب ودور الرياح في ذلك إلّا مع أواخر القرن 19 م حين تبيّن أنّ الرياح بما تحمله من غبار هي العامل الرئيسيّ في هطول المطر. ففي كلّ سنتمتر مكعّب من هواء الرياح توجد 5,000 نواة صغيرة من جزيئات الغبار والدخان والملح تتكثّف حولها قُطيرات الماء التي تؤلّف الغيوم في الطّبقات العُليا من الجوّ. ولولا نواتات التكثّف هذه التي تحملها الرياح، لما أمكن لقُطيرات الماء التي تؤلّف السحب أن تتحوّل إلى قُطيرات مرئيّة، ذلك أنّ القطرة الواحدة من ماء المطر تكبر قُطيرة ماء السحب بحوالي 15 مليون مرّة. راجع مثلاً:

- Bessemoulin (J.) & Clausse (R.): *Vents, nuages et tempêtes*, Éd.maritimes et d'outre-mer, Paris, 1978.

- Gilet (M.): "Les Nuages", in: *Pour la science*, no 42, Paris,1981(pp. 88-103).

وقد ساد الاعتقاد قديماً بأنّ الحروب تسبّب الأمطار، وهو ما تواصل في أوروبّا العصور الوسطى حين كان يعتقد أنّ قذائف المدافع تسبّب الأمطار أيضاً. وهذا في قسم منه صحيح لأنّ غبار المعارك وقذائف المدفعيّة من شأنها تكثيف جزيئات الغيوم ممّا يقود إلى تكوّن حُبَيْبات الماء إذا ما صادف وجود مُنْخفضات جوّية على ساحة المعارك.

(76) قد يكون في هذا ردّ على كثير ممّن يرى في طقوس الاستمطار مجرّد ممارسات «لاعقلانيّة» وخُرافيّة وأن لا رابطة سببيّة بينها وبين هطول المطر الذي يعترفون بهطوله معظم الأحيان بعد أداء تلك الطّقوس. يقول عالم النفس الأمريكيّ جلين ويلسون (سيكولوجيّة فنون الأداء، ص63): «**عندما تُستثار رغبة أو حاجة مّا قويّة لدى فرد أو لدى مُجتمع، وعندما تكون الوسائل المعقولة لتحقيقها غير متاحة، فإنّهما سيلجآن غالباً إلى الطّقوس السحريّة كرقصات استحضار المطر... وعلى رغم أنّ هذه الطّقوس لا تكون مؤثّرة على نحو مباشر، فإنّها تساعد على رفع الحالة المعنويّة للأفراد المؤدّين لها، كما تطمئنهم بأنّ كلّ ما هو ممكن إنّما يتمّ أداؤه الآن... وفي معظم الأحوال تحدث النتيجة المرجوّة ببساطة من خلال المصادفة. فمثلاً عقب أداء رقص الغيث (أو رقص الاستسقاء) قد يحدث أن يهطل المطر فعلاً. هنا يتمّ إلصاق رابطة سببيّة بطقس الرقص** =

إلّا أنّ الأهمّ من هذا، هو الخلوص إلى أنّ العرب استخدموا الدخان في طقس المَيْسِر بغرض الاستمطار بصفته ضرباً من السحر التشاكليّ اصطناعاً لحالة شبيهة بتكوّن السحب في الجوّ[77]، والاطمئنان أكثر إلى هذا الزعم الذي قد يكون مفتاحاً لفهم ما يورده الشعر الجاهليّ من صور نرى أنّ معانيها قد تكون استغلقت على الشُّرّاح القدامى.

فبهذا الفهم لما يمثّله الدخان من دور أساسي في طقس المَيْسِر، يمكن مثلاً فهم ما يقصده طَرَفَة بن العبد في قوله [الرمل]:

وهُـــمُ أَيْـــسَـــارُ لُـــقْـــمَـــانَ إِذَا أَغْـلَـتِ الـشَّـتْـوَةُ أَبْـدَاءَ الـجُـزُرْ

وَتَـنَـادَى الـقَـوْمُ فِـي نَـادِيـهِـمُ أَدُخَـانٌ ذَاكَ أَمْ رِيـحُ قُـطُـرْ ؟[78]

فتساؤل القوم في «ناديهم»، وهم سادة القوم حتماً، حول مصدر الدخان كان مدعاة لهم للتّياسُر حين تأكّدوا أنّ الدخان إنّما هو دعوة لتعاطيهم المَيْسِر.

كما يمكن أيضاً فهم قول لَبِيد بن ربيعة العامريّ بأنّ قومه مياسرون إذا ما دعاهم الجياع إلى المَيْسِر بإشعال النار حين الجدب والقحط [الوافر]:

= **هذا، وتقوم الرابطة بتقوية التسلسل الكلّي للحدث»** [التشديد من عندنا].
ولنترك الأنّاسة ماري دوغلاس تردّ على هذا الرأي، فهي تروي «**أنّ رهطاً من قبيلة البوشيمان كونغ الأسترالية كانوا قد انتهوا لتوّهم من أداء طقس استمطار حين بدت سحابة صغيرة في الأفق سرعان ما عظمت واسودّت قبل أن تهطل. ولمّا سأل بعض الأنّاسين القوم ما إذا كانوا يعتقدون أنّ أداء طقس الاستمطار هو الذي أنزل المطر، ضحك القوم منهم ساخرين**».

Cf. Douglas (Marie): *De la Souillure*, Maspero, Paris, 1981, p.77.

(77) وهذا ما سيُستكمل من خلال عمليّة (**التأريب**) في المَيْسِر، فإذا ما كان التأريب في اللّعب هو زيادة الخَطار، فهو في ما يخصّ السحب إدامة المطر، وهو في ما يخصّ الإبل لزوم الناقة الفحل لطرقها. جاء في اللّسان (ج1، ص403، مادّة أرب): «**أرّبت السحابة: دام مطرها، وأرّبت الناقة: لزمت الفحل وأحبّته**». فالتأريب في المَيْسِر من شأنه استدعاء الشبيه أي الحثّ على الخصب باستدعاء سقوط الغيث ودوامه وتحريك غلمة الإبل للتّلاقح، ومن هنا التمهيد لكلّ ذلك باصطناع السحب بما فيها من بروق ورعود قبل البدء بالمَيْسِر من خلال إشعال النار (البرق) وما ينتج عنها من دخان (السحاب) وما يصاحب ذلك من أهازيج (الرعد).

(78) ابن الشجري، **مختارات شعراء العرب**، ص94.

وَكَمْ فِينَا إِذَا مَا المَحْلُ أَبْدَى ... نُحَاسَ القَوْمِ مِنْ سَمْحٍ هَضُومِ
يُبَارِي الرِّيحَ لَيْسَ بِجَانِبِيٍّ ... وَلَا دَفِنٍ مُرُوءَتُهُ، لَئِيمِ[79]

على أنّ أكثر ما يهمّنا هنا هو تلك العلاقة اللّغويّة الخفيّة، بين تسمية المشرف على طقس المَيْسِر حُرَضَةٌ، وبين نار المَيْسِر ذاتها وموضع حرق القرابين عند مقام الآلهة بل وبالذّات مقام المعبودة العُزَّى التي تمثّل الثُرَيَّا دون غيرها من المعبودات. فقد أوردت معاجم اللّغة أنّ «**الحَرَّاضَة: الموقع الذي يُحرَق فيه**» وأنّ «**حُرَاض: موقع قرب مَكَّة كانت به العُزَّى**»[80]. فالحُرَضة هو المتولّي إشعال نار المَيْسِر ربّما بمساعدة من النسّاء الداعيات إلى إقامة الطّقس للاستمطار بمعناه المباشر[81] أي طلب الغيث من الآلهة، وبمعناه غير المباشر طلب الغياث من

(79) **ديوان لبيد**، ص254. «**النحاس: الطّبيعة والأصل والخليقة، والنحاس: دخان لا لهب فيه**» (**لسان العرب**، ج6، ص227 (مادّة نحس). وقد ذهب الأقدمون إلى المعنى الأوّل للنّحاس في بيتَيْ لبيد ولم ينتبهوا للمعنى الثاني (على غِرار أبي الحسن الطّوسي في شرحه ديوان لبيد). ونحن نفهم النحاس في هذين البيتين بمعنى الطّبيعة والأصل والخليقة، وبذلك يكون قصد الشاعر أنّ قومه أجواد إذا ما كشف القحط طبيعة الناس وحقيقة أخلاقهم وأشعل الفقراء النار في الجدب طلباً لإغاثتهم بلعب المَيْسِر، ودليلنا وصفه الأجواد بأنّهم يبارون الرياح، والرياح لواقح السحب، فكأنه أراد أنّهم يخصبون الناس بلعب المَيْسِر محاكين فعل الرياح في السحب التي اصطنعها الفقراء من الدخان استمطاراً ودعوة إلى المَيْسِر.

(80) **لسان العرب**، ج7، ص133 (مادّة حرض).

(81) وهذا ما يتّفق مع تسمية الملاك المكلّف بالمطر: «**حَارُوضَا**» (*Harudha*) في ديانة الصابئة المَنْدَائِيَّة، فكأنّ الحُرَضَة في طقس المَيْسِر العربيّ صدى بعيد للملاك المذكور، أو هو بمعنى من المعاني ممثّله على الأرض. جاء عند اللّيدي دراور: «*Harudha: Angel of water*».

Cf. Drower: *The Mandaeans of Iraq and Iran*, p. 119.

ولعلّ مشاركة الحُرَضَة النساء إشعال النار أحد أسباب تحقيره ونعته بالنَّذالة والرذالة وخاصّة وصفه بأنّه معزال مع ما في هذا الوصف من تعريض بالفحولة إذْ إنّ المعزال هو المعتزل النساء عجزاً. ونحن نقول هذا حتّى وإن كان الأصل في المعزال هو الممتنع عن اتّخاذ سلاح، وهذا ما لا يتناقض بأيّ شكل مع صفة الحُرَضَة إذ هو رجل دين متألّه لا يتّخذ أيّ سلاح. وليس من شأنه ذلك حتّى وإن كان السلاح سهماً غير مراش يدخل به غمار منافسات المَيْسِر.

أماثل القبيلة. واسم مكان إقامة العُزَّى هو حُرَاض لأنّه ربّما كان مخصوصاً بإشعال النيران القُربانيّة الّتي تنتج الدخان في طقوس الاستمطار عند ذاك المقام، وهو ما يصدقه قول الشاعر المخضرم دُريْد بن الصِمَّة الجُشميّ الذي يشير إلى النوق القُربانيّة المساقة إلى حُرَاض في قوله [الوافر]:

فَإِنْ لَـمْ تَـشْـكُـرُوا لِـي فَـاحْـلِـفُـوا لِـي   بِـرَبِّ الـرَّاقِـصَـاتِ إِلَـى حُـرَاضِ[82]

(82) ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة، ص127.

الفصل الثالث

المَيْسِر والبِغاء المقدّس

1 ـ حضور العَذارى المُعْصِرات: هل كُنَّ محور التراهن بين الرجال في الميسِر؟

بعد أن توضّحت لنا مسألة الاستمطار بالدخان، نعود مرة أخرى إلى مسألة حضور العذارى طقس المَيْسِر. وقد أعيانا البحث في هذه المسألة حتّى أسعفنا الشاعر الأمويّ الفرزدق بما نظنّ أنّه أعان على توضيح الأمر، فهو يقول في مُعاقرة بني نَهْشَل لجناب بن شريك بن هَمَّام بن صَعْصَعة [الطويل]:

فَـإِنَّـكَ قَـدْ أَشْـبَـعْـتَ أَبْـرَامَ نَـهْـشَـلٍ ... وَأَبْـرَزْتَ مِـنْـهُـمْ كُـلَّ عَـذْرَاءَ مُـعْـصِـرِ

ولَـوْ كُـنْـتَ حُـرّاً مَـا طَـعِـمْـتَ لُـحُـومَـهَـا ... وَلا قُمْتَ عِنْدَ الفَرْثِ يَا ابْنَ المُجَشَّرِ[1]

وكان يمكن أن يكون بيتا الفرزدق هذان، بلا أهميّة في ما نحن بصدده لتعلقّهما بمسألة المعاقرة[2] لا بمسألة المَيْسِر. إلّا أنّ ذكر الأَبْرَام، وهم الّذين لا

---

(1) ديوان الفرزدق، ج1، ص418.

(2) «ومن مذاهب العرب المعاقرة، وهو أن يتبارى الرجلان كلّ منهما يجادل صاحبه فيعقر هذا عدداً من إبله ويعقر صاحبه فأيّهما عقر أكثر غلب صاحبه ونفره». انظر: الألُوسيّ، بلوغ الأرب، ج3، ص 30.

وحول أبيات الفرزدق المستشهد بها وأخبار معاقرة والد الفرزذق وما فيها من إضافات وحذف وحرتقات، انظر مثلاً: الأغاني، ج21، ص5 وما بعدها؛ البَطَلْيَوْسِيّ، الحُلَل، ص183؛ منتهى الطّلب، م5، ص401.

يدخلون في المَيْسِر لؤماً وذمّهم في البيت الأوّل من شأنه أن يدفع إلى القول بوجود أوجه تشابه بين المُعاقرة والمَيْسِر، وإلّا لما كان لتشبيه الممتنعين عن نحر النوق في المُعاقرة بالأَبْرَام المعتزلين المَيْسِر أيّ وجه. وحتّى إذا قلنا بأنّ الشاعر، حين شبّه الممتنعين عن المُعاقرة بالأَبْرَام، إنّما أراد الاستعارة فحسب، فإنّ نفس الكلام يصدق عندها أيضاً على ذكر العذارى اللّائي يبرزن في طقس المُعاقرة. وبما أنّ المُعاقرة بوصفها مُبارزةً تحدٍّ خاصّة بالرِّجال دون النساء لا تستوجب أيّ حضور للعذارى، فإنّنا نكون بالتالي أمام إثبات لمسألة بروز العذارى خلال طقس المَيْسِر.

على أنّ ما يثير الانتباه حقّاً هو وصف العذارى اللّائي يبرزن في المَيْسِر بأنّهن مُعْصِرات، وفي اللّسان أنّ المُعْصِر هي «**الّتي بَلَغَتْ عَصْرَ شبابها وأَدركت، وقيل: أَوّل ما أَدركت وحاضت... ويقال: هي الّتي قاربت الحيض لأنّ الإعصارَ في الجارية كالمُراهَقة في الغُلام... وقيل: المُعْصِر ساعة تَطْمِث أي تحيضُ لأنّها تُحبس في البيت، يُجعَل لها عَصَراً... وقيل: سمّيت المُعْصِرَ لانْعِصارِ دم حيضها ونزول ماء تَرِيبَتِها للجماع**»[3]، وقد استشهد ابن منظور على ذلك بالبيتين التاليين لمنصور بن مرثد الأسديّ [الرجز]:

جَـارِيَـةٌ بِـسَـفَـوَانَ دَارُهَـا تَـمْـشِـي الـهُـوَيْـنَـا مَـائِـلاً خِـمَـارُهَـا

يَـنْـحَـلُّ مـن غُـلْـمَـتِـهَـا إِزَارُهَـا قَـدْ أَعْـصَـرَتْ، أَوْ قَـدْ دَنَـا إِعْـصَـارُهَـا

لقد كانت العذارى اللّائي يحضرن طقس المَيْسِر للتقنّع بالدخان والتوسّل عبره للآلهة كي تمطر قومهنّ[4] في بداية النضج الجنسيّ، وإبرازهنّ في طقس

---

(3) لسان العرب، ج4، ص576 (مادّة عصر).

(4) نجد شبيهاً لهذا الطّقس عند السومريّين الذين «صوّروا مشهداً على إناء فخاريّ دائريّ رُسم عليه أربع نساء احتللن كلّ جِهة من جهات العالم الأربع ناثرة كلّ واحدة منهنّ شعرها باتّجاه عقارب الساعة، أي إلى جِهة اليمين لبركة هذه الجِهة عن غيرها. وكانت عقارب الساعة تحيط بالنّساء وعددها ثمانية- وربّما تؤكّد تلك العقارب على طبيعة الأرض المجدبة (الصحراء)، وعددها يدلّ على جهات العالم الثمانية- ثمّ بحركة دائريّة لا تنتهي تدلّ على تحريك الهواء من خلال ما تقوم به المرأة من تحريك شعرها الخصيب، فيعلو الغبار فتتكوّن الغيوم ثم تمطر السماء. ودليل ذلك أنّ العقرب تخرج من الجُحُور =

المَيْسِر هو فعل مُخالف كلّ المُخالفة لوصفهنّ بالمُعْصِرات إذا ما أخذنا هذا الوصف بمعنى الحبس في البيوت على ما يقوله اللّسان. أمّا إذا أخذنا بما أشار إليه بعض دارسي طقوس الاستمطار عند البدو المعاصرين في بعض أنحاء الجزيرة العربيّة من أنّهم يعتقدون «**أنّه لكي ينزل المطر يلزم أن تكشف العذارى عن سوآتهنّ ومحارمهنّ، لأنّ هذا في زعمهم كفيل بإنزال المطر عند انحباسه في سِنِيّ الجدب**»(5)، وأنّ الصبايا يخرجن في طقس أمّ الغيث حين ينحبس المطر ويسود الجفاف متنكّرات ويطفن بيوت الحيّ وهنّ يحملن دمية وينشدن أغانيَ خاصّة بطلب الغيث، لتنتهي مسيرتهنّ «**بالاختلاط مع فتيان الحيّ في لقاءات غراميّة وسرّية**»(6)؛ جاز لنا، بناء على ما يسمح به المنهج الإناسيّ من قياسِ ماضي المُجتمعات البدويّة على ما في حاضرها، اعتبارُ ذلك دليلاً على «**استمراريّة طقوس الخِصْب القديمة ما قبل الإسلاميّة في اللّاشعور الجمعيّ للقبائل العربيّة**»(7)، وبالتالي القول بأنّ الأمر قد يتعلّق بإبراز العذارى سوءاتهنّ

= **عند سقوط المطر من كل جِهة، وقد سمّى السومريُّون هذا الطّقس بمصطلح آ- كي- تي، والعلامة الأولى تعني الماء ومجازاً يمكن أن نعتبرها هنا المطر، والثانية تعني الأرض، والأخيرة تعني الفعل يقرب، وبذلك يكون معنى الكلمة تقريب الماء إلى الأرض أي استنزال المطر».**

انظر: رشيد (فوزي)، "من هم السومريّون؟"، **آفاق عربية**، العدد 12، بغداد 1982، ص85.

(5) كرّام (نبيل)، "أهازيج المطر"، **التراث الشعبي**، العدد العاشر، السنة السادسة، بغداد 1975. ويبدو أنّ هذا الاعتقاد سائد في كل المنطقة العربيّة حتّى إننا نجده عند الأمازيغ في صحراء المغرب الأقصى عند قبائل (آيت أزدي) و(آيت عطا) و(آيت مرغاد)، فقد «**كانت النساء الأمازيغيّات يخرجن في فترات الجفاف إلى مكان الماء (نهر، نبع،...) ويتجرّدن من ثيابهنّ ويغنّين ويقمن بحركات مثيرة طلباً لماء السماء، أي طلباً للإحياء والإخصاب**».

Cf. Claudot Hawad: *Arc-en-ciel Taslit (n) unzar, Encyclopédie Berbère*, n° 6, p.861.

(6) الربيعو، **طقوس الخصب عند البدو**، ص94.

(7) نفسه، ص95. وقد كان هذا الطّقس منتشراً أيضاً غرب المنطقة العربيّة قديماً. انظر حول طقوس الجنس المقدّس في قرطاج القديمة:

Decret (François) & Fantar (M'hamed): *L'Afrique du Nord dans l'antiquité* , p.247.

وحول طقس أمّ الغيث وما فيه من بروز للصّبايا ومخالطتهنّ الشبّان نشير إلى انتشاره في كافّة أرجاء المنطقة العربيّة إلى وقت قريب. ففي الكويت وبعض مناطق الخليج تنطلق =

فعلاً في طقس المَيْسِر، لاسيّما أنّ العادة قد جرت عند العرب البدو عموماً وإلى حدّ أيّامنا هذه بأن تَخْرق العذارى كلّ المحظورات تقريباً أثناء الاحتفال بالأعياد[8]، وطقس المَيْسِر عيد احتفاليّ بكلّ المعاني كما سبق أن أشرنا. وبهذا المعنى يمكن فهم ما يشير إليه مثلاً الشاعر المخضرم لَبِيد بن ربيعة العامريّ في مدح قيس بن خالد بن جعفر المتكرّم حين تتعرّى الصبايا [الطويل]:

وَنِعْمَ مَنَاخُ الجَارِ حَلَّ بِبَيْتِهِ إذَا مَا الكِعَابُ أصْبَحَتْ لَمْ تَسَتَّرِ[9]

فلا مجال هنا لتفسير هذا البيت بأنّ الشاعر قد يكون قصد عدم تستّر الكعاب لأنّ الجوع دفعهنّ إلى مغادرة الخيام كما قد يوحي الفهم البسيط للبيت[10]، وإلّا

= الفتيات منشدات أغانيَ خاصّة باستنزال المطر ضمن مجموعات تحمل كلٌّ منها تمثالاً بدائيّاً من العصيّ يقمن بربطه بالخيوط وإلباسه ملابس نسوية خَلَقة يسمّينه **أمّ الغيث**، ويضعن عليه شعراً مستعاراً ويطفن به الشوارع (انظر: يوسف دوخي، **الأغاني الكويتية**، ص374).
كما نجد نفس التسمية عند عرب العراق، وعند الأكراد (بوكاباراني) أي عروس المطر. وعند التركمان (*Yağmur-gelini*) أي **امرأة المطر**، وتسمّى في سوريا والأردنّ **عروس الماء**، وكذلك **عروس ربة**. انظر: موسى (عليّ حسن)، **الأحوال الجوية في الأمثال الشعبية**، ص189.

Cf. Jaussen: *Coutumes des Arabes...*, p. 326 sq.; Boratav: *Istiska', Encyclopédie de l'Islam*, t iv, p. 283.

أمّا في تونس فيسمّى الطّقس (أمّك طنقو) أو (طمبو)، ويتّفق جمع من الباحثين على أصله الكنعانيّ. انظر: الكعّاك، **التقاليد والعادات التونسية**، ص98؛ المرزوقيّ (محمّد)، **مع البدو في حلّهم وترحالهم**، ص143.

& Cf. Ben Miled (Emna): *Les Tunisiennes ont-elles une hisoire?*, ch. III: *La déesse Tanit et ses prolongements actuels*, pp. 103-128.

(8) يشير الربيعو إلى قيام فتيات قبيلة طَيِّئ في بادية الشام بخرق المحظور و«**يخرجن في العيد علناً لتصافح الرجال تقبيلاً أمام الأهل والعشيرة... وهو ما يفصح عن لاشعور جمعيّ بقي محتفظاً على صعيد الرمز بعادات قديمة قد تعود بجذورها إلى ما قبل الإسلام**». انظر: الربيعو (تركي عليّ)، "الزواج كنسق سياسيّ في المُجتمعات البدويّة: قبيلة طيّئ نموذجاً"، **الاجتهاد**، العدد 39/ 40، بيروت 1998، ص359، (صص 353-361).

(9) **ديوان لبيد**، ص99.

(10) هذا ما فهمه أبو الحسن الطّوسي في شرحه بيت لبيد، فهو يقول: «**لم تستّر: إذا خافت فكشفت عن محاسرها، يريد أصبحت الحسناء لم تستّر من الجوع والجهد، لأنّها تترك التعزّل والخفر... لجهد الناس وما هم فيه من ضيق الحال والجدب**». انظر: نفس المصدر السابق.

لكان الشاعر ذكر النساء جملةً أو الأطفال، أو حتّى البنات الصغيرات اللّائي يتأثّرن أكثر من الكِعاب بالجوع.

كما تَصْدُق نفس الملاحظة على قول مُتَمِّم بن نُوَيْرَة اليربوعيّ في رثاء أخيه مالك [الطويل]:

لَعَمْرِي لَنِعْمَ المَرْءُ يَطْرُقُ ضَيْفُهُ   إِذَا بَانَ مِنْ لَيْلِ التَّمَامِ هَزِيعُ
بَذُولٌ لِمَا فِي رَحْلِهِ غَيْرُ زُمَّحٍ   إِذَا أَبْرَزَ الحُورَ الرَّوَائِعَ جُوعُ
إِذَا الشَّمْسُ أَضْحَتْ فِي السَّمَاءِ كَأَنَّهَا   مِنَ المَحْلِ حُصٌّ قدْ عَلاهُ رُدُوعُ[11]

وعلى قول نفس الشاعر أيضاً في رثاء أخيه [الطويل]:

حَلَفْتُ بِرَبِّ الرَّاقِصَات عَشِيَّةً   وَحَيْثُ تُنَاخُ البُدْنُ دَافَعَهَا العَقْلُ
لَئِنْ فَاتَنِي رَيْبُ الزَّمَانِ بِمَالِكٍ   وَقَدْ كَمُلَتْ فِيهِ المُرُوءَةُ وَالعَقْلُ
فَفَاتَ وَلَوْ قِيلَ الفِدَاءُ فَدَيْتُهُ   وَمَا عَزَّ مَالٌ عَنْ فِدَاهُ وَلَا أَهْلُ
لَنِعْمَ مُنَاخُ الضَّيْفِ إنْ جَاءَ طَارِقاً   إِذَا أَخْمَدَ النِّيرَانُ أَوْ حَارَدَ المَحْلُ
وَنِعْمَ مَحَلُّ الجَارِ حَلَّ بِأَهْلِهِ   إِذَا مَا بَدَا كَعْبُ المَصُونَةِ وَالحَجْلُ[12]

فهل لهذا البُعْد الجنسيّ الواضح المتمثّل في بروز العذارى في طقوس الاستمطار متنكّرات واختلاطهنّ مع الشبّان وكشفهن لسوءاتهنّ لدى العرب المعاصرين، ما يماثله في طقس المَيْسِر[13] ؟

---

(11) **المفضليات**، ص273. الزُمَّح: اللّئيم والضعيف، الحصّ: الأرض القاحلة، ردوع: صفرة.

(12) **الأشباه والنظائر**، ج2، ص201. الحَجْل: الخلخال.

(13) حول تواصل حضور طقس المَيْسِر عند العرب بعد الإسلام، نشير إلى ما يذكره الشاعر ابن عُنَيْن (ت 630 هـ) في قصيدته المُلْغزة حول قِداح المَيْسِر إذ يقول بصريح العبارة إنّ الناس يعيبون عليه لعب المَيْسِر عند القحط (لا القِمَار) رغم أنّه كان فخراً في الماضي (**الديوان**، ج1، ص167) [الطويل]:

وَمَا إِخْوَةٌ شَتَّى النِّجَارِ فَمِنْهُمُ   نَبِيهٌ وَمِنْهُمْ خَامِلٌ مَا لَهُ ذِكْرُ
وَلَا عَقْلَ يَهْدِيهِمْ وَلَا دِينَ عِنْدَهُمْ   وَحُكْمُهُمُ حُكْمٌ وَأَمْرُهُمُ أَمْرُ
عَتَادُهُمُ نَحْرُ الصَّفَايَا لِقَوْمِهِمْ   إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ أَخْلَفَهَا القَطْرُ =

إنّنا لا نُغالي إذا قلنا إنّ القراءة الإناسيّة المقارنة لطقوس الخصب عند العرب المعاصرين وطقس المَيْسِر عند العرب الغابرة هي الوحيدة الكفيلة بإعادة النظر في ما يحتويه الشعر الجاهليّ من إشارات تخصّ المَيْسِر وما يحفّ به من أجواء تمّ السكوت عنها أو فُسِّرت تفسيرات تخدم منحى أخلاقيّاً معيّناً قد يبعدها عن معناها الحقيقيّ. فإذا ما نظرنا إلى مسألة المَيْسِر من هذا المنظور، جاز لنا أن نجازف بطرح فرضيّة تقول بأنّ الأمر قد يكون متعلّقاً بنوع من التعاطي العلنيّ للجنس بين الشبّان والصبايا أثناء هذا الطّقس بهدف حضّ الآلهة على فعل المثل وإخصاب الطّبيعة. وقد يكون في ما يقوله الشاعر الجاهليّ طُفَيْل بن كعب الغَنَوِيّ (ت 13 ق.هـ) في معرض وصفه قِدْحه الخائب في المَيْسِر، سَنَدٌ لما نذهب إليه [الطويل]:

وَأَصْفَرَ مَشْهُومِ الفُؤَادِ كَأَنَّهُ ... غَدَاةَ النَّدَى بِالزَّعْفَرَانِ مُطَيَّبُ
تَفِلْتُ عَلَيْهِ تَفْلَةً وَمَسَحْتُهُ ... بِثَوْبِيَ حَتَّى جِلْدُهُ مُتَقَوِّبُ
يُرَاقِبُ إِيحَاءَ الرَّقِيبِ كَأَنَّهُ ... لِمَا وَتَرُونِي آخِرَ اليَوْمِ مُغْضَبُ
فَفَازَ بِنَهْبٍ فِيهِ مِنْهُمْ عَقِيلَةٌ ... لَهَا بَشَرٌ صَافٍ وَرَخْصٌ مُخَضَّبُ
فَلَا تَذْهَبُ الأَحْسَابُ مِنْ عُقْرِ دَارِنَا ... وَلَكِنَّ أَشْبَاحاً مِنَ المَالِ تَذْهَبُ(14)

= إِذَا مَا انْتَدَى السَّادَاتُ يَوْماً لِحُكْمِهِمْ ... تَبَاشَرَتِ الأَيْتَامُ وَانْدَفَعَ العُسْرُ
وَمِنْ عَجَبٍ أنْ لَيْسَ يَنْفُذُ حُكْمُهُمْ ... عَلَى أَحَدٍ إِلّا إِذَا ضَمَّهُمْ قَبْرُ
وَأَعْجَبُ مِنْهُ أَنَّنَا بِفِعَالِهِ ... نُعَابُ وَقِدْماً كَانَ فِي فِعْلِهِ فَخْرُ

ونحن نجد في هذه الأبيات دليلاً على تواصل المَيْسِر عند العرب إلى حدود القرن السادس للهجرة، أو على الأقلّ تواصل صورته في الشعر كما رُسِمت في الجاهليّة. ويبدو هذا مُخالفاً لما يذهب إليه مبروك المنّاعي (المال في الشعر العربيّ، ص304) حين يُؤكّد أنّ «آخر صور المَيسِر وجدناها عند الأعْشَى وعند لبيد وعند حسّان وسلامة بن جندل. ونظراً إلى ما هو معروف من موقف الإسلام من المَيسِر، فإنّ الشعر المتغنّى به قد انتهى بانتهاء العصر الجاهليّ وفترة الخضرمة الّتي كانت تتمّة له، ولم نجد منه خلال ما بقي من القرن الأوّل سوى أمثلة نادرة تشكّل حنيناً إلى نُظُم المكارم القديمة ومظهراً من مظاهر ضغط السُنّة السابقة على شعراء هذا العصر، ويبدو لنا ذكرها أقرب إلى الكناية نحو مطلق الكرم أقرب منه إلى قصد الشاعر شكلاً معيّناً منه».

(14) ديوان طُفَيْل الغَنَوِيّ، ص70. وجاء عند القالي (الأمالي، ج2، ص197): «أصفر: يعني قِدْحاً. مشهوم الفؤاد: أي كان فؤاده مذعوراً من سرعة خروجه... وقوله تفلت =

إنَّ الشاعر يقول هنا إن قِدْحه الخائب في المَيْسِر كان سبب فوزه بـ «**عَقِيلَةٍ لَهَا بِشْرٌ صَافٍ ورَخْصٌ مُخَضَّب**»، ومن معاني العقيلة في العربيّة أنّها «**المرأة الكريمة النفيسة المخدَّرة**»(15). فهل كان الشاعر يعني الفوز بفتاة نقيّة البشرة مخضوبة اليدين من كريمات القبيلة مقابل بعض ماله؟

قد يكون مثل هذا الفهم للأبيات المذكورة متعسّفاً، إلّا أنّ ذكر بعض الشعراء وجوب العفّ عن الجارات وقت المسغبة والإمحال وحضّهم على بذل لحوم المَيْسِر لهنّ من شأنه أن يضعف من ذاك التعسّف، فالشاعر الجاهليّ عمرو ابن الإطنابة الخَزْرَجيّ مثلاً يعتبر الانتداء أي الدخول في المَيْسِر مانعاً للجارات عن الخنا والفحش [الكامل]:

إِنِّـي مِـنَ الـقَـوْمِ الَّـذِيـنَ إِذَا انْـتَـدَوْا ... بَـدَأُوا بِـبِـرِّ الـلـهِ ثُـمَّ الـنَّـائِـلِ

الـمَـانِـعِـيـنَ مِـنَ الـخَـنَـا جَـارَاتِـهِـمْ ... وَالـحَـاشِـدِيـنَ عَـلَـى طَـعَـامِ الـنَّـازِلِ

وَالـخَـالِـطِـيـنَ غَـنِـيَّـهُـمْ بِـفَـقِـيـرِهِـمْ ... وَالـبَـاذِلِـيـنَ عَـطَـاءَهُـمْ لِـلْـسَّـائِـلِ(16)

بينما يدعو لَبِيد بن ربيعة العامريّ صراحة إلى العفّ عن الجارات بلعب المَيْسِر [مجزوء الكامل]:

ذَرْنِـــي وَمَـــا مَـــلَـــكَـــتْ يَـــمِـــيـــ ... ـــنِـــي إِنْ رَفَـــعْـــتُ بِـــهِ شُـــؤُونَـــا

وَافْـــعَـــلْ بِـــمَـــالِـــكَ مَـــا بَـــدَا ... لَـــكَ، إِنْ مُـــعَـــانــاً أَوْ مُـــعِـــيـــنَـــا

= عليه، يقول: كنت ضربت به فتترّب، فتفلت عليه ومسحته بثوبي ليتلمّس فيكون أسرع لخروجه. ومتقوّب: مقشّر، وقوابته قشره. وقوله: يراقب إيحاء الرقيب، يقول: كأنّ هذا القِدْح بصير بما يراد منه، فهو يلامح الرقيب، فإذا قيل للمفيض: أَفِضْ، فكأنّه يوحي إليه إيحاء. وقوله: لمّا وتروني، يقول: كأنّه مغضب لقهرهم إيّاي في أوّل النهار، فهو يثأر لي». وفيما يخصّ البيتين الأخيرين جاء في شرح الأصمعي (ديوان طُفَيْل الغَنَوِيّ، ص70): «فاز، الفوز: الظفر. والعقيلة: كريمة الحيّ، وكذلك كلّ شيء من الشاء والإبل والدواب. العُقْر: الأصل والبيضة. والأشباح: العظام من الأموال».

ورغم غُموض عبارة الأصمعي، إلّا أنّنا لا نرى وجهاً لوصف كريمة الحيّ إن كان المقصود بها ناقة بأنّ لها رخصاً مخضّباً، فهذا لا يكون إلّا في النساء.

(15) لسان العرب، ج11، ص463 (مادّة عقل).

(16) انظر: المرزوقيّ، شرح حماسة أبي تمّام، م2، ج4، ص632.

وَاعْـفِـفْ عَـنِ الـجَـارَاتِ وَامْـنَـحْـ ـهُـنَّ مَـيْـسِـرَكَ الـسَّـمِـيـنَـا
وَابْـذِلْ سَـنَـامَ الـقِـدْرِ إنَّ سَـوَاءَهَـا دُهْـمـاً وَجُـونَـا[17]

أفلا تكون الدعوة إلى التصابي التي يذكرها عفيف بن مَعْدِ يَكَرِب الكِنديّ وتوصية لبيد بن ربيعة بوجوب التعفّف وبذل المَيْسِر السمين لهنّ دعوة إلى نبذ ممارسة كانت موجودة في طقس المَيْسِر، ونقصد البِغاء؟ أوَلَا يكون تعريف البَغْي بأنّه الكثير من المطر في قواميس اللّغة - وعلاقة البِغاء بالمطر قرينة على أنّه قد يكون بهدف طلبه- رافداً لما نزعم[18]؟

إنّ ذكر ممارسة الجنس خلال المَيْسِر أو على الأقلّ ذكره مقروناً به من شأنه أن يدفع إلى تقوية زعمنا، إذ لا موجب لهذا الذكر لو لم تكن هناك علاقة قويّة بين الأمرين. وإلّا فما معنى أن يقرن الشاعر الجاهليّ عفيف بن معد يكرب الكِنديّ بين الخمر والقِمَار والزّنى وقد حرمّها جميعاً على نفسه في الجاهليّة في قوله [الوافر]:

وَقَـائِـلَـةٍ: هَـلُـمَّ إلَـى الـتَّـصَـابِـي فَـقُـلْـتُ: عَـفَـفْـتُ عَـمَّـا تَـعْـلَـمِـيـنَـا
وَوَدَّعْـتُ الـقِـدَاحَ وَقَـدْ أُرَانِـي بِـهَـا فِـي الـدَّهْـرِ مَـشْـغُـوفـاً رَهِـيـنَـا
وَحَـرَّمْـتُ الـخُـمُـورَ عَـلَـيَّ حَـتَّـى أَكُـونَ بِـقَـعْـرِ مَـلْـحُـودٍ دَفِـيـنَـا[19]

وقد علّق عبد القادر البغداديّ على هذه الأبيات مدفوعاً بحسّه الدينيّ بقوله: «**فأنت ترى كيف تفهّم** [الشاعر] **ما في القِمَار من المشاركة للزّنى والخمر في سوء الذكر**»[20]. أمّا نحن فنقول إنّ ذكر الأفعال الثلاثة مقترنة من شأنه تقوية ما ذهبنا إليه من وجود بغاء في طقس المَيْسِر، وإلّا فلا معنى حينئذٍ لما يقوله الشاعر الجاهليّ المُنَخِّل بن عامر اليَشْكُري مثلاً حين يقرن لعبه المَيْسِر بدخوله على الفتاة الخِدْرَ في اليوم المَطِيرِ ما لم نأخذ بتضمّن المَيْسِر مباشرة جنسيّة فعليّة [مجزوء الكامل]:

---

(17) **ديوان لبيد**، ص263.

(18) جاء في اللّسان (ج14، ص77، مادّة بغا): «**البَغْيُ: الكثير من المطر، وَبَغَتْ السماء: اشتدّ مطرها**».

(19) **المحبّر**، ص239.

(20) البغداديّ، **خزانة الأدب**، ج2، الشاهد 393.

فَــإذَا الــرِّيَــاحُ تَــنَــاوَحَــتْ ... بِـجَـوَانِـبِ الـبَـيْـتِ الـكَـسِـيـرِ
أَلْـفَـيْـتَـنِـي هَـشَّ الـيَـدَيْـ ... ـنِ بَـمَـرْيِ قِـدْحِـي أَوْ شَـجِـيـرِي
وَلَـقَـدْ دَخَـلْـتُ عَـلَـى الـفَـتَـ ... ـاةِ الـخِـدْرَ فِـي الـيَـوْمِ الـمَـطِـيـرِ
الـكَـاعِـبِ الـحَـسْـنَـاءِ تَـرْ ... فُـلُ فِـي الـدِّمَـقْـسِ وَفِـي الـحَـرِيـرِ[21]

كما لنا أيضاً من وصف الشعر الجاهليّ لحالة القحط العامّ في فترة الوسميّ إذا منعت السماءُ درَّها وٱحتيج إلى لعب المَيْسِر ما يؤكّد ما ذهبنا إليه من وجود مباشرة جنسيّة في طقس المَيْسِر بوصفه طقس استمطار يهدف إلى إخصاب الأرض والناس. فإذا ما كان الإخصاب مطلوباً من الآلهة، فمن باب أَوْلى وأَحْرى أن يقوم الناس بما من شأنه حضّ تلك الآلهة على الفعل علّها تحاكي فعل الإنسان فتجود وترحم الناس بالماء: ماء المطر المحيي للأرض العطشى والمخصب لها لإنبات الكلأ وماء فحول الإبل المحيي للنّوق المحاردة والمخصب لها لإدرار لبنها. وإذا ما كان الأمر يتعلّق بإخصاب السماء للأرض وإخصاب الفحول للنّوق، فإنّه من باب أَوْلى أن يكون الأمر متعلِّقاً بإخصاب الرجال النساء ما دام الجَدْب والعُقْم شاملاً للإنسان كما للأرض والحيوان. وهذه الحالة هي التي نرى أنّها كانت توجب إيقاد النسوة والفتيات منهنّ على وجه الخصوص النار طلباً للمَيْسِر أي للإخصاب في وقت منعت السماء فيه قطرها والنوق لبنها، وهي الحالة التي لم يُستثنَ منها البشر وجاءت في الشعر الجاهليّ على صورة «**انقباض الضجيع عن الفتاة**» عند الشاعر الجاهليّ أَوْس بن حَجَر كما سبق أن أشرنا، وهي الصورة ذاتها التي يتناولها الشاعر المخضرم سُحَيْم عبد بني الحَسْحَاس (ت 40 هـ) أيضاً في إطار مدحه بني نصر المنجدين العُفاة بلعب المَيْسِر شتاء حين تُضيَّع البِيضُ الحسانُ وينقبض دون الفتاة ضجيعُها وتمنع النُّوقُ لَبَنَها [الطويل]:

لَعَمْرِي لَنِعْمَ الحَيُّ حِلْماً وَنَجْدَةً ... إذَا ضَيَّعَ البِيضَ الحِسَانَ مُضِيعُهَا
مَسَاعِيرُ مَا حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ ... إذَا اقْوَرَّ مِنْ دُونِ الفَتَاةِ ضَجِيعُهَا
هُمُ يَعْقِرونَ الكُومَ فِي كُلِّ لَزْبَةٍ ... إذَا الشُّوْلُ رَاحَتْ مُقْشَعِرّاً ضُرُوعُهَا

(21) البصريّ، **ديوان الحماسة البصرية**، ص86.

حَـدَابِيـرَ أَمْـثَـالَ الـشِّـنَـانِ يَـقُـودُهَـا إِلَى الحَيِّ جِدْبَارُ السُّرَاةِ قَرِيعُهَا[22]

أليس ما يصفه الشعر الجاهليّ من جدب وقحط وعزوف فحول الإبل عن الضراب والرجال عن الجنس في فترة الوسميّ أي في فترة غياب العُزَّى ما يؤكّد متابعتهم للاعتقاد البابليّ الخاصّ بتفشّي القحط عند غياب عشتار، وهي ذاتها العُزَّى؟ أليس ما يقوله الشعر الجاهليّ حول عزوف الحيوانات عن الضِّراب وللإنسان عن الجنس في فترة الوسميّ مطابقاً لما في الشعر البابليّ وقد جاء في قصيدة منه:

«بَـعْـدَ أَنْ نَـزَلَـتْ عَـشْـتَـارُ إِلَـى الـعَـالَـمِ الـسُّـفْـلِـيِّ،
لَمْ يَعُدِ الثَّوْرُ يَعْتَلِي البَقَرَةَ، وَالحِمَارُ يُلْقِحُ الحِمَارَةَ.
وَفِـي الـشَّـارِعِ، لَـمْ يَـعُـدْ الـرَّجُـلُ يُـلْـقِـحُ الـفَـتَـاةَ،
فَالرَّجُلُ يَنَامُ فِي غُرْفَتِهِ، وَالفَتَاةُ تَنَامُ عَلَى جَانِبِهَا[23]؟

2 ـ هل المَيْسِر طقس بديل من البِغـاء؟

لقد سبقت الإشارة حين الحديث عن دور الحُرَضَة في المَيْسِر إلى موقع دار الأَزْلَام من جغرافيّة الحَرَم المكّي كما أوردها الفاكهيّ، وأنّها كانت محاطة بثلاثة مواضع هامّة وضروريّة في طقس المَيْسِر، ألا وهي مجزرة مخصّصة لنحر الإبل، وأنصاب الحرم التي تلطّخ عادة بدماء أضاحي المَيْسِر، وزقاق النار المخصّص لحرق تلك القرابين. كما تمّت الإشارة في أحد الهوامش المتعلّقة بهذا الخبر إلى أنّ الفاكهيّ يذكر موقعاً رابعاً داخل الحَرَم بمحاذاة دار الأَزْلَام هو «**شِعْبُ أَرْنِي**» أو «**شِعْبُ يَرْنِي**» الذي كان مخصّصاً لفواجر مَكَّة. فحول هذا الشِّعْب يقول الفاكهيّ: «**شِعْبُ أَرْنِي: بالثنية في حقّ آل الأسود... كان فيه فواجر في الجاهليّة، فكان إذا دخل عليهنّ إنسان قلن: أَرْنِي أَرْنِي، يقلن: أعطني. فسميّ شِعْب أرني... وفي شِعْب أَرْنِي يقول الشاعر** [البسيط]:

(22) **ديوان سُحَيم عبد بني الحسحاس**، ص51. حدابير: جمع حدبار وهي الناقة الضامرة من الهزال. وحدبار السراة يقصد الفحل الضامر السنام.

(23) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة**، ج2، ص415.

إِنِّـيَ أعُـوذُ بِـرَبِّ الـبَـيْـتِ مُـجْـتَـهِـداً وَرَبِّ مَـكَّـةَ ذِي الآلَاءِ وَالـنِّـعَـمِ
يَـا أهْـلَ مَـكَّـةَ مِـنْ ظَـبْـيٍ كَـلِفْـتُ بِـهِ بِشِعْبِ يَرْنِي لَا يَأْوِي لِمَنْ يَهِمِ»[24]

فما دلالة وجود هذا الماخور فوق قمّة تلّة على مقربة من دار الأَزْلَام داخل الحَرَم المكّي على الثنيّة الموصلة إلى خارجه إن لم تكن تلك العلاقة التي نفترضها بين المَيْسِر والبِغاء؟

قد يكون هذا تخريجاً لا غُبار عليه من الناحية النظريّة لما كان يجب أن يُفعل في طقس المَيْسِر، إلّا أنّ مراجعة الأمر من جِهة ما قيل عن أجواء المَيْسِر في الشعر الجاهليّ وتتبّع ما اختصّ منه بالإشارة إلى دور مّا للنّساء فيه، تدفع دفعاً نحو النظر إلى لعب المَيْسِر في بُعده الرمزيّ أي بوصفه تمثيليّة مسرحيّة جنسيّة بديلاً من الطّقس الجنسيّ المفضوح. وبهذا المنظور يمكن النظر إلى دعوة لَبِيدٍ للتعفّف عن الجارات بأنّها دعوة للسّادة إلى عدم استغلال جوع المستجيرات بهم من المَسْغَبة والاستعاضة عن ذلك بلعب المَيْسِر لإشباعهنّ من النوق المنحورة فيه (بديلاً من الإشباع الجنسيّ؟)، بحيث يصحّ في السيّد الياسر قول الأَعْشَى (ت 7 هـ) الذي لا يمكن فهمه إلّا في هذا الإطار [المتقارب]:

هَـضُـومُ الـشِّـتَـاءِ إذَا الـمُـرْضِـعَـا تُ جَـالَـتْ جَـبَـائِـرُ أعْـضَـادِهَـا
وَقَـوْمُـكَ إنْ يَـضْـمِـنُـوا جَـارَةً يَـكُـونُـوا بِـمَـوْضِـعِ أَنْـضَـادِهَـا
فَـلَـنْ يَـطْـلُـبُـوا سِـرَّهَـا لِـلْـغِـنَـى وَلَـنْ يُـسْـلِـمُـوهَـا لإِزْهَـادِهَـا[25]

فالأعشى يقول عن ممدوحه الياسر إنّه «**يُقْرِي في الشتاء ويُطعم فيذهب بشدّته**»[26]، وأنّه لا يسعى لاستغلال جوع النساء اللّائذات به لأغراض جنسيّة (طلب السرّ = الجماع) رغم حاجتهنّ وجوعهنّ وكنّى عنه بجَوْل جبائرهنّ من الهزال، «**والجبائر أسورة النساء تُجعل في الأعضاد**»[27]. أفلا يكون هذا بالضبط

(24) الفاكهيّ، **أخبار مَكّة**، ج4، ص213.
(25) **ديوان الأعشى**، ص75.
(26) ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص282.
(27) نفسه.

معنى «**التسرّر**» (القريب من لفظ المَيْسِر) والذي يعرّفه اللّسان بقوله: «**تسررَ فلان بنت فلان إذا كان لئيماً وكانت كريمة فتزوّجها لكثرة ماله وقلّة مالها**»؟[28].

إذا ما صحّ هذا الفهم، فإنّ ذلك سيسهّل فهم كثير من الشعر المتعلّق بالمَيْسِر على غِرار قول الشاعر المخضرم جِران العَوْد النمريّ (ت 68 هـ) في معرض افتخار [الوافر]:

يَكَادُ المَجْدُ يَنْضَحُ مِنْ يَدَيْهِ إذَا دُفِعَ اليَتِيمُ عَنِ الجَزُورِ
وَأَلْجَأَتِ الكِلَابَ صَباً بَلِيلٌ فَآلَ نُبَاحُهُنَّ إِلَى الهَرِيرِ
وَقَدْ جَعَلَتْ فَتَاةُ الحَيِّ تَدْنُو مَعَ الهُلَّاكِ مِنْ عَرَمِ القُدُورِ
وَكَانَ اللَّحْمُ يَيْسِرُهُ أَبُوهَا أَحَبَّ إِلَى الفَتَاةِ مِنَ العَبِيرِ
فَمَا أَنَا لِلْمَطِيَّةِ بِابْنِ عَمٍّ وَلَا لِلْجَارَةِ الدُّنْيَا بِزِيرِ[29]

كما يمكن من هذا المنظور أيضاً فهم قول طُفَيْل بن كَعْب الغَنَوِيّ بشأن فوزه بـ «**عقيلة لها بَشَرٌ صافٍ ورَخْصٌ مُخَضّب**» لا من حيث المماثلة الرمزيّة مع كفّ الثُرَيَّا الخضيب فحسب، بل وكذلك من كون الفوز بالفتاة الكريمة المصطفاة كناية عن الفوز في المَيْسِر الذي ارتُضِيَ بديلاً عن الممارسة الجنسيّة مع تلك الفتاة. فكأنّ الفوز في المَيْسِر هو في أحد وجوهه فوز بفتاة (ناقة بشريّة) ارتضت الآلهة أن تُفتدَى بناقة حيوانيّة، أو بالأحرى كأنّ فعل قِدْحه (مثيل عضوه الإخصابيّ) في الربَابَة (مثيلة الرحم الأنثويّ) المثيل الرمزيّ للجنس في بُعده الواقعيّ.

لكن ألا يكون النظر إلى المَيْسِر بوصفه تمثيليّة مسرحيّة جنسيّة عند العرب مجرّد تنظير اجتهاديّ ناتج عن توخّي منهج معيّن في قراءة الشعر المتعلّق بالمَيْسِر؟

قد يكون هذا واقع الأمر، إلّا أنّ مُدَوَّنة الأمثال العربيّة - والأمثال في أحد وجوهها اختزال أدبيّ رَاقٍ للأساطير- وقراءةُ ما تشتمل عليه من أمثال تمسّ

(28) **لسان العرب**، ج4، ص362 (مادّة سرر).
(29) **ديوان جران العود النمري**، ص27. العبير: ألوان من الطّيب تجمع بالزّعفران.

مسألة علاقة النساء بالمَيْسِر قراءةً جديدة غير الّتي قُرئت بها من قبل الأقدمين، ربّما قدّمت جديداً يمكّن من ترجيح الافتراض القائل بأنّ المَيْسِر هو في أحد وجوهه مسرحة للجنس في بُعده الواقعيّ وتحويل له عن مساره الحقيقيّ نحو مسار تمثيليّ رمزيّ. ولعلّ قراءة جديدة لحكاية يَسار الكواعب سيكون من شأنها دعم هذا الزعم.

تقول الحكاية العربيّة أنّ يَسار الكواعب «**كان عبداً تعرّض لبنت مولاه، وراودها عن نفسها، فنهته، فعاودها، فامتنعت عليه، فعاد لعادته، فقالت: إن كان لا بدّ فإنّي مُبخِّرَتُكَ ببخورٍ، فإن صبرت على حرارته صرت إلى ما تريد منّي. فعمدت إلى مِجمرٍ، فأدخلته تحته، واشتملت على سكّين حديد فجبّت به مذاكيره... ثمّ لم يلبث أن مات. فصار مثلاً لكلّ جَانٍ على نفسه ومتعرّضٍ لما يجلّ عن قَدْره**»(30).

(30) الثعالبيّ، **ثمار القلوب**، ص108. وكما وُظّفت هذه الأسطورة لتفسير المثل القائل: «صَبْراً عَلَى مَجَامِرِ الكِرَام»، تمّ توظيفها أيضاً لتفسير المثل القائل: «**أَشْأَمُ مِنْ عِطْرِ مَنْشِمِ**» حيث جاء عند نَشْوَان الحِمْيَرِيّ: «**العرب تضرب المثل بعطر منشم في الشؤم إذ تفانى الحيان في الحرب، فقيل: دَقُّوا بَيْنَهُمْ عِطْرَ مَنْشِمِ. واختلف الناس في منشم ابنة الوحيد الخُزاعيّة... قال بعضهم: هي من غدانة وهي صاحبة يسار الكواعب، وكان عبداً لها يعشقها ويعرض لها فزجرته، فلم يزدجر، فقالت له يوماً: اصبر فإنّ للحرائر طيباً حتّى أشمّك منه، وأتت بموسى، ثم اتّكأت على أنفه فاستوعبته، فضرب المثل بعطر منشم**». انظر: نشوان الحِمْيَريّ، **الحور العين**، ص305.
ونحن نلاحظ اتّفاق هذه الرواية مع الأولى، فهي تجعل يسار الكواعب يخسر أنفه وهو البديل الرمزيّ لعضو الذكورة.
وقد كان من الغريب العثور على ترجمة لشاعر اسمه **يسار الكواعب** عند النشابي الإربلي (**المذاكرة في ألقاب الشعراء**، ص36) الذي يتصدّى لتفسير ألقاب الشعراء، حيث زعم وجود شاعر بهذا الاسم «**كان عبداً أسود. وإنّما سمّي بذلك لأنّه لم تكلّمه امرأة إلاّ ظنّها قد عشقته. وكان النساء إذا رأينه يضحكن عليه. حتّى نظرت إليه امرأة مولاه، وهي منهنّ، فضحكت عليه، فظن أنّها خضعت له. فقال لصاحب له: قد عشقتني امرأة مولاي. فقال له: يا يسار، اشرب من ألبان هذه العِشَار، وارْعَ في هذه الأرض القفار، وإيّاك وبنات الأحرار، فأنّهن كحدّ الشّفَار. فلم ينتبه. فراجع امرأة مولاه، فأعدّت له مدية، وقالت: أحضر بيتي هذه اللّيلة. فلما جاء إليها أخذت المدية وقطعت مذاكيره، وضربت بها وجهه، وجدعت أنفه. فخرج هارباً في جوف اللّيل، فلما رآه صاحبه قال لأصحابه: قد جاء يسار الكواعب. فلمّا نظر ما به قال له: ألم أنهك؟ فقال الذي كان نهاه** [الطويل]: =

وقد احتلّت هذه القصّة ذات المسحة الأسطوريّة برواياتها المختلفة في تفاصيلها مكانة متميّزة في سِفْر المَرويّات العربيّة تدلّ عليها تلك الإشارات المتعدّدة في كتب الأدب في أكثر من عشرين مصدراً[31] علاوة عن تردّدها عند الشعراء ابتداء من الحقبة الأمويّة، إذ ترد أوّل إشارة لها، حسب ما توفّر لدينا من مصادر، عند الشاعر الأمويّ الفرزدق في هجاء خصمه جَرِير حين أراد الزواج في قبيلة بني شيبان، وذلك في قوله [الطويل]:

وَإِنّـي لأَخْـشَـى إِنْ خَـطَـبْـتَ إِلَـيْـهِـمُ عَلَيْكَ الَّذِي لاَقَى يَسَارُ الكَوَاعِبِ[32]

= أَمَـرْتُ أَبَـا عَـوْفٍ فَـلَـجَّ، كَـأَنَّـمَـا بَرَى بِصَرِيحِ النُّصْحِ لَسْعَ العَقَـارِبِ
فَقُلْتُ لَهُ: لَا تُـزْدِدِ النُّصْـحَ، إِنَّنِـي أَخَـافُ بِـأَنْ تَـرْدَى أَمَـامَ الكَـتَـائِـبِ
فَقَدْ عَافَ مَحْضَ النُّصْحِ قَبْلَكَ جَاهِلٌ فَـأَصْبَـحَ مَجْدُوعاً يَسَـارُ الكَوَاعِـبِ
فَجَاءَ بِمَا قَدْ كُنْتُ أَخْشَـى، وَرُبَّمَـا أَبَى ذُو النُّهَى وَالرَّأْيِ نُصْحَ الأَقَارِبِ».

وواضح هنا أن الأمر لا يتعلّق بترجمة شاعر معروف، إذ لا ذكر لتاريخ ميلاده أو اسمه الكامل أو حتّى إلى عصره، علاوة على ركاكة الشعر المنسوب إليه.

وأعجب منه ما يقوله الميدانيّ (**مجمع الأمثال**، ج2، ص413) من أنّ **يسار الكواعب** كان يقال له أيضاً (يسار النساء)، وأنّه «**كان من العبيد الشعراء، وله ابن شاعر يقال له إسماعيل بن يسار النساء، وكان مفلقاً**». فالميدانيّ قد أشكل عليه وخلط بين **يسار الكواعب** ووالد الشاعر الأموي (إسماعيل بن يسار النساء) الملقّب بأبي فائد، «**وإنّما سُمّيَ أبوه يسار النساء لأنّه كان يصنع طعام العرس ويبيعه فيشتريه من أراد التعريس**» حسب الصفديّ (**الوافي بالوفيات**، ج9، ص241) الذي يشير إلى أنّ (يسار النساء) كان فارسيّاً من موالي بني تَيْم، تَيْم قُرَيْش، وأنّ عصبيّة ابنه للعجم كادت أن تورده المهالك حين افتخر بهم في حضرة هشام بن عبد الملك الذي نفاه بسبب ذلك إلى الحجاز.

(31) أشارت أمّهات كتب الأدب العربيّ القديم إلى هذه الأسطورة بروايات مختلفة، منها على سبيل الذكر: كتاب الأذكياء لابن الجوزي، الكامل في اللّغة والأدب للمبرّد، الأغاني للأصبهاني، البصائر والذخائر للتوحيديّ، الحور العين لنشوان الحِمْيَريّ، الفصول والغايات للمعرّي، خزانة الأدب للبغدادي، نهاية الأرب في فنون الأدب للنّويري... كما أشارت إليها بالخصوص كتب الأمثال: جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكريّ، مجمع الأمثال للميداني، الأمثال لأبي عُبيْد القاسم بن سلّام، المستقصى في أمثال العرب للزّمخشري (راجع ثبت المصادر في هذا البحث).

(32) **ديوان الفرزدق**، ج1، ص112. ويمكن تفسير خفوت بريق هذه الأسطورة في الشعر العربيّ لاحقاً بخفوت ظاهرة المَيْسِر ذاتها، إذ لم نجد في كلّ الدواوين الشعرية الّتي =

ورغم أنّ حكاية يسار الكواعب لا حقيقة تاريخيّة لها، إلّا أنّ إصرار المصادر نسبة بطلها (يسار) إلى «**الكواعب**» في صيغة الجمع والحال أنّ طرفها الثاني فرد واحد من جنس النساء من شأنه أن يثير التساؤل حول الاسم «**يسار**» ذاته وامكانيّة أن يكون مجرّد صفة مُضافة لا اسم علم. ويقود الأخذ بهذا الاحتمال إلى القول بعدم عفويّة وصف بطل الحكاية بالإيسار لولا تعلّقها بطقس المَيْسِر ذاته المشتقّة منه الصفة. فهل كان يسار يمثّل صورة المياسر في نمطه المثاليّ حين كان الداخل في المَيْسِر يدخله بغرض جنسيّ غدا مع الأيّام غير قابل للتحقّق إلّا رمزيّاً حين أضحت خضخضة القِداح بديلاً عن «**الخضخضة**» في معناها الحسّي؟

إنّنا لا نملك إجابة حاسمة لهذا التساؤل، إلّا أنّه يمكننا إذا ما صحّت قراءتنا الرمزيّة لمرويّة يسار الكواعب أن نفترض انتماءها إلى جنس الحكايات التفسيريّة، بمعنى أنّ وظيفتها هي بالدرجة الأولى تبرير تحوّل المَيْسِر من طقس جنسيّ حقيقيّ إلى طقس رمزيّ، وذلك بالإشارة ضمنيّاً إلى أنّ كسب المُيَاسِرِين الذين يختزل يسار صورتهم لا يمكن له أن يكون من جنس الحسّي المباشر من لدن الكواعب الداعيات إلى المَيْسِر، وأنّ عليه أن يرتقي إلى مستوى الكسب الرمزي الدالّ على المستويين الأخلاقيّ والاجتماعيّ. ولعلّ ما يشفع للذّهاب هذا المذهب في التأويل، ذاك الاختلاف الذي نجده في رواية المصادر للأحداث بين قول بعضها بمراودة يسار ابنة سيّده، وأخرى مراودة زوجة سيّده، وثالثة مراودة بنات سيّده، ثمّ تخبّطها بشأن العقوبة الّتي نالها بين جبّ المذاكير في روايات وجدع الأنف في أخرى حتّى ولو كان الأمران متماثلين على المستوى الرمزّي، ثمّ تعدّد الأمثال حولها (أشأم من عطر منشم، ما لاقى يسار الكواعب، صبراً

= أمكن الاطلّاع عليها سوى إشارتين أُخريين لهذه الأسطورة: الأولى عند ابن المقرّب العيوني (ت 629 هـ) في قوله (**الديوان**، ص53) [الطويل]:

أُدَارِي مُـدَارَاةَ الأَسِيــرِ مُـعَـاشِـراً ... مُـدَارَاتُـهُـمْ مِـنْ مُـوجِعَـاتِ الـمَـصَائِـبِ

وَأُنْـكِـحُ أَبْـكَـارَ الـمَـعَـانِـي أَرَاذِلاً ... أَحَـقَّ بِـخَـصْـيٍ مِـنْ يَـسَـارِ الـكَـوَاعِـبِ

والثانية عند صالح مجدي (ت 1881 م) في قوله (**الديوان**، ص24) [الطويل]:

وَتَـالـلَّـهِ لَـوْلَا أَنَّـهُ فِـي ذِمَـامِـنَـا ... لَـبَـاءَ بِـمَـا لاقَـى يَـسَـارُ الـكَـوَاعِـبِ

على مجامر الكرام)؛ فهذه كلّها أمور تدفع إلى ترجيح تناسي الذاكرة الجمعيّة العربيّة الدوافع الأولى لصياغة المرويّة في خضمّ تلاشي الوقائع الخاصّة بما تُحِيل عليه وترمز إليه (التوجّه نحو تعاطي المَيْسِر بديلاً عن الجنس المقدّس في فترة مّا من التاريخ العربيّ) مع الاحتفاظ بنواتها المركزيّة (البُعْد الجنسيّ الواضح والعلاقة بين اليسار- ومنه اليُسْر والمَيْسِر والإيسار والتسرّي - والكواعب تحديداً وليس النساء) لتبني عليها ما شاءت من حَرْتَقَات تخدم أغراضاً وعظيّة تعليميّة شتّى[33]، وهو ما يبرّر القول بأنّ النواة المركزيّة لها ربّما كانت بهذه الصيغة: اليسار (وهي صفة للمَيْسِر ذاته) كان في الأصل قِمَاراً على الفوز بالكواعب (العذارى المُعْصِرات).

وقد يبدو هذا التخريج متكلّفاً بعض التكلّف لولا تردّد الإشارة في ديوان العرب على مرّ العصور إلى مراعاة النجم (الثُرَيَّا) ليلاً تذكرّاً للأحبّة في تقليد جاهليّ قديم على ما تقول أوثق المصادر[34]. إنّ إشارات الشعراء على مرّ العصور إلى هذه الصورة، وهي من الكثرة بحيث يستحيل جمعها، تشي كلّها بأنّ فترة نَوْء الثُرَيَّا، وقد حفل الشعر الجاهليّ بالإشارة إليها بوصفها فرصة تَلَاقٍ بين

---

(33) يمكن أن نسحب ما يقوله رائد المدرسة البنيويّة في الإناسة كلود ليفي ستروس (*Claude Lévi-Strauss*) حول الأسطورة على المرويّات العربيّة ذات المسحة الأسطوريّة والتي تتعدّد رواياتها رغم وحدة موضوعها، فستروس يرى أنّ الأسطورة على مرّ الزمن هي «**تحولّ في تحوّل**»، وتؤثّر التحوّلات التي تحصل بين الروايات المختلفة للأسطورة الواحدة، أو من أسطورةٍ إلى أخرى في نفس المُجتمع أو حين انتقالها من مُجتمع إلى آخر، في هيكليّة الأسطورة حيناً أو على «**شفرتها**» حيناً آخر، أو على الرسالة المقصودة منها حيناً ثالثاً. لكنّ هذه التأثيرات لا تحول دون بقاء الأسطورة أسطورة، فهي تراعي ما يُمكن تسميته «**مبدأ الاحتفاظ بالمادّة الأسطوريّة**»، وهو مبدأ يعمل على أن يكون من الممكن دائماً أن تنشأ عن كلّ أسطورة أسطورة أخرى.
انظر: ليفي ستروس (كلود)، **الإناسة البنيانية**، ترجمة: حسن قبيسي، مركز الإنماء القوميّ، بيروت 1990، ص235.

(34) جاء عند المرزوقيّ: «**إذا ناء الفرع المؤخّر وهو أوّل أنواء الوسميّ...لا يزالون يتّبعون مواقع الغيث ويتحوّلون في معاشيب الأرض ويشربون ماء السماء.. .فمن شِعب يلتئم إلى شِعب، ومن جمع يلتئم مع جمع، ومزار تقرُب بَعْدَ بُعْدٍ.. .ومواعيد بين الأحبّة أُنجزت وعقود من حبال جوار ووصال أُوثقت**». انظر: المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص357.

العشّاق، كانت في آن فترة الخصب الجنسيّ كما فترة الخصب الطّبيعيّ، وكذلك أيضاً فترة لعب المَيْسِر. لقد كانت تلك الفترة مخصوصة بتجمّع القبائل بعد تبدّيها على المياه قرب أماكن العبادة، وهي بالتالي مبشِّرة بقرب لقاء الأحبّة ووصالهم، وهو ما نجده موصوفاً بدقّة عند الشاعر الجاهليّ طُفَيْل بن كَعْب الغَنَوِيّ حين يقول [الطويل]:

تَبَصَّرْ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ ظَعَائِنٍ تَحَمَّلْنَ أَمْثَالَ النِّعَاجِ عَقَائِلُهْ

ظَعَائِنُ أَبْرَقْنَ الخَرِيفَ وَشِمْنَهُ وَخِفْنَ الهُمَامَ أَنْ تُقَادَ قَنَابِلُهْ

عَلَى إِثْرِ حَيٍّ لَا يَرَى النَّجْمَ طَالِعاً مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا وَهْوَ بَادٍ مَنَازِلُهْ[35]

ولم يكن طُفَيْل وحده من الشعراء من وصف الشوق إلى الحبيبة المترحّلة مع قبيلتها للانتجاع نحو مساقط مطر الخريف حين طلوع النجم (الثُرَيَّا)، فهذا الشاعر البدويّ الأمويّ عبد الله ابن الدُّمَيْنة الخَثْعَميّ يصرّح أنّ فرصته الوحيدة في لقاء حبيبته هي عند نَوْء الثُرَيَّا [الطويل]:

وَمَا نَلْتَقِي إِلَّا الفُجَاءَةَ بَعْدَمَا نَرَى أَنَّ أَدْنَى عَهْدِنَا المُتَقَادِمُ

وَمَا نَلْتَقِي إِلَّا لِمَاماً عَلَى عِدًى عِدَادَ الثُرَيَّا وَهْيَ مِنْكِ الغَنَائِمُ[36]

وهو نفس ما عناه الشاعر الأمويّ ابن ميّادة الغطفانيّ (ت 149هـ) في قوله [الطويل]:

يَمِيلُ بِنَا شَحْطُ النَّوَى ثُمَّ نَلْتَقِي عِدَادَ الثُرَيَّا صَادَفَتْ لَيْلَةً بَدْرَا[37]

على أنّ حديث الشعراء عن الحبّ والوصال لم يكن خالياً من البُعد الجنسيّ المفضوح أحياناً، فقد حفلت المدوّنة الشعريّة العربيّة بإشارات متعدّدة

(35) ديوان طفيل الغنويّ، ص114. ويفسّر المرزوقيّ قول الشاعر بأنّه أراد «أنّ مَن تبدّى أوان التبدّي من الخريف لم يَرَ الثُرَيَّا طالعة أوّل اللّيل إلاّ وهو نازل بالقفر لأنّ أوّل طلوع الثُرَيَّا عشاءً هو لطلوع السِمَاكِ الأعزل بالغداة وسقوط الرشاء، وذلك في الوسميّ» (الأزمنة والأمكنة، ج2، ص357).

(36) ديوان ابن الدمينة، ص171.

(37) الأغاني، ج2، ص91.

إلى التَّوْقِ الجنسيّ في فترة نَوْء الثُرَيَّا أي خلال نفس الفترة المخصوصة بطقس المَيْسِر، وهو ما يُمكن اعتباره إيماءات غير مباشرة إلى ما يتمّ في طقس المَيْسِر ذاته، وإن كانت تلك الإيماءات في قوالب من الزخرف الفنّي المزاوج بين الرغبة في مُمارسة الجنس مع المحبوبة البشريّة والرغبة في التواصل مع المعبودة العُزَّى المختزلة لكلّ الحبيبات ورمز الخصب المطلق، أي المعبودة التي تتجلّى خلال نَوْء الثُرَيَّا.

وقد كادت تلك المقطوعات الشعريّة المختصّة بطلب الوصال حين نَوْء الثُرَيَّا أن تكون مجردّ تعبيرات فنيّة عن الحبّ والشوق والهيام وحتّى ممارسة الجنس، لولا أنّها تضمّنت إشارات إلى أنّ الوصال مع الحبيبة كان بهدف الاستمطار وكأنّ الحبيبة هي المسؤولة عنه، وهو ما يوحي بعدم التمييز بين المحبوبة البشريّة والمحبوبة الإلهيّة، فتتداخل صور الواحدة في الأخرى تداخلاً عجيباً يشي بوجود علاقة تماثليّة قويّة بينهما. ونسوق مثالاً على ذلك أنّ الشاعر الجاهليّ النابِغَة الذبْيَانِيّ لا يُميّز بين وجه محبوبته نُعْمَى (نُعْمٌ بالتَّرخيم في القصيدة) حين ارتحالها للنّجعة خريفاً مع نَوْء الثُرَيَّا وسَنَا البرق، ويذهب إلى تشبيه ريقها بالخمر الصِّرْف وبالعسل وقت مُضاجعتها حين يميل النجم (الثُرَيَّا) إلى المغيب آخر اللّيل [البسيط]:

رَأَيْتُ نُعْماً وَأَصْحَابِي عَلَى عَجَلٍ ... وَالعِيسُ لِلْبَيْنِ قَدْ شُدَّتْ بِأَكْوَارِ
فَرِيعَ قَلْبِي وَكَانَتْ نَظْرَةٌ عَرَضَتْ ... حَيْناً وَتَوْفِيقَ أَقْدَارٍ لأَقْدَارِ
بَيْضَاءُ كَالشَّمْسِ وَافَتْ يَوْمَ أَسْعَدِهَا ... لَمْ تُؤْذِ أَهْلاً وَلَمْ تُفْحِش عَلَى جَارِ
تَلُوثُ بَعْدَ اِفْتِضَالِ البُرْدِ مِئْزَرَهَا ... لَوْثاً عَلَى مِثْلِ دِعْصِ الرَّمْلَةِ الهَارِي
وَالطِّيبُ يَزْدَادُ طِيباً أَنْ يَكُونَ بِهَا ... فِي جِيدِ وَاضِحَةِ الخَدَّيْنِ مِعْطَارِ
تَسْقِي الضَّجِيعَ إِذَا اِسْتَسْقَى بِذِي أَشَرٍ ... عَذْبِ المَذَاقَةِ بَعْدَ النَّوْمِ مِخْمَارِ
كَأَنَّ مَشْمُولَةً صِرْفاً بِرِيقَتِهَا ... مِنْ بَعْدِ رَقْدَتِهَا أَوْ شَهْدَ مُشْتَارِ
أَقُولُ وَالنَّجْمُ قَدْ مَالَتْ أَوَاخِرُهُ ... إِلَى المَغِيبِ تَثَبَّتْ نَظْرَةً حَارِ
أَلَمْحَةٌ مِنْ سَنَا بَرْقٍ رَأَى بَصَرِي ... أَمْ وَجْهُ نُعْمٍ بَدَا لِي أَمْ سَنَا نَارِ

بَلْ وَجْهُ نُعْمٍ بَدَا وَاللَّيْلُ مُعْتَكِرٌ فَلَاحَ مِنْ بَيْنِ أَثْوَابٍ وَأَسْتَارِ[38]

وتتكرّر صورة الجنس والمُماثلة بين ريق المحبوبة والخمر أو العسل حين نَوْء الثُرَيَّا عند شعراء آخرين، فالشاعر الجاهليّ أبو عَدِيّ النمْرِيّ يصف طعم ريق محبوبته عند خُفوق نجم الثُرَيَّا فجراً بأنّه أطيب من العسل [الطويل]:

وَمَا ضَرَبٌ فِي رَأْسِ صَعْبٍ مُمَرَّدٍ بِتَيْهَانَةٍ يَسْتَتْرِكُ العُفْرَ نِيقُهَا
تِهَامِيَّةُ الأَدْنَى حِجَازِيَّةُ الذُّرَى كَأَنَّ عَلَيْهَا مِنْ عُمَانَ شَقِيقُهَا
ذُلاقِيَّةُ الأَعْرَاضِ مَحْبُوكَةُ القَرَى مُذَبْذَبَةٌ بِالحَبْلِ صَعْبٌ طَرِيقُهَا
بِأَطْيَبَ مِنْ فِيهَا لِمَنْ ذَاقَ طَعْمَهُ وَقَدْ جَفَّ بَعْدَ النَّوْمِ لِلنَّوْمِ رِيقُهَا
إِذَا اِعْتَلَّتِ الأَفْوَاهُ وَاسْتَمْكَنَ الكَرَى وَقَدْ حَانَ مِنْ نَجْمِ الثُرَيَّا خُفُوقُهَا[39]

وهو ما نجده عند أبي ذُؤَيْب الهُذَلِيّ في وصف ريق المحبوبة بأنّه أطيب من خمر بلدة أَذْرِعَات الشاميّة وأنقى من ماء المطر الزُّلال حين يتهيّأ نجم العَيُّوق للغروب مع مغيب الثُرَيَّا فَجْراً [الوافر]:

وَمَا إِنْ فَضْلَةٌ مِنْ أَذْرِعَاتٍ كَعَيْنِ الدِّيكِ أَحْصَنَهَا الصَّرُوحُ
مُصَفَّقَةٌ مُصَفَّاةٌ عُقَارٌ شَآمِيَةٌ إِذَا جُلِيَتْ مَرُوحُ
إِذَا فُضَّتْ خَوَاتِمُهَا وَفُكَّتْ يُقَالُ لَهَا دَمُ الوَدَجِ الذَّبِيحُ
وَلا مُتَحَيِّرٌ بَاتَتْ عَلَيْهِ بِبَلْقَعَةٍ يَمَانِيَةٌ تَفُوحُ
خِلَافَ مَصَابِ بَارِقَةٍ هَطُولٍ مُخَالِطِ مَائِهَا خَصَرٌ وَرِيحُ
بِأَطْيَبَ مِنْ مُقَبَّلِهَا إِذَا مَا دَنَا العَيُّوقُ وَاكْتَتَمَ النُّبُوحُ[40]

---

(38) **ديوان النابغة الذبياني**، ص202. الأكوار: جمع كُور وهو الرحل يُجعل على ظهر الدابّة. أسعدها: يقصد نَوْء سَعْدِ السعُود. الافتصال: ارتداء الفِضال وهو الثوب المتّخذ للنّوم. الدعص: الرمل الدقيق. مشتار: اشتار العسل أي اقتطعه من خليّة النحل. حارِ: تصغير الحارث وهو صديق الشاعر.

(39) **االأشباه والنظائر**، ج2، ص52 .

(40) **ديوان الهُذَلِيين**، القسم الأوّل، ص70.

وقد كانت هذه الصورة من القوّة بحيث نجدها في الشعر الأمويّ كما عند كُثَيِّر عَزَّة [الطويل]:

وَمـا قَـرْقَـفٌ مِـنْ أَذْرُعَـاتٍ كَـأَنَّـهَـا إِذَا سُكِبَتْ مِنْ دَنِّهَا مَـاءُ مَفْصِلِ

يُصَبُّ عَلَى نَاجُودِهَا مَاءُ بَارِقٍ وَعَاهُ صَفاً فِي رَأْسِ عَنْقَاءَ عَيْطَلِ

بِأَطْيَبَ مِنْ فِيهَا لِمَنْ ذَاقَ طَعْمَهُ وَقَدْ لَاحَ ضَوْءُ النَّجْمِ أَوْ كَادَ يَنْجَلي[41]

وتشي هذه المُماثلة الواعية بين الخمر والعسل وماء السماء من جِهة وريق المحبوبة من جِهة أخرى أي بين خيرات الطّبيعة وخيرات المحبوبة، بوجود مماثلة أخرى لاواعية بين صاحبة الخيرات الطّبيعيّة والهِبات السماويّة (الخمر، العسل، المطر) أي ربّة الخصب العُزَّى، وبين صاحبة الخيرات الأرضيّة أي المحبوبة البشريّة، إذ إنّ سَيْبهما واحد في السماء كما في الأرض حين نَوْء الثُرَيَّا. ولعلّ هذه هي السَّبيل الوحيدة إلى فهم انتقال أبي ذُؤَيْب الهُذَلِيّ في قصيدته الجيميّة المعروفة والتي جاء فيها ذكر محبوبته أمّ عمرو حين الحديث عن المطر مسقيّة به في أوّل الحديث لتغدو ساقيته في نهايته، فهو يبدأ ذلك بالدُّعاء لحبيبته أن يرويها المطر [الطويل][42]:

سَقَى أُمَّ عَمْرٍو كُلَّ آخِرِ لَيْلَةٍ حَنَاتِمُ سُودٌ مَاؤُهُنَّ ثَجِيجُ

تَرَوَّتْ بِمَاءِ البَحْرِ ثُمَّ تَنَصَّبَتْ عَلَى حَبَشِيَّاتٍ لَهُنَّ نَئِيجُ

إِذَا هَمَّ بِالإِقْلاعِ هَبَّتْ لَهُ الصَّبَا فَأَعْقَبَ نَشْءٌ بَعْدَهَا وَخُرُوجُ

يُضِيءُ سَنَاهُ رَاتِقاً مُتَكَشِّفاً أَغَرَّ كَمِصْبَاحِ اليَهُودِ دَلُوجُ

ويواصل وصفه للمطر، تأتي به السحب السود التي تروّت بماء البحر ثمّ رفعتها رياح هابّة من جهة بلاد الحبشة سريعة ساعدتها ريح الصَّبَا على التجمّع وبرقها كقنديل كَنِيس اليهود، وهو المطر الذي يتمنّى أن يصيب ماؤه محبوبته، قبل أن ينتقل فجأة ليشير إلى أنّ ذلك المطر هو من فعل حبيبته نفسها إذ هو «**سُقياها**» وأنّه

(41) **ديوان كُثَيِّر عَزّة**، ص259.

(42) **ديوان الهُذَلِيّين**، القسم الأوّل، صص55-56.

مبتهج لعطائها ذاك، ممّا يحمل على أن يُفهم من ذلك الانتقال المفاجئ أنّ الشاعر يُماثل حقيقة لا استعارة بين محبوبته والإلٰهة واهبة المطر، فهو يقول:

فَذَلِكَ سُقْيَا أُمِّ عَمْرٍو، وَإِنَّنِي   لِمَا بَذَلَتْ مِنْ سَيْبِهَا لَبَهِيجُ

بل ويمضي في تشبيه محبوبته بالدرّة الملتمعة المتوهّجة مع تباشير الفجر في إشارة إلى تماثلها مع كوكب الثُرَيَّا المائل إلى الغيوب مع الفجر، أي مع المعبودة العُزَّى صانعة المطر وواهبة الخصب، فيقول:

كَأَنَّ ابْنَةَ السَّهْمِيِّ دُرَّةُ قَامِسٍ   لَهَا بَعْدَ تَقْطِيعِ النَّبُوحِ وَهِيجُ(43)

إنّ هذه المماثلة بين المحبوبة والثُرَيَّا لا يمكن تفسيرها إلّا بأحد أمرين: فهي إمّا تعبير رمزيّ عن المطر المرجوّ من الحبيبة التي يُقصد بها العُزَّى/الثُرَيَّا ذاتها بوصف المطر ريقها(44)، فكما يكون ريقها متحلِّباً وطيّباً يكون المطر أيضاً؛ أو هي تعبير

---

(43) تناول الباحث عبد الرحمان نصرت قصيدة أبي ذؤيب هذه بالتحليل (**الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهُذَلِيّ**، صص161-166)، وذهب إلى أنّ تشبيه الحبيبة بدرّة قامس يقصد منه تشبيهها بـ«**درّة الغائص التي شقي في جلبها من قاع البحر، فهو أجاز إليها لجّة بعد لجّة حتّى ظفر بها**».
ولئن كانت قواميس اللّغة تثبت معنى الغوص للفظ (القَمْس)، ومنه القَامُوس بمعنى البحر، فإنّه قد غاب عن باحثنا أنّ فعل (قمس) فعل متعدّ وأنّ الانقماس هو غياب النجم أي الثُرَيَّا. وقد جاء عند الصاغاني (**العُباب الزاخر**، مادّة قمس) مثلاً: «**انْقَمَسَ النجم: أي انحطَّ في المُغرِب، قال ذو الرُّمَّة يذكر مطراً عند سقوط الثُرَيَّا** [الوافر]:
أَصَابَ الأَرْضَ مُنْقَمَسَ الثُرَيَّا   بِسَاحِيَةٍ وَأَتْبَعَهَا طِلَالَا
وإنّما خصّ الثُرَيَّا لأنَّ العرب تزعُم أنّه ليس شيءٌ من الأنواء أغزَرَ من نَوْء الثُرَيَّا».
وبهذا نرجّح أن يكون مقصود أبي ذؤيب كواكب الثُرَيَّا ذاتها المنقمسة أي المائلة إلى الغروب عند الفجر حين نوئها.

(44) وعلى غِرار الصورة الشعريّة الجاهليّة المُماثلة بين ريق المحبوبة وماء المُزْن الممزوج خمراً وعسلاً، تواصل حضور المماثلة الجاهليّة بين المحبوبة الإلٰهيّة والمحبوبة البشريّة في شعر الفترة الأمويّة. وقد كان ذاك الحضور من الكثافة بحيث يصعب الحكم على ما جاء في مقطوعة الشاعر سُراقة البارقي الأزْدِيّ [ت 79 هـ] الذي عاش في عصر الخلافة الراشدة هل كان يصف فيها محبوبته البشريّة أم ربّة الخصب، فهو يقول (**الديوان**، ص62) [الوافر]:

بَصُرْتُ بِهَا تُكَلِّمُ جَارَتَيْهَا   فَلَا دَلّاً عَتَبْتُ وَلَا قَوَامَا =

عن مُضاجعة واقعيّة حسيّة للحبيبة البشريّة حين نَوْء الثُرَيَّا حضّاً للآلهة على الخصب(45)، وهو ما يمكن اعتباره ضرباً من السحر التشاكليّ لتذكير الآلهة بواجباتها تجاه البشر.

= رَأَيْتُ غَمَامَةً فِي مُسْتَكِفٍّ عَلَتْ فِي عَارِضٍ كَسِفٍ جَهَامَا

يُضِيءُ دُجَى الظَّلَامِ بَرِيقُ فِيهَا وتُبْصِرُ حِينَ تَبْتَسِمُ ابْتِسَامَا

أَقَاحِيَ قَدْ تَصَبَّبَ مِنْ نَدَاهُ كَأَنَّ أُصُولَهُ عُلَّتْ مُدَامَا

فالشّاعر يرى في محبوبته غمامة ممطرة وفي بريق فمها حين تبتسم برقاً لامعاً يبدّد الظلام، كما يرى في ريقها قُطيرات مطر شبيهة بالأقاح (جمع أقحوانة) التي تروّت خمراً، فلا ندري عندها هل هو يصف محبوبته البشريّة المدلّة بحسنها أم محبوبته الإلٰهيّة البعيدة في السماء والصانعة للمطر والخصب. بل لا نعود ندري هل هو يصف محبوبته البشريّة في بقيّة المقطوعة أم نجمة الثُرَيَّا اللّامعة وسط مجموعتها النجميّة (كوكبة العَذَارَى) والتي تَنُوء بأردافها في استعارة بليغة لنَوْء الثُرَيَّا الحامل للمطر والندى:

تُدِلُّ بِحُسْنِهَا وَسْطَ العَذَارَى وَتَسْتَغْنِي فَمَا تَبْغِي لِثَامَا

وَأَرْدَافٌ تَنُوءُ بِهَا وخَصْرٌ كَطَيِّ السِّبِّ يَنْهَضِمُ انْهِضَامَا

بل إنّنا لا ندري أيضاً من منهما المقصود بالجنس في البيت الأخير وقت غور النجم أي حين **نَوْء الثُرَيَّا**:

بِهَا يَلْهُو الضَّجِيعُ إِذَا تَعَالى وَغَارَ النَّجْمُ فَاقْتَحَمَ اقْتِحَامَا

(45) تواصلت هذه المماثلة إلى زمن متأخرّ، فقد زخر الشعر الأمويّ بذكر الجنس حين نَوْء الثُرَيَّا، ومن ذلك قول عبد الله بن قيس الرُّقيّات (ت 85 هـ) [منسرح]:

لَمَّا أَتَانِي الرَّسُولُ مُكْتَتِماً أَقْبَلْتُ أَمْشِي وَالنَّجْمُ قَدْ خَفَقَا

شَمَّرْتُ بُرْدِي لَهَا وَشَيَّعَنِي قَلْبٌ إِذَا كَانَ مَشْهَدٌ صَدَقَا

وقول عمر بن أبي ربيعة (ت 93 هـ) [البسيط]:

كَأَنَّ إِسْفِنطَةً شِيبَتْ بِذِي شَبَمٍ مِنْ صَوْبِ أَزْرَقَ هَبَّتْ رِيحُهُ شَمَلَا

وَالعَنْبَرَ الأَكْلَفَ المَسْحُوقَ خَالَطَهُ وَالزَّنْجَبِيلَ وَرَاحَ الشَّامِ وَالعَسَلَا

تَشْفِي الضَّجِيعَ بِهِ وَهناً عَوَارِضُهَا إِذَا تَغَوَّرَ هَذَا النَّجْمُ وَاعْتَدَلَا

وقول جميل بثينة (ت 82 هـ) [الكامل]:

يَا صَاحِ عَنْ بَعْضِ المَلَامَةِ أَقْصِرِ إِنَّ المُنَى لَلِقَاءُ أُمِّ المِسْوَرِ

وَكَأَنَّ طَارِقَهَا عَلَى عِلَلِ الكَرَى وَالنَّجْمُ وَهْناً قَدْ دَنَا لِتَغَوُّرِ =

إنّ حضور البُعد الإخصابيّ في طقس المَيْسِر - كما أشرنا سابقاً - وفي طُقوس أخرى أهمّها الحجّ[46]، قد يكون مشجّعاً على الأخذ بمثل هذا الرأي، خاصّة وأنّ اشتمال طقس المَيْسِر على غِرار طقس الحجّ على تقديم قرابين من شأنه أن يقوّي هذا الاحتمال إذ تتضمّن مادة «قرب» في اللّغة العربيّة معاني تتعلّق بالماء والجنس والخصب[47].

إلّا أنّ لعب المَيْسِر بديلاً رمزيّاً من الممارسة الجنسيّة لا يلغي حضور الفتيات المُعْصِرات في طقس المَيْسِر، بل وبروزهنّ أيضاً في ما يمكن أن يوصف بأنّه تحريضٌ للآلهة وحَضٌّ لَهَا على إخصاب الطّبيعة. إلّا أنّ هذا البروز قد يكون له معنى آخر، حيث جاء في اللّسان أنّ لفظ المُعْصِرات مشتقّ «**من العَصَر وهو المَنْجاة**»[48] وهو ما يشير إليه البغداديّ بقوله: «**فمعنى المُعْصِرات: المُنْجِيات من البلاء، المُعْصِمَاتُ من الجدب بالخصب**»[49]، وهو ما يؤكّد المعنى الذي

= يَسْتَافُ رِيحَ مُدَامَةٍ مَعْجُونَةٍ بِذَكِيِّ مِسْكٍ أَوْ سَحِيقِ العَنْبَرِ

وهو ما تواصل أيضاً خلال الحقبة العباسيّة، ومن ذلك قول ابن الرومِي (ت 283 هـ) [الخفيف]:

طَيِّبٌ رِيقُهُ إِذَا ذُقْتَ فَاهُ وَالثُّرَيَّا بِالجَانِبِ الغَوْرِ قُرْطُ

وكذلك قول ابن المعتزّ (ت 296 هـ) [الخفيف]:

زَارَنِي وَالدُّجَى أَحَمُّ الحَوَاشِي وَالثُّرَيَّا فِي الغَرْبِ كَالعُنْقُودِ

وَهِلَالُ السَّمَاءِ طَوْقُ عَرُوسٍ بَاتَ يُجْلَى عَلَى غَلَائِلَ سُودِ

(46) تجمع الصادر على أنّ العرب كانوا يطوفون عُراة حول الكَعْبَة. انظر مثلاً: **سيرة ابن إسحاق**، ص75؛ **المنمّق**، ص128.

(47) جاء في اللّسان (ج1، صص664-669، مادّة قرب): «**القِرَابُ إذا قارب أن يمتلىء الدلو... وأقْرَبْتُ القِدْحَ: من قولهم قِدْحٌ قَرْبَانٌ إذا قارَبَ أن يمتلىء... والقُربان بالضمّ: ما قُرِّب إلى الله عزّ وجلّ، وتقرّبتُ به تقول منه قرّبتُ قُرباناً، وتقرّب إلى الله بشيء أي طلب به القُربة عنده تعالى... وقَرَبَ فلان أهله قُرْباناً إذا غشيها، والمُقارَبَة والقِرَابُ: المشاغرة للنّكاح، وهو رفع الرجْلِ... والقَرَبُ: البئر القريبة الماء**».

(48) **لسان العرب**، ج4، ص576 (مادّة عصر).

(49) هذا ما نقله البغداديّ (**خزانة الأدب**، ج3، الشاهد 659) عن أبي القاسم بن حمزة البَصْرِيّ فيما كتبه على حاشية **كتاب النبات** لأبي حنيفة الدِّيْنَوَريّ: «**قال قوم إنّ المُعْصِرات الرياح ذات الأعاصير، وهي الرَّهَج والغُبار... وقال بعضهم: المُعْصِرات** =

نريد الذهاب إليه من أنّ حضور العذارى وبروزهنّ في طقس المَيْسِر إنّما كان بهدف الاستشفاع بهنّ لدى الآلهة ممّا يجعلهنّ بحقّ «**مُعصِرات**» بمعنى منجيات ومعصمات من الجدب والقحط. وعملاً بقانون التماثُل بين مستويات الوجود الثلاثة: السماويّ والبشريّ والطّبيعيّ الذي أشرنا إليه سابقاً، فإنّ بروز النوق البشريّة (العذارى المُعْصِرات بمعنى المتهيّئات للإخصاب) في سياق إسالة دماء النوق الحيوانيّة (الجَزور العشراء) سيكون من شأنه حضّ النوق السماويّة (السحب المُعْصِرات) المتهيّئة للإمطار على غِرار تهيُّؤِ العذارى للإخصاب، على إسالة مائها. وهنا لا بدّ من الإجابة عن السؤال الذي يطرح نفسه: ما الذي سيحضّ السحب على الإمطار إن لم تُستفَزّ العذارى على الإخصاب؟

قد نجد بعض عناصر الإجابة عن هذا السؤال في ما سبق أن طرحناه بخصوص تقنّع الفتيات بالدخان في طقس المَيْسِر بمعنييه الّذين أشرنا إليهما: معنى التذلّل للآلهة عبر الاستمطار بالدخان من حيث بُعْدُه الطّقوسيّ المحض[50]، ومعنى التعرّض لِهَباب الدخان حتّى يصير قناعاً لهنّ. فعملاً بقانون التماثل الذي أخذنا به، فإنّ تحريض السحب على الإمطار عبر الدخان فعليّاً لا بدّ له من مثيل رمزيّ يستهدف الفتيات، وهو بالضَّبط: تعريض الفتيات المُعْصِرات لتأثيرات الدّخان. ولعلّ ما يؤكّد التماثل الرمزيّ بين السحب والفتيات ما يشير إليه لسان العرب من أنّ «**المُعْصِرات: السحاب فيها المطر، وقيل: السحائب تُعْتَصر بالمطر؛ وفي التنزيل: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾** [النبأ: 14].

= **الغيوم أنفسها... [وقد] ألمّ أبو حنيفة بالصَّواب ثمّ حاد عنه. المُعْصِرات: السحابات بعينها، ولكنّها إنّما سُمّيت بذلك بالعَصَر بفتحتين والعُصْرة بالضمّ، وهُما الملجأ، أي: ملجأ المكروب... وتقول: أعْصَرَني فلان، إذا ألجأك إليه. واعتصرت أنا اعتصاراً... فمعنى المعصرات: المُنجيات من البلاء، المُعصمات من الجدب بالخصب، لا ما قال أبوحنيفة، ولا ما قال من قال: أنّها الرياح ذات الأعاصير. فلا تلتفتنّ إلى القولين معاً. وكذا قال أبو عبيد: الاعتصار: الملجأ».**

(50) يقول زهير بن أبي سُلمى ما نخال أنّه داخل في هذا المعنى (**الديوان** ص289) [الوافر]:

أَبَى لَكَ أَنْ تُسَامَ الخَسْفَ يَوْماً ... إِذَا مَا ضِيمَ غَيْرُكَ خَلَّتَانِ

عَطَاءٌ لا تُكَدِّرُهُ بِمَنٍّ ... إذا دَنَتِ الكَعَابُ مِنَ الدُّخَانِ

وَقَوْدُكَ لِلْعَدُوِّ الخَيْلَ قُبّاً ... مُسَوَّمَةً جَنَابَكَ فَيَلْقَانِ

وأُعْصِرَ الناسُ: أُمْطِرُوا؛ وبذلك قرأ بعضهم: ﴿فِيهِ يُغَاثُ ٱلنَّاسُ وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾ [يوسف: 49]، **أَي يُمْطَرُون... وقيل: المُعْصِر السحابة الّتي قد آن لها أَن تصُبّ؛ قال ثعلب: وجارية مُعْصِرٌ منه... وقال الفرّاء: السحابة المُعْصِر الّتي تتحلَّب بالمطر ولمَّا تجتمع، مثل الجارية المُعْصِر قد كادت تحيض ولمّا تحِضْ»**[51].

كما نعثر أيضاً على مماثلة رمزيّة أخرى بين الغيوم والعذارى المُعْصِرات في طقس المَيْسِر إذ يبدو أنّ استدعاء الفتيات وإبرازهنّ كان من مقدّمات هذا الطّقس حسب ما يقول الفرزدق في إشارة ضمنيّة للعب قومه المَيْسِر حين البرد والقحط [الطويل]:

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنِّي إِذَا القِدْرُ حُجِّلَتْ ... وَأُلْقِيَ عَنْ وَجْهِ الفَتَاةِ سُتُورُهَا

تَرَى النِّيبَ مِنْ ضَيْفِي إِذَا مَا رَأَيْنَهُ ... ضُمُوزاً عَلَى جَرَّاتِهَا مَا تُحِيرُهَا

يُحَاذِرْنَ مِنْ سَيْفِي إِذَا مَا رَأَيْنَهُ ... مَعِي قَائِماً حَتَّى يَكُوسَ عَقِيرُهَا

وَقَدْ عَلِمَتْ أَنَّ القِرَى لِابْنِ غَالِبٍ ... ذُرَاهَا إِذَا لَمْ يَقْرِ ضَيْفاً دَرُورُهَا

شَقَقْنَا عَنِ الأَوْلَادِ بِالسَّيْفِ بَطْنَهَا ... وَلَمَّا تُجَلَّدْ وَهْيَ يَحْبُو بَقِيرُهَا[52]

ثمّ تتولّى الفتيات إشعال النيران، وهو ما يصفه الجاهليّ عَوْف بن الأحوص العامريّ في قوله [الطويل]:

فَلَا تَسْأَلِينِي وَاسْأَلِي عَنْ خَلِيقَتِي ... إِذَا رَدَّ عَافِي القِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا

وَكَانُوا قُعُوداً حَوْلَهَا يَرْقُبُونَهَا ... وَكَانَتْ فَتَاةُ الحَيِّ مِمَّنْ يُنِيرُهَا[53]

---

(51) لسان العرب، ج4، ص576 (مادّة عصر). وتتعلّق إشارة ابن منظور هنا باختلاف القرّاء في لفظ يَعْصِرُونَ في الآية المستشهد بها، فقد «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عَمْرو وعاصم وابن عامر يَعْصِرُونَ بالياء وقرأ حمزة والكسائي تَعْصِرُونَ بالتاء» (ابن مجاهد التميميّ، كتاب السبعة في القراءات، ج1، ص349). كما اختُلف أيضاً في رفع الياء والتاء أو نصبهما في ذات اللّفظ، فقرئ «بالياء والتاء والفتح والمفعول محذوف أي يَعْصِرُونَ العنب لكثرة الخصب، وقرئ بضمّ التاء وفتح الصاد تُعْصَرُونَ أي تُمْطَرون» (العكبري، التبيان في إعراب القُرآن، ج2، ص54).

(52) ديوان الفرزدق، ج1، ص33.

(53) منتهى الطّلب، م3، ص387.

فإذا ما كان الدخان وسيلة استمطار السحب، فإنّ تعرّض الفتيات دون سواهنّ لتأثيرات الدخان المُستمطَر به يمكّن من القول، استناداً إلى قانون الشبيه يستدعي الشبيه، بتماثلهنّ رمزيّاً مع السحب المقصودة بالتَّدخين، وهو ما يعني أنّ القصد من حضور الفتيات هو استدعاء حضور السحب وأنّ القصد من إشعالهنّ النار وتعرّضهنّ لها هو استدعاء المثيل أي تعرّض السحب للبرق المخصب.

فهل كان دور العذارى المتقنّعات بالدخان مقتصراً على تأدية ما وصفناه من جانب وظيفيّ رمزيّ في طقس المَيْسِر أم كان له أبعاد أخرى؟

الفصل الرابع

هل المَيْسِر طقس بديل من الـوأد ؟

وَلَـوْ عَـايَـنَـتْـكَ الـجَـاهِـلِـيَّـةُ لَـمْ يَـئِـدْ   فَـقِـيـرٌ وَلَا ضَـمَّ الـجَـمَـاعَـةَ مَـيْـسِـرُ

الأمير محمّد بن حيّوس (394–473 هـ)

عرفت العرب ككلّ الشعوب القديمة ظاهرة القرابين، بما فيها القرابين البشريّة[1]. والقرابين البشريّة من زاوية نظر ديمغرافيّة محض هي آليّة ضبط وتعديل لعدد السكّان بحسب الموارد المتاحة، أي تقنية ثقافيّة تهدف إلى التحكّم في التزايد السكّاني الطّبيعيّ والدفق الإنسانيّ بما يضمن عدم تجاوز المُجتمع الغابر حجماً مُعَيَّناً قد يندّ عن السيطرة أو يتجاوز الموارد الطّبيعيّة المحليّة الخاصّة بالجماعة[2].

---

(1) لن نستفيض هنا في مسألة القرابين البشريّة عند الشعوب القديمة وتطوّرها عبر التاريخ لتختزل في التضْحِيَة بجزء من الجسم (الختان) عند بعض الشعوب أو للتّضحية بالحيوانات أو تقديم الحبوب عند آخرين، إلخ... فلهذا مجاله والكتابات فيه متعدّدة آخرها وأحدثها في فضائنا العربيّ على ما نعلم كتاب الأستاذ وحيد السعفي وعنوانه **القُربان بين الجاهليّة والإسلام**. لكنّنا نشير فقط إلى وجود هذا الطّقس عند قدامى المصريّين الّذين كانوا يقدّمون كلّ عام صبيّة عذراء لنهر النيل حتّى يفيض، وعذرنا في هذا التخصيص أنّ الطّقس المصريّ نابع عن ديانة صابئيّة نرى أنّها الأصل للدّيانة العربيّة القديمة، وأنّ نفس الطّقس قد وجد عند العرب تحت اسم **الوَأْد**، وهو ما سنتناوله لاحقاً بمزيد من التحليل. وقد تواصل تقديم المصريّين جارية عذراء سنويّاً قُرباناً للنّيل إلى ما بعد الإسلام حين منعه الخليفة عمر بن الخطّاب. انظر مثلاً: ياقوت، **معجم البلدان**، ج5، ص335.

(2) سبقت الإشارة إلى ضرورة دراسة التمفصل بين ما هو ديمغرافيّ وما هو سياسيّ في المُجتمع العربيّ الجاهليّ بوصفه مدخلاً مهمّاً لتحليل التأثيرات الّتي يمارسها الأوّل =

ومن وجهة النظر هذه[3] يمكن تفهّم بعض الظواهر العربيّة القديمة المخصوصة بالسَّنوات العِجاف كالانتحار الفرديّ أو الجماعيّ (الاعْتِفَاد)[4]،

= على الثاني بواسطة الاجتماعيّ. ونحن نُضيف هنا أنّه بقدر ما يؤثّر النظام الاجتماعيّ - بما فيه من ممارسات خُصوصيّة تتعلّق بالمسألة الديمغرافيّة- في تشكّل الديانات، فإنّ هذه تُؤثّر بدورها في النظام الاجتماعيّ. وفي هذا الشأن يعطينا يوسف شلحد (**نحو نظرية جديدة**، ص184) المثل التالي بخصوص تأثير موقف الإسلام من الوَأْد في التزايد السكانيّ ودور ذلك في تكوّن الدولة، فيقول: «**الإسلام بردعه المؤمنين عن الوَأْد خشية إملاق، قد زاد عدد الأفراد. وهم إن ظلّوا متمسّكين بالنّعرات القبليّة القديمة... [فإنّ] الإسلام لا زال بهذه العقبات حتّى ذلّلها، وبالحزازات القديمة حتّى تغلّب عليها، وجعل من العرب وحدة متماسكة، ونقلهم من العشيرة إلى السلطان، ولولاه لما تمّ الانتقال بهذه السرعة**».

(3) وهي وجهة نظر عقلانيّة تماماً لا تحكم على الآليّات الثقافيّة المنشأة للتحكّم في الدفق الإنسانيّ داخل جماعة مّا بحسب الموارد المتاحة حكماً قيميّاً كما نراه مثلاً عند هشام جعيْط حين يحكم على وأد العرب بناتهم حكماً قاسياً دون «تفهّم» لدواعيه، وقد عوّدنا على تفهّم عميق للمواضيع التي يدرسها وبالتالي بأحكام موضوعيّة مُنصفة تجاهها، فيقول عنه (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص69): «**ونرى نحن بالطّبع هذا الأمر خطيراً وإجرامياً، وهو أيضاً خطر على التوازن الاجتماعيّ ولا عقلانيّ تماماً**».

(4) جاء في اللّسان (ج3، ص295، مادّة عفد): «**الاعتفاد: أن يغلق الرجل بابه على نفسه فلا يسأل أحداً حتّى يموت جوعاً**»، وكانت العرب «**إذا اشتدّ بهم الجوع وخافوا أن يموتوا أغلقوا عليهم باباً وجعلوا حظيرة من شجرة يدخلون فيها ليموتوا جوعاً**». ويورد القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج20، ص204) أنّ الاعتفاد كان في أصل مؤسّسة الإيلاف القُرَشيّة. ويقول ابن حمدون عن سبب قطع الاعتفاد عند قُرَيْش (**التذكرة الحمدونية**، ج2، ص152) «**أنّ أهل البيت منهم كانوا إذا سافت أموالهم خرجوا إلى براز من الأرض، وضربوا على أنفسهم الأخبية، ثمّ تناموا فيها حتّى يموتوا من قبل أن يُعلَم بخلّتهم، حتّى نشأ هاشم وعظم قدره في قومه فقال: يا معشر قُرَيْش، إنّ العزّ مع كثرة العدد، وقد أصبحتم أكثر العرب أموالاً وأعزّهم نفراً، وإنّ هذا الاعتفاد قد أتى على كثير منكم، وقد رأيت رأياً؛ قالوا: رأيك رَشَدٌ فمرنا نأتمر، قال: رأيت أن أخلط فقراءكم بأغنيائكم فأعمد إلى رجل غنيّ فأضمّ إليه فقيراً عياله بعدد عياله فيكون مؤازره في الرحلتين رحلة الصيف إلى الشام ورحلة الشتاء إلى اليَمَن، فما كان في مال الغنيّ من فضل عاش الفقير وعياله في ظلّه. وكان ذلك قطعاً للاعتفاد**».

ويبدو أنّ قُرَيْش لم تكن وحدها من يعرف هذا الطّقس من بين العرب، إذ يورد نَشْوَان الحِمْيَريّ (**خلاصة السِّيَر الجامعة**، ص42) أنّ اليَمَن كانت تمارسه. ففي «**أيّام ذي يقدم [الملك الحِمْيَريّ] وافت سِنُو يوسف ﷺ، فقحطت البلاد واتّصل عليها الجدب وغارت** =

وقتل كبار السنّ (التَّزْرِيد)[5] لإراحتهم من وَهن الشيخوخة[6]، والإجهاض، وقتل المواليد الجدد (التغريق)[7]. ورغم عدم وضوح البُعْد الدينيّ لهذه الظواهر راهناً، وعدم إمكانيّة الحسم بالتالي في ما إذا كانت تدخل في إطار تضحويّ دينيّ شامل من عدمه، فإنّ الثابت من خلال ما تنقله بعض المصادر البيزنطيّة بالخصوص أنّ العرب كانوا يقدّمون أضاحيَ بشريّة إلى آلهتهم وخاصّة منها العُزّى.

ولعلّ أهمّ ظاهرة من تلك الظواهر من حيث ارتباطها بما نبحث فيه، هي

= العيون. **وفي هذه الحُطَمَة اعتفد الناس باليَمَن»**. بل وتواصلت هذه العادة العربيّة السحيقة في اليَمَن إلى ما بعد القرن الثالث الهجريّ، إذ يروي الهَمْدانيّ (**الإكليل**، ج10، ص100) أنّ «**آل أبي حبش، فُنُوا جميعاً في حَطْمَة** [مجاعة] **التسعين ومائتين باليَمَن، وذلك أنّ مالهم فني، ورقّت وجوههم من المسألة، فاعتفدوا، وأوصدوا عليهم وعلى أهاليهم وعيالهم أبوابهم، فماتوا رحمهم الله، فلم يبقَ منهم أحد»**.

(5) يقول الشاعر المخضرم مزرّد بن ضرار الغطفانيّ (ابن قُتَيْبَة، **الشعر والشعراء**، ص64) [الطويل]:

فَقُلْتُ: تَزَرَّدْهَا عُبَيْدُ، فَإِنَّنِي ... لِدُرْدِ الشُّيُوخِ فِي السِّنِينَ مُزَرِّدُ

تزرّدها: من الزرد وهو الابتلاع. والدرد: سقوط الأسنان. أمّا التبريزي، فيورد أنّ معنى مزرّد في هذا البيت هو مخنّق. ويضيف: «**وكانت العرب في الجاهليّة إذا أقحطوا عمدوا إلى الشيخ الكبير فخنقوه، وقالوا: يموت ونحن نراه خير من أن يموت هُزالاً. . . وكانوا أيضاً إذا ارتحلوا من مكان إلى مكان، وفيهم شيخ هرم، تركوه حتّى يموت مكانه»** (ورد عند: سليم (فاروق أحمد)، **الانتماء في الشعر الجاهليّ**، ص64). ويُورد ابن قُتَيْبَة (**عيون الأخبار**، ج4، ص74) قتل قبيلة (مهرة) اليمنيّة لشيوخها إذ «**روى موسى بن طلحة قال: جاءنا عليّ بن أبي طالب رحمه الله ونحن في المسجد شباب من شباب قُرَيْش، فنحيّنا له عن الأسطوانة وقلنا: هاهنا يا عمّ، فقال: يا بني أخي، أنتم لشيوخكم خير من مهرة، فإنه إذا كبر الشيخ فيهم شَدُّوه عقالاً ثمَّ يقال له: ثِبْ فيه، فإن وثب خلّوا سبيله وقالوا فيه بقيّة من علالة، وإن لم يثب قدّموه فضربوا علاوته وقالوا لا يصيبك عندنا بلاء»**.

(6) يقول الراغب الأصفهانيّ عن العرب (**محاضرات الأدباء**، ج3، ص651): «**وكان من عادتهم إذا تبرّموا بشيخ ربّما أنّهم تركوه إذا ارتحلوا ليموت أو يأكله الذئب، أو يحملوه على بعير نَفور يسقطه فيموت فيستريحوا منه. وقيل: أهون هالك عجوز في سنة جدب»**.

(7) «**التغريق: القتل. وذلك أنّ القابلة كانت تُغرق المولود في ماء السَّلَى عام القحط ذكراً كان أو أنثى حتّى يموت»**. انظر: **تفسير القُرطبيّ**، ج1، ص388. وانظر أيضاً: **لسان العرب**، ج10، ص284 (مادّة غرق).

بلا شكّ ظاهرة الوَأْد عند العرب الغابرة[8] وقد ذهبت المصادر الإسلاميّة والدراسات الاستشراقيّة في تفسيرها كلّ مذهب دون التوصّل إلى تفسير مُقْنِع لها أو بيان شافٍ للدّوافع الكامنة وراءها. ومناط اهتمامنا بهذه الظاهرة هو ما تراءى لنا من وجود ارتباط بين طقس المَيْسِر وظاهرة الوَأْد، فكلا الأمرين يستدعي مبدئيّاً حضور صبايا عذارى يتمّ في الأوّل منهما التضْحِيَة بالنُّوق رمزيّاً بدلاً من الصَّبَايَا، فيما يتمّ في الثاني التضْحِيَة فعليّاً -على ما تنقل المصادر- بتلك الفتيات اللّائي يبدو أنّه يتمّ استبدالهنّ في معظم الأحيان بالنُّوق[9]، كما أنّ لكلا الطّقسين على ما يبدو أيضاً علاقة وثيقة بمسألة الجنس ومن ورائه مسألة الخصب. فلنوضّح الأمر.

---

(8) تجدر الإشارة هنا إلى كونيّة هذه المُمارسات. ويشير الأنّاس بيتر فارب في حديثه عن وضوح سيادة الذكر عند مُجتمعات الصيَّادين وجامعي الثمار (بنو الإنسان، ص162): **«وللرّجال السيطرة الكاملة على الحياة والموت في الجماعة: فعندما يُراد التخلّص من العجزة المتقدّمين في السنّ والأطفال لتقليل عدد الأفواه التي يجب أن تطعم في أوقات القحط، فإنّ الرجال هم الذين يتولّون القتل ويبدأون عادة بقتل الإناث».**

(9) لئن كانت مسألة استبدال البشر بالحيوان في طقس التضْحِيَة أمراً معروفاً عند العرب بدليل ما ترويه المصادر في قصّة عبد المطّلب جدّ النبيّ من نحره لمائة من الإبل بدلاً من ابنه عبد الله، فإنّ فداء الموؤودات بالإبل كان أمراً فاشياً عند العرب أيضاً، ومن ذلك ما رواه المبرّد (**الكامل في اللّغة والأدب**، ج2، ص72): **«إنّ صعصعة بن ناجية لمّا أتى رسول الله ﷺ قال: يا رسول الله، إنّي كنت أعمل عملاً في الجاهلية، أفينفعني ذلك اليوم؟ قال: وما عملك؟ قال: أضللت ناقتين عشراوين، فركبت جملاً ومضيت في بغائهما، فرُفع لي بيتٌ حريدٌ فإذا شيخ جالس بفناء الدار فسألته عن الناقتين، فقال: ما نارهما؟ قلت: ميسم بني دارم، فقال: هما عندي وقد أحيا الله بهما قوماً من أهلك من مُضر. فجلست معه ليخرجا إليّ، فإذا عجوز قد خرجت من كسر البيت فقال لها: ما وضعت؟ فإن كان سقباً شاركنا في أموالنا وإن كانت حائلاً وأدناها. فقالت العجوز: وضعت أنثى! فقلت: أتبيعها؟ قال: وهل تبيع العرب أولادها؟ قلت: إنّما اشتري منك حياتها ولا أشتري رقّها، قال: فبكم؟ قلت: احتكم، قال: بالنّاقتين والجمل، قال قلت: ذاك لك على أن يبلّغني الجمل وإيّاها. قال: ففعل؛ فآمنت بك يا رسول الله وقد صارت لي سنّةً في العرب على أن أشتري كل موؤودة فقد أنقذها، فقال رسول الله ﷺ: «لا ينفعك ذلك، لأنّك لم تبتغِ به وجه الله، وإن تعمل في إسلامك عملاً صالحاً تُثَبْ عليه»**.

1 ـ المَيْسِر والوَأْد عند العرب قبل الإسلام: قراءة جديدة لمسألة الوَأْد

لم يذكر الوَأْد بلفظه في القُرآن إلّا في مناسبة واحدة في سورة التكوير: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8-9](10)، وقد ذهب معظم المفسّرين في تفسير هاتين الآيتين إلى أنّ العرب كانت تدفن بناتها لأحد سببين هما الخوف من الإملاق والفقر أو الخوف من العار، وأوردوا حكايات مطوّلة لبيان ما اعتبروه همجيّة وغلظة أكباد وفساداً جاهليّاً، وهو ما يعني بالنتيجة إظهار سماحة الإسلام وموقفه العادل من الأنوثة والنساء. وقد كُتب لهذه الرؤية التقليديّة لمسألة الوَأْد أن تسيطر على الذهنيّة العربيّة على مرّ التاريخ، وهي المعتمدة حاليّاً عند معظم الباحثين المعاصرين(11).

ورغم شيوع هذا التفسير، فإنّ ذلك لم يحل دون حيرة القائلين به من أصحاب اللّغة أمام إثبات الأصول المصدريّة للفظ «**الوَأْد**» على غِرار حيرتهم، كما رأينا، حيال بقيّة المصطلحات المتعلّقة بالقِمَار والإسنات والمَيْسِر والأَزْلَام. فلئن اتّفق معظم اللّغويّين على أنّ الوَأْد «**اسم كان يقع على من كانت العرب تدفنها حيّة**»(12)، فإنّهم اختلفوا اختلافاً شديداً في مصدر اشتقاق الاسم، فذهب

(10) «قرأ الجمهور: الموءودة بهمزة بين واوين ساكنين كالموعودة، وقرأ البزّي في رواية عنه بهمزة مضمومة ثمّ واو ساكنة، وقرأ الأعمش: المَوْدَةُ (بزنة المَوْزَة)، وقرأ الجمهور: سُئِلَتْ (مبنياً للمفعول)، وقرأ الحسن بكسر السين من سال يسيل، وقرأ الجمهور: قُتِلَتْ بالتّخفيف (مبنياً للمفعول) وقرأ أبو جعفر بالتشديد على التكثير، وقرأ عليّ وابن مسعود وابن عبّاس: سَأَلَتْ (مبنياً للفاعل) وقُتِلْتُ (بضمّ التاء الأخيرة)... وفي مصحف أُبَيّ: وإذا الموؤودة سَأَلتْ بأيّ ذنب قتلتني». انظر: الشوكانيّ، فتح القدير، ج5، ص389.

(11) نقتصر هنا على إشارة واحدة تمثّل هذا الاتّجاه الشائع عند المعاصرين. يقول أحمد الحوفي (المرأة في الشعر الجاهلي، ص293): «كان الوَأْد أثراً من آثار الفقر المُتَخَوَّف أو الحادث، لأنّ البيئة شحيحة بالزّاد ضنينة بالخير، كثيرة الفواجع والمجاعات... والإناث في هذه البيئة عبء على الآباء».

(12) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج1، ص425. هذا ما يتّفق عليه الجميع. وقد تفرّدت بعض المصادر بالإشارة إلى وأد العرب للأولاد أيضاً، إلا أنّها جعلت ذلك، على ما يبدو، خاصّاً بسنوات الجدب بينما جعلت وأد البنات عامّاً لكلّ الأوقات. فيقول اللّسان مثلاً عن الموؤودة (ج3، ص442، مادّة وأد): «وهي المذكورة في القُرآن العزيز ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: 8] قال المفسّرون: كان الرجل من الجاهليّة إذا وُلدت له بنت، =

مُعظمهم إلى أنّ «**اشتقاق ذلك من قولهم قد آدَهَا بالتُّراب أي أثقلها به ويقولون آدَتْهُ العلّة ويقول الرجل للرّجل إتَّئْدِ أي تثبّت في أمرك**»[13]، وهو ما عارضه آخرون بالقول «**هذا حكم فيه خَلَل وذلك أنّ قوله اشتقاق الموؤودة من آدها بالتراب لا يستقيم لأنّ الأوّل من المعتلّ الفاء والثاني من المعتلّ العين، تقول من الأوّل: وَأَدَ يَئِدُ وَأْداً، ومن الثاني: آدَ يَؤُودُ أَوْداً، اللّهم إلّا أنّ يُجعل من المقلوب، ولا أعلم أحداً حكم به**»[14].

إلّا أنّ الأهمّ من هذا وذاك في ما يخصّنا هنا، هو أنّ سيادة هذه الرؤية للوأد لم تمنع بروز تفسير «**شاذ**» له من قبيل ما يورده الزمخشريّ من أنّ الهدف من وأد البنات كان «**التقرّب بهنّ من اللّه**»، إذ كان العرب «**يقولون: إنّ الملائكة بنات الله، فألحقوا البنات به، فهو أحقّ بهنّ**»[15]، بل إنّ هذا الشاذّ يغدو ذا شأن حين يَرِدُ عند من يُعتبر مرجعاً في التفسير بالمأثور وهو القُرطبيّ، فهو يذكر السببين التقليديّين للوأد بقوله: «**كان من العرب من يقتل ولده خشية الإملاق كما ذكر اللّه عزّ وجلّ... وكان منهم من يقتله سَفَهَاً بغير حُجّة منهم في قتلهم وهم رَبِيعة ومُضَر: كانوا يقتلون بناتهم لأجل الحميّة**»، إلّا أنّه يُضيف سبباً ثالثاً هو الذي يهمّنا: «**ومنهم من يقول الملائكة بنات اللّه، فألحقوا البنات بالبنات**»[16].

أما لغويّاً، فقد جرت عادة العرب على قلب حرف العين همزة وبالعكس،

= **دفنها حين تضعها والدتها حيّة مخافة العار والحاجة، فأنزل الله تعالى:** ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْۚ...﴾ [الإسراء: 31]، **وقال في موضع آخر:** ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدّٗا وَهُوَ كَظِيمٞ * يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓۚ * أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِي ٱلتُّرَابِۗ﴾ [النحل: 58]، **ويقال: وَأَدَهَا الوائد يَئِدُهَا وَأْداً فهو وَائِدٌ وهي مَوْؤُودَةٌ ووَئِيدٌ. وفي الحديث: الوَئِيدُ فِي الجَنَّةِ، أي الموؤود فَعِيل بمعنى مَفْعُول، ومنهم من كان يَئِد البنين عند المجاعة، وكانت كِندة تَئِد البنات. وقال الفرزدق يعني جدّه صعصعة بن ناجية [المتقارب]:**

وَجَـدِّي الّـذِي مَـنَـعَ الـوَائِـدَاتِ　　　وَأَحْـيَـا الـوَئِـيـدَ فَـلَـمْ يُـوأَدِ».

(13) نفسه.

(14) نفسه.

(15) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج4، ص188.

(16) **تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص96.

ومن ذلك ما يُعرف بعَنْعَنة قبيلة تميم في إبدال العين من الهمزة، وقد أعان على ذلك توحّد مخرج الحرفين فَيُقال مثلاً أَدَرَ المكانُ وعَدَرَ بمعنى كَثُرَ ماؤه، ويقال أَفَرَّةُ الحَرِّ وَعَفَرَّتَهُ بمعنى شِدَّتُه، كما يقال أيضاً عنفوان وأصله أنفوان من اِئْتَنَفْتَ الشيء واستأنفته إذا اقتبلته، ويقال الوأل والوعل بمعنى الملجأ. . . ومن هنا لا نستبعد أن يكون أصل وَأَدَ هو وَعَدَ بقلب العين همزة، ويكون الوَأْد هو الوعد، والموؤودة موعودة، أي منذورة للآلهة. فإذا ما صحّ هذا، أمكن القول بدخول مسألة الوَأْد في ما يعرف بالتضْحِيَة القُربانيّة بالبشر، وهو ما يخرجها كلّية عن المنظور الاقتصادويّ الذي يرى فيها هرباً من الفقر كما يخرجها أيضاً عن المنظور الأخلاقويّ الذي يرجعها إلى اتّقاء العار، ويدخلها بالتّالي في منظور طقسيّ دينيّ تعبّدي بحت هو ما نبحث عنه بالضبط.

فهل لهذه الرؤية الّتي تدّعي الجِدَّة ما يسندها في النّص القُرآنيّ ؟

جاء في سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ إِنَٰثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَٰنًا مَّرِيدًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [النساء: 116-120].

فقد قرأ المفسّرون هذه الآيات قراءة مُبْتسرة مُعْتمدين تفسير كلّ آية على حدة، ولم يروا أنّ الآيات بمجملها تناولت موضوعاً واحداً وإن كان متعدّد العناصر، فذهبوا إلى أنّ المراد من قول الشيطان في الآيتين 118 و 119 هو «**لأجعلنّ قطعة مقدّرة من عباد اللّه تحت غوايتي وفي جانب إضلالي حتّى أخرجهم من عبادة اللّه إلى الكفر به**»(17)، دون أن يتعدّوا ذلك إلى تفصيل سبيل غواية الشيطان ولا طريقة إضلاله ولا الفعل المقتضي كُفْرَ العباد. إنّنا نرى أنّ قول الشيطان هذا لا يمكن فصله عمّا تقرّره الآية 117 السابقة على الآيتين المذكورتين من أنّ المشركين إنّما يدعون من دون الله ﴿إِنَٰثًا﴾ و﴿شَيْطَٰنًا

(17) راجع مثلاً: **تفسير ابن كثير**، ج1، ص557؛ **تفسير الطّبريّ**، ج1، ص281؛ **تفسير القُرطبيّ**، ج5، ص388.

مَّرِيدًا﴾، فإشارة القُرآن إلى أنثويّة المعبودات ذات علاقة لا يمكن أن تخطئها العين باتّخاذ الشيطان ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ من العباد كما هو مذكور في الآية اللّاحقة، وهو ما يجعلنا نرى في ذلك النّصيب المفروض من العباد ما كان يقدّمه مشركو العرب من قرابين بشريّة أنثويّة لمعبوداتهم الأنثويّة، وهو ما يُفهم على كلّ حال من حديث الآية 119 اللّاحقة عن إضلال الشيطان المشركين بدفعهم إلى بَتْكِ آذان الأنعام أي قطع آذان النوق المسيّبة للآلهة، وهو ما تقول به كلّ التفاسير(18). ومن هنا، فإنّ المقصود في الحالتين واحد، وهو تقديم قرابين أنثويّة سواء كانت بشريّة أو حيوانيّة (البَحَائِر والسوَائِب) لآلهة أنثويّة يعتقد المشركون أنّها بنات اللّه.

ويبدو من خلال القُرآن أنّ تقديم الأبناء قرابين للآلهة لم يكن مخصوصاً بالبنات دون الأولاد، وهو ما يمكن استنتاجه ممّا جاء في سورة الأنعام: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا ۖ فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ ۗ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ وَقَالُواْ هَٰذِهِۦٓ أَنْعَٰمٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَآ إِلَّا مَن نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَٰمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَٰمٌ لَّا يَذْكُرُونَ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا ٱفْتِرَآءً عَلَيْهِ ۚ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ وَقَالُواْ مَا فِى بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ۚ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ حَكِيمٌ عَلِيمٌ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ ۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 136-140].

إلّا أنّنا نلاحظ أن القُرآن قد قرن في هذه الآيات، وعلى غِرار آيات سورة النساء المذكورة آنفاً، بين قتل الأولاد لأسباب لا يسوّغها العقل، أي لأسباب اعتقاديّة ﴿قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا﴾، وتحريم الأنعام وعدم الانتفاع بها بتسييبها للآلهة ﴿وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ﴾، وهو ما يدعو إلى استنتاج أمرين:

(18) يشير فاضل الربيعي (**شقيقات قُرَيش**، ص203 وما بعدها) إلى وجود مماثلة بين بتك آذان الأنعام وثقب آذان الفتيات من لدن (هاجر) زوجة (إبراهيم الخليل) بوصفها (الإلٰهة الأمّ) المماثلة لـ (الناقة الإلهة الأمّ) أيضاً، ومن ثمّ تقديسهما في الموروث الجاهليّ.

أوّلاً: اعتبار قتل الأولاد عنصراً في منظومة تحريم السوَائِب، أي أنّ الهدف هو التقرّب إلى الآلهة على وجه التعبّد، وهو المقصود بتزيين الشركاء (الآلهة) للمشركين قتل أولادهم ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَـٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾(19).

ثانياً: أنّ المقصود بالأولاد في هذه الآيات هو البنات دون الأبناء قياساً على تخصيص العرب الإناث من الأنعام دون الذكور لآلهتها الأنثويّة، وهو ما

---

(19) حسب قراءة أهل الحرمين وأهل الكوفة وأهل البصرة، وعليها الجماعة. أمّا القراءة الثانية، فهي قراءة أهل الشام بضمّ الزاي في ﴿زُيِّنَ﴾ وفتح ﴿قَتْلَ﴾ ونصب ﴿أولادَهم﴾ وخفض ﴿شركائهم﴾، فتكون القراءة: ﴿وَكذلك زُين لكثير من المُشركين قَتْلَ أولادَهم شُركائهم﴾. وقد برّر ابن خَالَوَيْه القراءتين مع تضعيف الثانية (**الحجّة في القراءات السبع**، ص150)، إلّا أنّ الإجماع مُنْعقد على أنّ المقصود بشركائهم هو الآلهة أو من ينوبها من السَّدَنَة، فقد «**قال الفرّاء والزجّاج: شركاؤهم ههنا هم الذين كانوا يخدمون الأوثان**» (**تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص91)، و«**قال مجاهد والسدّي: شركاؤهم شياطينهم**» (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص180). إلّا أنّ لنا من النّص القُرآني ما يثبت بلا جدال أنّ المقصود بالشركاء الآلهة المعبودة من دون/مع الله:

- ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَـٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُم مَّا خَوَّلْنَـٰكُمْ وَرَآءَ ظُهُورِكُمْ ۖ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟...﴾ [الأنعام: 94].
- ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ ۚ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ ۖ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: 28].
- ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ ۚ...﴾ [الرعد: 16].
- ﴿وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ ۚ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَـٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ ۗ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا۟ عَنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: 33].
- ﴿قُلْ أَرُونِىَ ٱلَّذِينَ أَلْحَقْتُم بِهِۦ شُرَكَآءَ ۖ كَلَّا ۚ بَلْ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [سبأ: 27].
- ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الشورى: 21].
- ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ﴾ [القلم: 41].

ومن الغريب أن لا يفطن القُرطبيّ إلى هذا المعنى، ثمّ يفطن إلى ذلك في تفسيره نفس اللّفظ من الآية 28 من سورة يونس التي يقول بشأنها (**تفسير القُرطبيّ**، ج8، ص333): «﴿شُرَكَآؤُهُم﴾ عنى بالشركاء الملائكة، وقيل: الشياطين، وقيل: الأصنام؛ فيُنْطِقها اللّه تعالى فتكون بينهم هذه المحاورة. وذلك أنّهم ادّعوا على الشياطين الذين أطاعوهم والأصنام التي عبدوها أنّهم أمروهم بعبادتهم ويقولون ما عبدناكم حتّى أمرتمونا».

فهمه جمهور المفسّرين[20] ويتّفق مع ما قرّرته آية الوَأْد حين ذكرت الموؤودة في صيغتها اللّغويّة المؤنّثة فحسب ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾ [التكوير: 8].

2 ـ الوَأْد بين الدفن والنحر

بما أنّ «**آية الوَأْد**» لم تُشِرْ إلى كيفيّته، فإنّ الإشارة إلى أنّه كان يتمّ بدفن الموؤودة حيّة في التراب لا تعدو ضرباً من التأويل نراه متأثّراً بإشارة القُرآن في موضع آخر إلى دسّ بعض أهل الجاهليّة بناتهم في التراب: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَٰهُمْ ۗ تَٱللَّهِ لَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ ٱلْبَنَٰتِ سُبْحَٰنَهُۥ ۙ وَلَهُم مَّا يَشْتَهُونَ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَٰرَىٰ مِنَ ٱلْقَوْمِ مِن سُوٓءِ مَا بُشِّرَ بِهِۦٓ ۚ أَيُمْسِكُهُۥ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُۥ فِى ٱلتُّرَابِ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [النحل: 56-59]. وبما أنّ هذه الآيات لم تُشِرْ إلى الوَأْد باللّفظ، وإنّما فحسب إلى عدم الرضى بالأنثى ودسّها في التراب، فإنّنا نرى أنّ القُرآن لو أراد المماهاة بين «**الوَأْد**» و«**الدسّ في التراب**» لكان له ذلك. أمّا وقد اقتصر على ذكر الأمر الثاني، فإنّ ذلك يجعل احتمال أن يكون متعلّقاً بعادة جاهليّة أخرى غير الوَأْد وارداً، إمّا بدافع الخوف من عار سَبْيِ البنات، أو رغبة في تخليد الاسم باعتبار الذكوريّة المحضة لسلسلة النسب العربيّ، أو لمجرّد خوف الفقر. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإنّ قتل المواليد لا بدّ أن يكون شاملاً للذّكر والأنثى[21]، وهو ما أشار إليه القُرآن بكلّ وضوح في مناسبتين من خلال سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: 151]، وسورة الإسراء: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ

---

(20) من ذلك ما جاء عند ابن كثير (تفسير ابن كثير، ج2، ص180): «**يقول تعالى: وكما زيّنت الشياطين لهؤلاء أن يجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً، كذلك زيّنوا لهم قتل أولادهم خشية الإملاق ووأد البنات خشية العار... قال مجاهد: شركاؤهم شياطينهم يأمرونهم أن يئدوا أولادهم خشية العيلة. وقال السدّي: أمرتهم الشياطين أن يقتلوا البنات**».

(21) بل ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ قتل الأولاد كان عادة معروفة بين فقراء وأغنياء العرب على حدّ سواء. انظر مثلاً: جياووك، **الحياة والموت في الشعر الجاهليّ**، ص40 وما بعدها.

قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 31]، كما تعزّزه شهادة المؤرّخ البيزنطيّ إسحاق الأنطاكيّ الذي زار الجزيرة العربيّة في القرن الخامس الميلاديّ حول «**تقديم العرب الأولاد والبنات قرابين لمعبودتهم العُزّى**»(22).

فإذا ما أخذنا بهذا المعنى للوأد، جاز لنا أن نتساءل عن علاقة هذا اللّفظ، المُختلَف في شأنه في أوساط اللّغويّين والمفسّرين، بالألفاظ العربيّة القريبة منه اشتقاقاً مثل «**الأَدّ**» و«**الـدَّدِ**» و«**الـوِدّ**» و«**الـدَّدَنِ**» و«**الـدداءِ**» و«**الـدَّدَا**» و«**الـدَّدَانِ**» و«**الدَّأْدَأَةِ**» و«**الدَّيْدَنِ**» و«**الدَّيْدَبُونِ**».

ففي ما يخصّ «**وَدٌّ**» و«**أَدٌّ**» و«**دَدٌّ**» و«**أَدَدٌ**»، فقد سبقت الإشارة إلى أنّها تسميات عربيّة للإله القَمَر الذي عُبد في سائر أنحاء الجزيرة العربيّة منذ أقدم العصور، وهنا تبرز العلاقة واضحة بين تقديم القرابين الأنثويّة والمعبود «**وَدٌّ**» إذ لم نجد ما يمنع أن تكون البنات «**الموؤودات**» اكتسبن هذه الصفة من اسم

---

(22) يقول جواد عليّ (**المفصّل**، ج6، ص238): «**والعُزَّى مثل اللّات ومَنَاة من الآلهة المعبودة عند عرب العراق وعرب بلاد الشام، وعند النبطيين والصفويين. وقد ذكر اسم العُزَّى مرّتين في المصادر المؤلّفة بعد الميلاد، وأشار إسحاق الأنطاكيّ** (*Isaac of Antioch*) من رجال القرن الخامس للميلاد إلى اسم العُزَّى في حديثه عن مدينة بيت حور (*Beth Hur*) ودعاها بـ (*Beltis*) وسمّاها كَوْكَبْتَا. ويظنّ أنّ كَوْكَبْتَا (*Kawkabta*) أي كَوْكَبَة المذكورة في المصادر السرْيَانِيَّة هي أنثى كَوْكَب، تعني الكوكب الذي يظهر عند الصباح، وهو العُزَّى عند الجاهليّين. ويراد بها الزُّهَرَة (*Venus*) عند النبط. . . **وذكر إسحاق الأنطاكيّ أنّ العرب كانوا يقدّمون الأولاد والبنات قرابين للكوكبة (كَوْكَبْتَا)، فينحرونهم لها، ويقصد بكَوْكَبْتَا العُزَّى**». وبخصوص تماهي «**العُزَّى**» مع كوكب **الزُّهَرَة**، نشير إلى أنّ اسم **الزُّهَرَة** في اللّغة السرْيَانِيَّة هو ܟܘܟܒܬܐ (كوكبتا) (انظر: **قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص410). ويؤكّد المستشرق الدانمركي هفايدبرغ هنسن (*Hvidberg-Hanssen*) ما ذهب إليه جواد عليّ مشيراً إلى أنّ «**العُزَّى**» هي «**الزُّهَرَة**» وهي نجمة الصباح عند عرب الشمال والمنطقة الآراميّة إلى حدود حَرَّان، ويرجّح أن تكون هي نفسها «**عناة**» (*Anat*) من حيث رمز كليهما لكوكب وتماثل ما يذبح لهما من قرابين بشريّة.
Cf. Hvidberg-Hanssen: *La Déesse TNT*, op.cit., t. i: Texte, p. 96-97.

ونحن نشير من جهتنا إلى أنّ إطلاق المؤرّخ البيزنطي إسحاق الأنطاكيّ اسم (*Beltis*) على «**العُزَّى**» لم يكن من ابتداعه كما قد يفهم من جواد عليّ، بل نقل أمين لاسم «**العُزَّى**» عند الصابئة الحرّانيين الّذين يدعونها «**بَلْثَى**» بلسانهم السريانيّ. أمّا السين الواردة في آخر لفظ (*Beltis*)، فهي مجرّد زائدة لغويّة يونانيّة معروفة على غِرار ما نجده في تسمية اليُونَان «**العُزَّى**» أيضاً «**إيزيس**» = [عزّ + إيس].

المعبود نفسه بوصفهنّ **«موعودات»** للمعبود **«وَدّ»** أو مُتودَّد بهنّ إليه، خاصّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ إناث النوق المُضحّى بها في طقس المَيْسِر كانت مُوجّهة إلى ذات المعبود (القِمَار = القَمْرُ ← القَمَر/ وَدّ).

أمّا بخصوص «الدأدأة»، فنجد أنّها من «**دَأْدَأَ الهلالُ: إذا أسرع السير... وذلك أن يكون في آخر منزل من منازل القَمَر فيكون في هبوط فَيُدَأْدِئُ فيها دَأْدَأَةً**»[23]. ونحن نعرف أنّ آخر منازل القَمَر هو الرشَاء الذي يغادره ليحلّ بالمنزل الأوّل في الحساب وهو منزل الشرَطَيْن (ويسمّى النطْح أيضاً) مع أوّل يوم في فترة الوَسْمِيّ. فهل من علاقة بين «**دَأْدَأَة**» القَمَر (وَدّ/ المودّة/ الوداد) المُدشِّن لفترة الوسميّ (الخصب/ الجنس) وطقس المَيْسِر الذي يقام في نفس تلك الفترة[24]؟

أمّا بخصوص «**الدَّد**» و«**الدَّدَن**» و«**دَدَان**» و«**الدَّدَاء**»، فقد رأى المفسّرون واللّغويّون أنّ المقصود بـ«**الدَّدِ**» هو اللّهو واللّعب عُموماً[25]، وذلك رغم تخبّطهم الواضح في مسألة إرجاع اللّفظ إلى مصدر عربيّ معروف، ولمّح بعضهم إلى أصل أعجميّ له إذ «**لم يجيء ما عينه وفاؤه من موضع واحد من غير فصل إلّا دَدَنٌ ودَدَانٌ**»[26]. إلّا أنّ ذلك لم يمنع اعتبار المصدر عُموماً هو «ددن» إذ «**الدَّدُ محذوف من الدَّدَنِ، والدَّدَا محوّل عن الدَّدَنِ، والدَّيْدَنُ كلّه اللّهو واللّعب اعتقبت النون وحرف العلّة على هذه اللّفظة لاماً كما اعتقبت الهاء والواو في سنة لاماً وكما اعتقبت في عضاهٍ، قال ابن الأعرابي: هو اللّهو والدَّيْدَبُون، وهو دَدٌ ودَدَا ودَيْدٌ ودَيْدانٌ ودَدَنٌ كلّها لغات صحيحة**»[27].

ورغم أعجميّة هذا اللّفظ، فإنّنا نُفاجأ باستخدام النبيّ له للدّلالة عن شيء

---

(23) **لسان العرب**، ج1، ص69 (مادّة دأدأ).

(24) سبقت الإشارة إلى ما جاء عند العلّامة اللّغويّ ثعلب إلى أنّه «**يقال لليوم الّذي يُشكّ فيه من الشهر الحرام: دَأْدَاء**»، وهو ما يدفع إلى عقد الصلة بين الدأدأة وبداية فترة الوسميّ المتميّزة بالخصب المسؤول عنه القَمَر كما بيّنّا سابقاً، بل وبين الدأدأة وحلول شهر من الأَشْهُر الحُرُم أيضاً. فهل كانت فترة الوسميّ متزامنة مع بداية شهر حرام؟

(25) هذا هو المعنى العامّ. وقد أورد اللّسان (ج13، ص152، مادّة ددن) معنى خاصّاً هو «**الضرب بالأصابع في اللّعب**».

(26) نفسه.

(27) نفسه.

متعلّق بالمحرّمات الإسلاميّة، فقد جاء في الحديث: «**ما أنا من دَدٍ، ولا دَدٌ منّي**»[28]، ويشي السياق التحريميّ الحادّ الذي يتبرّأ فيه النبيّ من «الدد» بتضمّنه دلالة دينيّة مُضادّة للتّوحيد الإسلاميّ قد تكون غائبة عنّا راهناً كما غابت عن الفقهاء وأصحاب الحديث، إذ أشارت جميع شروح الحديث إلى أنّ مقصود النبيّ تبرُّؤه من اللّهو الفارغ المُبعِد عن ذكر اللّه، إلّا أنّنا نرى أنّ النبيّ أراد التّبرُّؤ من شيء أخطر من اللّعب ويرقى إلى درجة الشرك باللّه، وهو عبادة قومه لإلٰه القَمَر «وَدّ» ومن أسمائه كما سبق أن رأينا «دَد»، وهو ما يصدقه قول الشاعر المخضرم عبد اللّه بن رُواحة بعد انتصار المسلمين يوم (حُنَيْن) يذكر تصميمهم على محاربة معبودات الجاهليّة ومنها «دَدّ» [الوافر]:

وَكَـمْ مِـنْ مَـعْـشَـرٍ أَلَـبُـوا عَـلَـيْـنَـا	صَـمِـيـمَ الـجِـذْمِ مِـنْـهُـمْ وَالـحَـلِـيـفَـا
أَتَـــوْنَـــا، لَا يَـــرَوْنَ لَـــهُـــمْ كِـــفَـــاءً	فَـجَـدَّعْـنَـا الـمَـسَـامِـعَ وَالأُنُـوفَـا
بِـكُـلِّ مُـهَـنَّـدٍ لَـيْـنٍ صَـقِـيـلٍ	نَـسُـوقُـهُـمُ بِـهَـا سَـوْقـاً عَـنِـيـفَـا
لأَمْـرِ الـلـهِ وَالإِسْـلَامِ حَـتَّـى	يَـقُـومَ الـديـنُ مُـعْـتَـدِلاً حَـنِـيـفَـا
وَتُـنْـسَـى الـلَّاتُ والـعُـزَّى وَدَدٌّ	وَنَـسْـلُـبُـهَـا الـقَـلَائِـدَ وَالـشُّـنُـوفَـا[29]

كما يصدقه أيضاً اعتبار أهل اللّغة أنّ اسم مدينة السلام بغداد فارسيّ معناه عطيّة الصنم، لأنّ «(بغ) صنم، و(داد) وأخواتها: عطيّة»[30]، و«**كان الأصمعي لا يقول: بغداد، وينهى عن ذلك ويقول: مدينة السلام، لأنّه يُسمع في الحديث أنّ (بَغْ): صَنَم، و(داد): عطيّة بالفارسية، كأنّها (عطيّةُ الصنم)**»[31].

كما تقول معاجم اللّغة أنّ «**الداذي**» هو الخمر أو هو «**نبت يوضع منه مقدار رطل في الفَرَق فَتَعْبَقُ رائحته ويجود إِسكاره**»[32]، وفي ذلك قيل [البسيط]:

(28) الزركشي، **البرهان في علوم القُرآن**، ج2، ص113؛ الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج5، ص27؛ الذهبيّ، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج9، ص 298.
(29) الحامد، **شعر الدعوة الإسلاميّة في عهد النبوّة والخلفاء الراشدين**، ص201.
(30) ابن سِيدَه، **المحكم**، مادّة (بغدد).
(31) ابن قُتَيْبَة، **أدب الكاتب**، ص251.
(32) **لسان العرب**، ج3، ص491 (مادّة دوذ). =

شَـرِبْـنَـا مِـنَ الـدَّاذِيِّ حَـتَّـى كَـأَنَّـنَـا مُـلُـوكٌ، لَـنَـا بَـرُّ الـعِـراقَـيْـنِ وَالـبَـحْـرُ

ومن هنا يتبيّن ارتباط تعاطي الخمر بالإله القَمَر على غِرار ارتباط المَيْسِر به، علماً بأنّ شرب النبيّذ كان عنصراً في طقس الحجّ (سقاية الماء وسقاية النبيّذ) وأنّ الصابئة حسب ابن النديم «**يوقدون الداذي وهو أغصان الصنوبر**» للآلهة في أعيادهم[33].

وقد يكون من المُفيد هنا التعليق على إشارة أهل اللّغة إلى أعجميّة لفظ الدَّد ومشتقّاته، بما قد يخدم طرحنا القائل بأنّ النبيّ إنّما تبرّأ من شيء «**أدّ**» أي فيه إثم كبير بالتعبير القُرآنيّ[34] يتجاوز مسألة اللّعب التي لا ترقى بأيّ حال إلى درجة التحريم القطعيّ والتبرُّؤ الحاسم منه، نحو مسألة أكبر قد تكون متعلِّقة بأعظم إثم قد يقع فيه مسلم، وهو الشرك باللّه. فإذا ما اعتبرنا الأَكَدِيَّة البابليّة والأمازيغيّة لغتين أعجميّتين كما يقرّر اللّغويّون القدماء، وهو ما لا يستقيم مع ما تثبته الدراسات المقارنة الحديثة، فلنا أن نشير إلى احتواء الأَكَدِيَّة البابليّة لفظ (دَدُ) بمعنى ثدي الأنثى[35]، ومن هنا استخدامها لاحقاً في اللّغة السرْيَانِيَّة

= وقد رأى جماعة من الفقهاء تحريم (الداذي) بوصفه خمراً منهم سفيان الثوري: «**قال أبو داود: وقال سفيان الثوري: الداذي شراب الفاسقين**». (**سنن أبي داود**، ج3، ص329). بينما رأى آخرون أنّه حلال: «**أخبرت عن موسى بن إسماعيل حدّثني أبو عوانة قال: سمعت أبا حنيفة وسئل عن المسكر فقال: حلال، وسئل عن النبيذ الشديد فقال: حلال، وسئل عن الداذي فقال: حلال**» (ابن حنبل الابن، **السنة**، ج1، ص225).

(33) ابن النديم، **الفهرست**، ص451. ويبدو أنّ (**الداذي**) هو نفسه البخور المعروف في تونس باسم (**الداد**) والمستخدم حسب المعتقد لدرء العين والحسد (يقال عندنا: الداد في عيون الحسّاد!).

(34) ﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: 88-90]. ويُورد الطّبريّ في تفسير هذه الآيات (**تفسير الطّبريّ**، ج16، ص129): «**يقول تعالى ذكره للقائلين ذلك من خلقه: لقد جئتم أيها الناس شيئاً عظيماً من القول منكراً. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل**». ويشير إلى أنّ هذا هو قول كلّ من ابن عبَّاس ومجاهد وابن زيد، وأنّ «**في الإدّ لغات ثلاث: يقال لقد جئت شيئاً إدّاً بكسر الألف وأدّاً بفتح الألف وآداً بفتح الألف ومدّها على مثال مادٌّ فاعل، وقرأ قرّاء الأمصار بكسر الألف وبها نقرأ. وقد ذكر عن أبي عبد الرحمان السلميّ أنّه قرأ ذلك بفتح الألف، ولا أرى قراءته كذلك لخلافها قراءة قرّاء الأمصار. والعرب تقول لكلّ أمر عظيم: إدٌّ**».

(35) خشيم، **الأكديّة العربيّة**، ص44.

للدّلالة على الحُبّ من خلال لفظ ܕܕܐ (دَدَا) بمعنى العمّ *oncle paternel* وبمعنى الحبيب أيضاً *bien-aimé*[36]، واستخدام لفظ (دِيذْ) في اللّغة الشحْرِيَّة بمعنى العمّ أيضاً[37]. أمّا في اللّغة الأمازيغيّة، فنجد لفظ ⴷ⵰ⴷ (دَاذْ *dêd*) الذي يعنى الرضاع الجماعيّ[38]، وهو مشتقّ من الفعل ⴷⵜⴷⵜ/ⴷⴷ⵰ⴷ (دَّاذْ/أُدُوذْ ddêd/ûdûd) بمعنى رضع، ومنه المصدر ⴷ⵰ⵜⵜⵓⵙⴰ (أَسُوتَّاذْ *asuttêd*) بمعنى الإرضاع وكذلك لفظ ⵜⴷⵜⴷ (دَادَا *dâdâ*) الذي يُنطق أيضاً ⵜⴷⴰⵜ (تَادَا *tadâ*) ويعني طقس التصالح بين العشائر المتناحرة الذي يتناول فيه الرجال المتزوّجون من العشيرتين المتصالحتين أطباق أكلة الكسكسي المخلوط بلبن نساء العشيرتين[39].

(36) قاموس Costaz السرْيَاني العَرَبِيّ، ص60.

(37) الشحْريّ، لغة عاد، ص373.

(38) MARCY (G): "L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central", *Revue Africaine [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne]*, n° 79, 1936.

وحول (الثدي) وما يُحيل عليه من رضاع، نشير إلى أنّ اللّوح الأوغاريتي رقم 23 يحوي في السطر 24 منه في إطار ذكر إلٰهين جميلين عبارة: (*Ynqm*.bap.zd.atrt) التي ترجمها المستشرق الدانمركي هفايدبرغ هانسن بما نصّه بالفرنسيّة: (*Ils sucent la pointe du sein d'Atirat*). كما جاء في السطرين 59 و61 عبارة: (*Ynqm*.bap.dd st) التي ترجمها كذلك بما نصّه بالفرنسيّة: (*Ils sucent la pointe du sein de la dame*) معلّلاً ذلك بخصوص لفظ (*bap*) بأنّه مكوّن من مقطعين: (*préposition b + ap*) حيث (*ap*) هي ما يقابل أَف (א ף) في العِبْرِيَّة أو (*'np*) في «السامية المشتركة» [العروبيّة الأمّ بالنِّسبة إلينا] بمعنى (طرف) ويقابل في العربيّة (أنف).

Cf. Hvidberg-Hanssen: *La Déesse TNT*, op.cit., t. ii, p.75.

ولقرب اللّغة الكنعانيّة الأوغَارِيتِيَّة الشديد من العربيّة التي يجهلها هفايدبرغ هانسن، نترجم المقطعين إلى العربيّة كما يلي:

المقطع الأوّل: *Ynqm*.bap. zd. atrt = يلقمـ[ان] بأنفـ[يهما] صدر عتيرة، حيث إنّ *zd* = صد[ر].

المقطع الثاني: *Ynqm*.bap. dd st = يلقمـ[ان] بأنفـ[يهما] ثدي الستّ، حيث إنّ *dd* = ثد[ي]، و *st*= ستّ (السيّدة).

وبهذا يكون لفظ *zd* =صد[ر] ولفظ *dd* =ثد[ي]، وهو ما يطابق تماماً ما في الأمازيغيّة ويشي بعروبة لفظ (دد) التي شكّك فيها اللّغويّون العرب القدامى.

(39) Belghazi (Hammou): "Tada, un pacte sacré de pondération tribale", *Etudes et documents berbères* n° 15-16, Paris 1998; *Dimension socio-culturelle de l'allaitement chez les Maghrébins*, Metz, 1995.

وبما أنّ هذا «**الرضاع الجماعيّ**» عند الأمازيغ يهدف إلى تحقيق التصالح بين القبائل عبر تأكيد الأخوّة، فإنّه يجوز لنا أن نقول باحتمال أن يكون هدفه أيضاً تأكيد المتصالحين انتماءهم إلى أب واحد هو «دَد» إلٰه القَمَر نفسه الذي كان العرب يعتبرونه في آنٍ أبا الآلهة وأبا البشر[40]. ولعلّ ما يقوّي احتمالنا هذا تسمية الأب ∧ه∧ه (دَادَا *dada*) في لهجة التاشلحيت الأمازيغيّة[41]، وهو ما من شأنه تقوية القول باشتراك الأمازيغ والعرب في عبادة نفس الإلٰه القَمَر «دَد»[42].

فإذا لم يكن لفظ «دَد» ومشتقّاته عربيّة[43]، فإنّ الاحتمال كبير بأن تكون من نفس الأَرُومة التي نشأت منها اللّغة الأمازيغيّة مادامت تحمل نفس المعاني في كلتا اللّغتين، وهو ما يؤدّي إلى القول بأنّ تلك الألفاظ قد تكون ممّا تشترك فيه الأمازيغيّة مع العربيّة المُماتة. ولعلّ ممّا يؤيّد هذا المذهب وجود لفظ «**دُدَنْ**» القريب نطقاً من اللّفظ العربيّ «دَدَنْ» في المصريّة القديمة وفي لغة أهل النوبة أيضاً كاسم لأحد معبودات أقوام شمال نهر النيل كما يشير إلى ذلك عالم المصريّات غريفيث (*Griffith*) ذاكراً عبادة المصريّين القدامى في عصر الأسرة السادسة معبوداً تحت اسم (دُدَنْ *duden*)[44]، وهو المعبود الذي يؤكّد عالم المصريّات سيرني (*Cerney*) أنّه كان «**ربّ النبات والغلال... وهو معبود نوبيّ الأصل ذو صلة بالمعبود المصريّ (أوزيريس)**»[45].

فإذا ما كان «دُدَنْ» هو ربّ الخصب عند أقوام أعالي النيل، فإنّ مماثلته بالإلٰه العربيّ «وَدّ/ دَد» تغدو شبه مؤكّدة لا من حيث التطابق اللّفظي فحسب، بل

---

(40) «رأى بعض العرب أنّهم ينحدرون من الأب السماوي: القَمَر». انظر: نيلسون، **التاريخ العربي القديم**، ص52.

(41) تسمّى في تونس (**الشلْحَة**)، وهي لهجة في الأمازيغيّة ما زالت مستخدمة في بعض مناطق الجنوب التونسي وحصلت لنا بها بعض المعرفة في الصغر.

(42) هذا ما يؤكّده جيمس ويللارد (**الصحراء الكبرى**، ص43) حين يقول إنّ عبادة الثور كانت عبادة السكّان الأصلّيين للصّحراء الكبرى.

& Tauxier (H): "La Religion des taureaux divins en Afrique", *Revue Africaine*, n° 123, 1877, pp.185-197.

(43) لعلّه من الغريب حقّاً أن يطلق لفظ (داد) *Dad* على الجدّ أو الأب الأكبر في اللّغة الإنكليزيّة!

(44) Griffith (J.G): *The Origins of Osiris and his Cult*, p.88.

(45) Cerney (J): *Ancient Egyptian Religion*, p.124.

من حيث تطابق الاختصاص أيضاً. فإذا ما أضفنا إلى ذلك صلة الأبوّة بين إلٰه القَمَر «وَدّ» وابنه «عثتر (أو ابنته «العُزّى) المعروف بأنّه هو نفسه أوزيريس المصريّ؛ فإنّ صلة البنوّة بين المعبودين «دَدَنْ» و«أوزيريس»، وهي الصلة التي لم يوضّحها غريفيث، تغدو مفهومة. ويقود هذا الرأي إلى القول بأنّ عبادة إلٰه القَمَر العربيّ «وَدّ» كانت منتشرة في كامل الرقعة الجغرافيّة التي تعرف اليوم بالمنطقة العربيّة، وهو ما لا يبعد عمّا يريد هذا البحث إثباته من حيث توحّد الديانة النجوميّة في كامل هذه المنطقة منذ أقدم العصور، ويفسّر بطريقة غير مباشرة إشارة المصادر العربيّة إلى أعجميّة لفظ دَدَن، مثلما يفسّر أيضاً تبرُّؤَ النبيّ منه.

وإذا ما استذكرنا ما قلناه سابقاً من تخصّص فترة الوسميّ بطقس المَيْسِر، وإذا ما افترضنا أنّ الشهر الحرام المقصود بالدَّأْدَأة هو شهر رجب، وهو شهر برد ومطر على ما سنبيّن؛ جاز لنا أن نرى وجود صلة مّا بين الدأدأة بمعنى دخول شهر رجب الحرام من جِهة أولى، وطَقْسَي الإعتار والمَيْسِر بوصفهما طقسين قُربانيّين تتمّ التضْحِيَة فيهما بالإبل والمواشي لأجل طلب الغيث والخصب، من جِهة ثانية. وإذا ما أضفنا إلى هذين الاعتبارين تلك العلاقة اللّغويّة الواضحة بين الدَّأْدَأَة واسم إلٰه القَمَر «وَدّ» ولفظ «الوَأْد»، جاز لنا أن نستخلص أنّ لطقس الوَأْد علاقة بالقَمَر على غِرار علاقة الإعتار به، من حيث إنّه تضحية في سبيل طلب الخصب من المعبود القَمَر، أي أنّ الوَأْد طقس تضحية بالفتيات بهدف طلب الخصب من «وَدّ». كما لنا أن نستخلص أيضاً أنّ لطقس المَيْسِر القَمَريّ علاقة بطقس «الوَأْد» ينبئ عنها اشتراك كليهما في الصفة القَمَريّة من جهة أولى، ووقوع كليهما في بداية فترة الوسميّ[46] من جِهة ثانية، ثمّ مشاركة الصبايا العذراوات في كليهما، من جِهة ثالثة.

---

(46) خلال **شهر رجب**، كما بيّنّا ذلك في كتابنا **النسيء والحجّ والعُمْرة: قراءة إناسية للزمن المقدّس عند عرب الجاهلية**، الذي ننوي نشره قريباً، فإنّ فترة **الوسميّ** كانت تعتبر فترة نقص الأقوات من كلإ وماء وانتظار مُمِضّ للمطر المُحيي، وهو ما يجعلها مرتبطة باختلال التوازن الطّبيعي للوجود البشريّ بيولوجيّاً (الجوع) ونفسيّاً (القنوط) ممّا يفاقم هشاشة ذاك الوجود. وتأكيداً لمعنى الهشاشة هذا، نشير إلى تشاؤم العرب ببداية الوسميّ عند نزول القَمَر منزل الشرَطَيْن ويسمّى أيضاً النطْح، إذ «**النطح من منازل القَمَر يُتشاءم به. . . ونواطح الدهر: شدائده**». راجع: **لسان العرب**، ج2، ص621 (مادّة نطح).

ولقد سبق للباحث علي زيعور أن أشار إلى أنّ الوَأْد **«كان لوناً من طقوس التقرّب لإلٰه القَمَر وَدّ رمز الأنوثة... وأنّه كان من بقايا القرابين البشريّة الّتي درجت عليها الشعوب القديمة قبل استبدالها بذبح الحيوان فداء للإنسان»**(47)، إلّا أنّنا لم نَعْثُر في ما بين أيدينا من مصادر على أيّة إشارة إلى وجود علاقة مباشرة بين المَيْسِر وإلٰه القَمَر «وَدّ/دَد»، عدا إشارة وحيدة عند الشاعر المخضرم أميّة بن أبي الصَّلْت يقرن فيها شرب الخمر والإيسار (بالإلٰه ؟) دد، وذلك في قوله [الكامل]:

فَاغْفِرْ لِعَبْدِ إنَّ أَوَّلَ ذَنْبِهِ شُرْبٌ وَإِيسَارٌ يُشَارِكُهَا دَدُ(48)

وغنيّ عن البيان أنّ لفظ «دَد» هنا قد يكون يعني اللّعب فحسب. إلّا أنّ لنا من الإشارات غير المباشرة إلى علاقة المَيْسِر بالمعبود «وَدّ» ما يجعلنا نذهب إلى أنّه المقصود في بيت ابن أبي الصَّلْت المذكور أعلاه. فقد ذكر الشاعر الجاهليّ النَّابِغَة الذبْيَانِيّ الإلٰه «وَدّ» في معرض تمنّعه عن حبيبته بحجّة أنّه في حالة إحرام للحجّ ولا يحلّ له التمتّع بالنِّساء، ثمّ ذكر بعد ذلك مباشرة لعبه المَيْسِر، وهو ما يمكن اعتباره قرينة قويّة على ما نزعم من علاقة بين الإلٰه «وَدّ» والمَيْسِر في بيت ابن أبي الصَّلْت. يقول النَّابغة [البسيط]:

قَالَتْ أَرَاكَ أَخَا رَحْلٍ وَرَاحِلَةٍ تَغْشَى مَتَالِفَ لَنْ يُنْظِرْنَكَ الهَرَمَا

حَيّاكِ وَدٌّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

مُشَمِّرِينَ عَلَى خُوصٍ مُزَمَّمَةٍ نَرْجُو الإلٰهَ وَنَرْجُو البِرَّ وَالطُّعَمَا

هَلَّا سَأَلْتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ البَرِمَا

وَهَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ ذِي أُرُلٍ تُزْجِي مَعَ اللَّيْلِ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمَا

صُهْبَ الظِّلَالِ أَتَيْنَ التِّينَ عَنْ عُرُضٍ يُزْجِينَ غَيْمًا قَلِيلاً مَاؤُهُ شَبِمَا

يُنْبِئْكِ ذُو عِرْضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ وَلَيْسَ جَاهِلُ شَيْءٍ مِثْلَ مَنْ عَلِمَا

(47) ورد عند: القمني (سيّد محمود)، "العرب قبل الإسلام: العقائد والتعدّد والأسلاف"، نزوى، العدد 2، سنة 1994.

(48) ديوان أميّة بن أبي الصلت، ص51.

إنّـي أُتَـمِّــمُ إِيسَــارِي وَأَمْـنَـحُـهُـمْ　　مَثْنَى الأَيَادِي وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا[49]

كما يمكن لأبيات الشاعر الجاهليّ عمرو بن قُمَيْئَة (ت 85 ق.هـ) في قصيدة يمدح فيها قومه أن تعطينا فكرة عن بعض عناصر الديانة الجاهليّة من إعتار وتفريع وحجّ ومَيْسِر وعلاقة كلّ ذلك بالمعبود الجاهليّ «وَدّ»، فهو يذكر أنّ من دينه الحجّ وتقديم الذبائح قارناً ذلك بذكر معبوده «وَدّ» [الطويل]:

وَإِنِّـي أَرَى دِيـنِـي يُـوَافِـقُ دِيـنَـهُـمْ　　إِذَا نَـسَـكُـوا أَفْـرَاعُـهَـا وَذَبِـيـحُـهَـا

وَمَـنْـزِلَـةٍ بِـالـحَـجِّ أُخْـرَى عَـرَفْـتُـهَـا　　لَـهَـا بُـقْـعَـةٌ لَا يُـسْـتَـطَـاعُ بُـرُوحُـهَـا

بِـوَدِّكِ مَـا قَـوْمِـي عَـلَـى أَنْ تَـرَكْـتُـهُـمْ　　سُـلَـيْـمَـى إِذَا هَـبَّـتْ شَـمَـالٌ وَرِيـحُـهَـا

ثمّ ينتقل مباشرة إلى ذكر لعب المَيْسِر بقِداح مقرومة أي معلّمة تكون مغالقَ أي غالقة للرّهن كلّ مرّة كناية عن توفّر قومه على العدد المطلوب من المُيَاسِرِين لإقامة المَيْسِر، أي توفّر صفة الكرم في قومه بوصف الكرم صفة دينيّة فيهم، وهو ما يعطينا فكرة عن أنّ لعب المَيْسِر كان أحد عناصر ديانة الشاعر وأنّه لا يكون إلّا عند ظهور النجم (الثُرَيَّا) المرتبط بالعذراء العُزَّى على ما سيأتي بيانه لاحقاً:

إِذَا النَّجْمُ أَمْسَى مَغْرِبَ الشَّمْسِ رَائِباً　　وَلَـمْ يَـكُ بَـرْقٌ فِـي الـسَّـمَـاءِ يُـلِـيـحُـهَـا

وَغَـابَ شُـعَـاعُ الـشَّـمْـسِ فِـي غَـيْـرِ جُلْبَةٍ　　وَلَا غَـمْـرَةٍ إِلَّا وَشِـيـكـاً مُـصُـوحُـهَـا

وَهَــاجَ عَــمَــاءٌ مُـقْـشَـعِــرٌّ كَـأَنَّــهُ　　نَقِيلَـةُ نَـعْـلٍ بَـانَ مِـنْـهَـا سَـرِيـحُـهَـا

إِذَا عُـدِمَ الـمَـحْـلُـوبُ عَـادَتْ عَـلَـيْـهِـمُ　　قُـدُورٌ كَـثِـيـرٌ فِـي الـقِـصَـاعِ قَـدِيـحُـهَـا

يَـثُـوبُ إِلَـيْـهَـا كُـلُّ ضَـيْـفٍ وَجَـانِـبٍ　　كَـمَـا رَدَّ دَهْـدَاهَ الـقِـلَاصِ نَـضِـيـحُـهَـا

بِــأَيْـدِيــهِــمُ مَـقْـرُومَــةٌ وَمَـغَـالِــقٌ　　يَـعُـودُ بِـأَرْزَاقِ الـعِـيَـالِ مَـنِـيـحُـهَـا[50]

أمّا عن العلاقة بين طَقْسَي المَيْسِر والوَأد، فقد عثرنا في ثنايا الشعر الجاهليّ على أبيات قد تعين على توضيح هذه العلاقة، كما قد توضّح شيئاً من

---

(49) ديوان النابغة الذبيانيّ، ص ص101-102.

(50) ديوان عَمْرو بن قُمَيْئَة، ص ص33-34.

الصورة الغامضة لمسألة البِغاء المرتبط بالمَيْسِر. فقد أورد ابن قُتَيْبَة الدينَوَرِي البيتين التاليين للشّاعر المخضرم جَزْء بن كُلَيْب الفقعسيّ [الطويل]:

أَرَادَ ابْـنُ كَـوْزٍ وَالـسَّـفَـاهَـةُ كَـاسْـمِـهَـا لـيَـسْـتَـادَ مِـنَّـا أَنْ شَـتَـوْنَـا لَـيَـالِـيَـا

تَـبَـغَّ ابْـنَ كَـوْزٍ فِـي سِـوَانَـا فَـإِنَّـهُ غَـذَا الـنَّـاسُ مُـذْ قَـامَ الـنَّـبِـيُّ الـجَـوَارِيَـا

وفسّرهما بأنّ الشاعر قصد «**لِيَنْكِحَ فِي سَادَاتِنَا أَنْ أَصَابَتْنَا شِدَّةٌ، وَقَدْ كَثُرَتْ الجَوَارِي مُذْ بُعِثَ النبِيُّ ﷺ وَكَانوا يَئِدُونَ، فَانْكِحْ حَيْثُ شِئْتَ**»[51].

إلّا أنّ أبا البركات الأنباريّ يشرح البيتين بما يلي: «**تَبَغَّ: أَمْرٌ من تبغّيت** [بمعنى الطّلب]. **قوله ليستاد فينا: معناه ليصير سيّداً بمصاهرتنا. وقوله أن شتونا: معناه أن أصابنا الجدب، والشتاء عند العرب وقت الجدب...** [والبيت الثاني] **معناه: قد حرّم النبيّ ﷺ وأد البنات، فنحن لا نخاف عليهنّ التهلكة**»[52].

ولئن كنّا نوافق ابن قُتَيْبَة والأنباريّ، وهما الحجّتان في اللّغة، على شرحهما اللّغويّ، فإنّنا نُخالفهما في ما عدا ذلك. فالشاعر يقول بلا مواربة أنّ التبغّي حين الجدب كان بقصد الاستياد، وأنّ لذلك علاقة بالوَأْد الذي حرّمه الإسلام. فما وجه العلاقة بين هذه الأمور الثلاثة أي التبغّي والاستياد والوَأْد؟

قد يكون الاستياد لغة سعي المرء إلى التَسَيُّد أي أن يصير سيّداً بمصاهرة أسرة شريفة كما يقول الأنباريّ، لكنّ الاستياد لغة أيضاً هو خطبة المرء سيّدة كريمة أو ابنة سيّد قبيلة على ما يقول ابن منظور الذي يضيف أنّ «**اسْتَادَهُمْ**

---

(51) ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص262.

(52) الأنباريّ، **كتاب الأضداد**، ص119. كما ورد البيت الأوّل في لسان العرب (ج3، ص228، مادّة سود) بصيغة أولى [الطويل]:

تَـمَـنَّـى ابْـنُ كُـوزٍ وَالـسَّـفَـاهَـةُ كَـاسْـمِـهَـا لـيَـسْـتَـادَ مِـنَّـا أَنْ شَـتَـوْنَـا لَـيَـالِـيَـا

وفسّر ابن منظور معناه بأنّ الشاعر «**أراد أن يتزوّج منّا سيدة لأنّا أصابتنا سنة**». والصيغة الثانية (ج14، ص422، مادّة شتا) وهي نفسها عند ثعلب (**مجالس ثعلب**، ص190) [الطويل]:

تَـمَـنَّـى ابْـنُ كُـوزٍ وَالـسَّـفَـاهَـةُ كَـاسْـمِـهَـا لِـيَـنْـكِـحَ فِـيـنَـا أَنْ شَـتَـوْنَـا لَـيَـالِـيَـا

كَسَادَهُمْ»[53]. إلّا أنّ ما يهمّنا هنا هو المعنى الجنسيّ للاستياد بوصفه طلباً للزّواج، والّذي لا يجد ما يمنع أن يكون أيضاً طلباً للفجور، وهو على كلّ حال ما تشير إليه الأبيات محلّ الاهتمام بتأكيدها أنّ الرجل المخاطَب بها كان يسعى لغرض جنسيّ بدليل زجره بعبارة : تَبَغَّ، وهي فعل الأمر من بَغَى يَبْغِي، بمعنى طلب لكن وأيضاً بمعنى سعى، والسعي لغة هو البِغاء بحسب اللّسان: «**سعت الأَمَةُ: بَغَتْ، ساعى الأَمَةَ: طلبها للبِغَاء... ويقال: سَاعَت الأَمَةُ إذا فجرت، وساعاها فلان: إذا فجر بها، وهو مفاعلة من السعي كأنّ كلاًّ منهما يسعى لصاحبه في حصول غرضه**»[54]. كما يدلّ عليه أيضاً بلا مواربة قول الأَعْشَى (ت 7 هـ) [المتقارب]:

فَـبِـتُّ الـخَـلِـيـفَـةَ مِـنْ زَوْجِـهَـا وَسَـيِّـدَ نُـعْـمٍ وَمُـسْـتَـادِهَـا[55]

فما علاقة محاولة الاستياد (بمعنى التسيّد أي التفضّل والتقدّم على الغير) من قبل رجل على بطن من بطون قبيلته أو أفخاذها (لاحظ هنا المعنى الجنسيّ لهذه التسميات وعلاقتها بالاستياد) بالتبغّي فيها (بمعنى طلب بناتها، وبمعنى البغي بما هو ظلم وتعدٍّ أيضاً إذ غالباً ما تقتضي السيّادة الظلم)؟ ألا يظهر جليّاً أن لا معنى هنا للتبغّي إلّا أن يكون سبيلاً للاستياد الّذي يبدو من الأبيات محلّ الاهتمام أنّه كان مشروطاً بوجود طقس الوَأد؟ أليس هذا موافقاً لما تقوله الأبيات المذكورة ضمنيّاً، وهو معنى شرح الأنباريّ كما ابن منظور، من أنّه كان مخصوصاً بأيّام الجدب وزمن القحط شتاء[56]؟ ومن ثَمَّ، ألا يكون معنى الاستياد والتبغّي مُرادفاً هنا لمعنى التسرّر الذي أوردناه سابقاً بمعنى زواج اللّئيم من سيّدة كريمة لكثرة ماله وقلّة مالها؟ مع الإشارة هنا إلى أنّ المعنى المعروف

---

(53) **لسان العرب**، ج3، ص228 (مادّة سود). ولنحتفظ بهذا المعنى للاستياد في علاقته بالمَيْسِر إلى حين الحديث عن المَيْسِر كآليّة انتخاب للزّعماء.

(54) **لسان العرب**، ج14، ص387 (مادّة سعا).

(55) اليزيدي، **الأمالي**، ص85.

(56) يفسّر ابن منظور (**لسان العرب**، ج14، ص422، مادّة شتا) معنى الشتاء في الأبيات المقصودة بقوله: «**شتا القوم يشتون: أجدبوا في الشتاء خاصّة... والعرب تسمّي القحط شتاء لأنّ المجاعات أكثر ما تصيبهم في الشتاء البارد. قال الحطيئة** [الوافر]:

إِذَا نَـزَلَ الـشِّـتَـاءُ بِـدَارِ قَـوْمٍ تَـجَـنَّـبَ جَـارَ بَـيْـتِـهِـمُ الـشِّـتَـاءُ».

والمتداول للتسرّر هو اتّخاذ سُرِّيّة [أي أمَة مملوكة]. ومن هنا، ألا يغدو الزواج (أو البِغاء) بفتاة كريمة وقت الجدب والقحط والمجاعة مقابل إنقاذ أهلها من التهلكة والموت نوعاً من التسرّي بمعنى شراء عِرْض الفتاة وتملّكها عن طريق المال؟

إنّنا نخال أنّ ما ذهبنا إليه لا يخرج عمّا أوردته المصادر القديمة بخصوص نوع من الزواج المُؤقّت عند العرب قبل الإسلام يسمّى المضامدة أو الضِّمَاد، وهما لفظان مشتقّان من فعل ضمد أي لفّ وعصب، والضِّمَاد هو «**أن تصادق المرأة اثنين أو ثلاثة في القحط لتأكل عند هذا وهذا لتشبع**»(57)، وكانت المضامدة «**تطلق في الجاهليّة على معاشرة المرأة لغير زوجها، وكانت تلجأ إليها نساء الجماعات الفقيرة زمن القحط، ويضطرّها الجوع إلى دفع نسائها في المواسم التي تعقد فيها الأسواق لمضامدة رجل غنيّ، تحبس المرأة نفسها عليه حتّى إذا غَنِيَت بالمال والطّعام عادت إلى زوجها**»(58)، وفي ذلك يقول شاعر جاهليّ [الرجز]:

لَا يُخْلِصُ الدَّهْرَ، خَلِيلٌ عَشْرَا ذَاتَ الضِّمَادِ أَوْ يَزُورَ القَبْرَا

إِنِّي رَأَيْتُ الضِّمْدَ شَيْئاً نُكْرَا(59)

فهذا الشاعر يستنكر الضِّمَاد بدافع الجوع، ويقول بأنّ الرجل في سنة القحط «**لا يدوم على امرأته ولا تدوم المرأة على زوجها إلّا قدر عشر ليالٍ للعذر في الناس في هذا العام**»(60)، قبل أن «**يضطرّه الجوع إلى دفعها إلى المضامدة، لأنّه إذا لم يفعل ذلك فسيموت جوعاً**»(61).

بهذا، يمكن أن نخلص إلى افتراض أنّ الإغاثة وقت الجدب ربّما كانت مشروطة بتمتّع المغيث بإحدى فتيات القوم المغاثين المعدّة طقسيّاً للوأد بوصف هذا الأخير طقس استمطار، وأنّ هذه الإغاثة لا تكون إلّا بنحر إبل تُفدى بها الموعودة بالوَأْد، وأنّ هذا الفداء يتمّ عبر دخول المفتدي في منافسة مع كلِّ مَنْ

---

(57) **لسان العرب**، ج3، ص266 (مادّة ضمد).

(58) الترمانيني، **الزواج عند العرب**، ص20.

(59) **لسان العرب**، ج3، ص266 (مادّة ضمد).

(60) نفسه.

(61) الترمانيني، **الزواج عند العرب**، ص20.

أراد الافتداء، مجالها التخاطر حول من يحوز الموعودة (الموؤودة ؟)، حتّى وإن كان ذلك على المستوى الرمزيّ، كما بينّا سابقاً، بعد أن قضت سنن التطوّر التاريخي التخلّي عن طقس الوَأْد الفعليّ واستبداله بطقس المَيْسِر الرمزيّ.

فما هي بالضبط علاقة المَيْسِر بالوَأْد ؟

سبق أن فصّلنا القول في مسألة اشتراك طقس المَيْسِر وطقس الوَأْد في الصفة القَمَريّة، كما أثبتنا أيضاً أنّهما مخصوصان بفترة سنويّة محدّدة هي فترة الوسميّ الّتي تُنتظر فيها الأمطار ويتمّ فيها ضِراب ونَتاج الإبل ممّا يضعهما معاً في سياق الطّقوس الاستمطاريّة بوصف المَيْسِر طقس استمطار عبر التضْحِيَة بالنوق الأرضيّة (الإبل) والقِمَار للإِلٰه القَمَر، وبِوَصف الوَأْد تضحية بالنوق الإنسيّة (البنات) عبر التودّد بهنّ للإِلٰه وَدّ. فمن هنّ هؤلاء الموعودات/الموؤودات؟ وهل من علاقة لهنّ أو مشابهة بالكواعب المُعْصِرات المشاركات في طقس المَيْسِر ؟

ذهبت معظم المصادر الإسلاميّة إلى أنّ الوَأْد عُموماً كان بقرار من الرجل، وذلك بأن «**يأمر امرأته إذا قرب وضعها أن تطلق بجانب حَفيرة، فإذا وضعت ذكراً أبقته، وإذا وضعت أنثى طرحتها في الحَفِيرة**»[62]، إلّا أنّنا نجد أنّ النبيّ يجرّم بشدّة الفاعل والمفعول به في طقس الوَأْد، أي الوائدة والموؤودة معاً. فقد جاء في الحديث: «**الوائدة والموؤودة في النار**»[63]، وهو ما يجعلنا نُعيد النظر في مسألة تحميل الأخبار الرجل وحده مسؤوليّة الوَأْد إذ واضح من الحديث النبويّ

---

(62) ابن حَجَر، **فتح الباري**، ج10، ص407.

(63) **«أخرج ابن سعد عن الكلبيّ وأبي بكر بن قيس الجعفيّ قالا: كانت جعفى يحرّمون القلب في الجاهليّة، فوفد إلى رسول الله ﷺ رجلان منهم: قيس بن سَلَمَة وسَلَمَة بن يزيد، وهما أخوان لأمّ، فأسلما. فقال لهما رسول الله ﷺ: بلغني أنّكما لا تأكلان القلب؟ قالا: نعم. قال: فإنّه لا يكمل إسلامكما إلاّ بأكله، ودعا لهما بقلب فشُوِي وأطعمه لهما. فقالا: يا رسول الله، إنّ أمّنا مليكة بنت الحلو كانت تفكّ العاني وتطعم البائس وترحم الفقير وأنّها ماتت وقد وأدت بنية لها صغيرة، فما حالها؟ فقال: الوائدة والموؤودة في النار. فقاما مغضبين. فقال: إليّ. فأُرجعا. فقال: وأمّي مع أمّكما. فأبيا ومضيا وهما يقولان: والله إنّ رجلاً أطعمنا القلب وزعم أنّ أمّنا في النار لأهل أن لا يتّبع. وذهبا فلقيا رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ معه إبل من إبل الصدقة، فأوثقاه وطردا الإبل. فبلغ ذلك النبيّ ﷺ فلعنهما فيمن كان يلعن في قوله: لعن الله رعلاً وذكوان وعصيّة ولحيان وابني مليكة من حريم وحرّان». انظر: السيوطيّ، الدرّ المنثور، ج4، ص304.**

المذكور مسؤوليّة المرأة (من حيث هي وائدة) شأنها شأن الرجل. وهو ما يصدقه حديث آخر للنّبيّ يقول فيه: «**إنَّ المَرْأَةَ الّتِي تَقْتُلُ وَلَدَهَا تَأْتِي يَوْمَ القِيَامَةِ مُتَعَلِّقاً وَلَدُهَا بِثِيَابِهَا مُلَطَّخاً بِدمَائِهِ فَيَقُولُ: يَارَبُّ هَذِهِ أُمِّي، وَهَذِهِ قَتَلَتْنِي**»[64].

أمّا عن سنّ الموؤودات، فيبدو من خلال الحديث النبويّ المصرّح بعقوبة الوائدة والموؤودة أنّ الوَأد لم يكن يقع على البنات حين الولادة. فقد تساءل ابن قَيِّم الجَوزِيّة بخصوص هذا الحديث ما إذا كانت الموؤودة لا تُوأد إلّا بعد البلوغ[65]، وقطع ابن حَجَر العسقلانيّ بأنّ الوَأْد لا يكون إلّا بعد البلوغ، إذ كان من العرب «**من كان إذا صارت البنت سداسيّة، قال لأمّها: طيّبيها وزيّنيها لأزور بها أقاربها، ثمّ يبعد بها في الصحراء حتّى يأتي البئر، فيقول لها: انظري فيها، ويدفعها من خلفها ويطمّها**»[66]، وهو ما سبق أن أورده الزمخشريّ أيضاً حين يذكر أنّ من العرب من «**إذا وُلدت له بنت... وأراد قتلها، تركها حتّى إذا كانت سداسيّة...**»[67].

فالبنت لا تُوأد حسب هذه الروايات إلّا إذا كانت سداسيّة، أي إذا ما بلغت قامتها ستّة أشبار أو ناهز عمرها ستّ سنوات[68]، وهي السنّ الّتي تترشّح

---

(64) تفسير **القُرطبيّ**، ج19، ص234، والحديث رواه عكرمة عن عبد الله بن عبّاس.

(65) علّق ابن قَيِّم الجَوزِيّة (**أحكام أهل الذمّة**، ج2، ص1118) على هذا الحديث بقوله: «**وأمّا حديث الوَائِدَةُ وَالمَوْؤُودَةُ فِي النارِ، فليس في الحديث أنّ الموؤودة لم تكن بالغة، فلعلّها وئدت بعد بلوغها**».

(66) ابن حَجَر، **فتح الباري**، ج10، ص407.

(67) الزمخشريّ، **الكشّاف**، ج4، ص188.

(68) قد يوحي لفظ (سداسيّة) بأنّ عمر الموؤودة هو ستّ سنوات، وهو المعنى الذي ذهب إليه الأستاذ وحيد السعفي مثلاً في كتابه **القُربان في الجاهليّة والإسلام**. لكن يبدو أنّ المقصود باللّفظ هو طول القامة البالغ ستّة أشبار، لا تحديد العمر بستّ سنوات. فمعاجم اللّغة تؤكّد أنّ العاقل لا يوصف في طوله بأنّه سداسيّ حيث «**يقال: غلام خُمَاسِيّ ولا يقال سُدَاسِيّ، لأنّه إذا تمّت له خَمْسٌ صار رجلاً**»، ولأنّ «**الخُمَاسِيّ والخُمَاسِيَّة من الوصائف ما كان طوله خمسة أشبار، ولا يقال سُدَاسِيّ ولا سُبَاعِيّ إذا بلغ ستّة أشبار وسبعة، وفي غير ذلك الخُمَاسِيّ ما بلغ خمسة، وكذلك السدَاسِيّ والعُشَارِيّ**». انظر: **لسان العرب**، ج2، ص124 (مادّة ثلث) / ج6، ص69 (مادّة خمس). ولعلّ ما يؤكّد هذا المعنى اللغويّ ما يقوله الفخر الرازي من أنّ الموؤودة تُوأَد «**إذا بلغت قامتها ستّة أشبار**». انظر: الرازي، **مفاتيح الغيب**، م16، ج31، ص64.

فيها البنات للزّواج على جاري الأعراف والعادات قُبَيْل الإسلام[69]. ولعلّ هذا هو ما يقصده الفرّاء في تفسيره حين يذكر أحماء البنت المراد وأدها، فـ «**الرجل من العرب إذا وُلدت له بنت وأراد أن يستحييها ألبسها جبّة من صوف أو شعر وتركها ترعى له الإبل والغَنَم في البادية. وإذا أراد أن يقتلها، تركها حتّى إذا صارت سداسيّة قال لأمّها: زيّنيها حتّى أذهب بها إلى أحمائها، وقد حفر لها بئراً في الصحراء. فإذا بلغ بها البئر، قال لها: انظري إلى هذه البئر، فيدفعها من خلفها في البئر، ثمَّ يهيل على رأسها التراب حتّى يستوي البئر بالأرض**»[70].

وهو أيضاً ما نرى أنّ الشاعر المخضرم عقيل بن علّفة المرّي قصده حين آثر قبر ابنته على زواجها في قوله [الرجز]:

إنِّـي وَإنْ سِيـقَ إلَـيَّ الـمَـهْـرُ　　أَلْـفٌ وَعُـبْـدَانٌ وَذُودٌ عَـشْـرُ

أَحَـبُّ أَصْـهَـارِي إلَـيَّ الـقَـبْـرُ[71]

ونحن نجد عدّة مرويّات أخرى تعضد هذا المذهب[72] يتّضح من خلالها

---

(69) نذكر مثلاً أنّ النبيّ تزوّج عائشة وعمرها سبع سنوات وبنى بها وهي بنت تسع. فقد جاء في السيرة (**سيرة ابن هشام**، ج6، ص57): «**وتزوّج رسول الله ﷺ عائشة بنت أبي بَكْر الصدّيق بمَكّة وهي بنت سبع سنين، وبنى بها بالمدينة وهي بنت تسع سنين أو عشر**».

(70) الفرّاء، **معالم التنزيل**، ج3، ص73.

(71) **العقد الفريد**، ج2، ص191.

(72) نسوق منها الرواية التالية التي أوردها القرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص97) لا لتعلّقها بموضوعنا فحسب، بل وكذلك بسبب أسلوبها القصصي الشيّق والمشوّق والمؤثّر أيضاً خدمة من الراوي، على ما نرى، لأغراض غير خافية على المتلقّي: «**رُوي أنّ رجلاً من أصحاب النبيّ ﷺ كان لا يزال مغتمّاً بين يدي رسول الله ﷺ، فقال له رسول اللّه: مالك تكون محزوناً؟ فقال: يا رسول الله، إنّي أذنبت ذنباً في الجاهلية، فأخاف ألاّ يغفره اللّه لي وإن أسلمت! فقال له: أخبرني عن ذنبك. فقال: يا رسول اللّه، إنّي كنت من الّذين يقتلون بناتهم، فوُلدت لي بنت، فتشفّعت إليّ امرأتي أن أتركها، فتركتها، حتّى كبرت وأدركت وصارت من أجمل النساء، فخطبوها، فدخلتني الحميّة ولم يحتمل قلبي أن أزوّجها أو أتركها في البيت بغير زوج، فقلت للمرأة إنّي أريد أن أذهب إلى قبيلة كذا وكذا في زيارة أقربائي فابعثيها معي، فسُرّت بذلك وزيّنتها بالثّياب والحُليّ وأخذت عليّ المواثيق بألاّ أخونها، فذهبت بها إلى رأس بئر فنظرت في البئر ففطنت الجارية أنّي أريد أن ألقيها في البئر فالتزمتني وجعلت تبكي وتقول: يا أبت أيش تريد أن تفعل بي؟ فرحمتها، ثم نظرت في البئر فدخلت عليّ الحميّة، ثمّة التزمتني** =

أنّ الأمر يتعلّق بصبايا في سنّ الزواج، أي في عمر تحمّل مسؤوليّة أنفسهنّ، لا كما درجت الروايات التقليديّة على تصويره من أنّ الوَأْد كان عند الولادة. فالوَأْد على ما يبدو كان يتمّ برضى الموؤودات كما يذهب إليه بعض الباحثين[73]، ومن هنا كانت الشكوك قويّة حول مدى صحّة الروايات الّتي تناولت قصّة جدّ الفرزدق وكان معاصراً للنبيّ مُحْيِياً للموؤودات[74]، إذ يظهر أنّها موضوعة بعد الإسلام لأسباب تمجيديّة[75]، أو تفسيراً لمسألة الوَأْد كما أُريد لها أن تُفسَّر. فمن غير

= وجعلت تقول: يا أبتِ لا تضيّع أمانة أمّي! فجعلت مرّة انظر في البئر ومرّة انظر إليها فأرحمها، حتّى غلبني الشيطان فأخذتها وألقيتها في البئر منكوسة وهي تنادي في البئر: يا أبتِ قتلتني! فمكثت هناك حتّى انقطع صوتها، فرجعت .فبكى رسول الله وأصحابُه، وقال: لو أمرت أن أعاقب أحداً بما فعل في الجاهليّة، لعاقبتُك».

(73) الأستاذ السعفي مثلاً في كتابه **القُربان بين الجاهليّة والإسلام**.

(74) سبق أن أشرنا إلى قصّة شراء جدّ الفرزدق لثمانين ومائتين من بنات العرب المفترض وأدهنّ من قبل آبائهنّ مقابل ناقتين وجمل لكلّ منهنّ، وهي القصّة الّتي صدّقها بعض الباحثين على علاتّها. والأنكى أن تعلّل هذه القصّة من منظور اقتصاديّ متهافت بالقول إنّ العرب كانت تبيع بناتها «**ليتكوّن لهم رأسمال من الإبل يعينهم على الحياة ويساعد على رفع مستواهم الاقتصاديّ**»! انظر: يوسف خليف، **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهليّ**، ص148.
وردّاً على هذا التعليل، يعلّق زهدي الخواجا (**الجانب الخلقي في الشعر الجاهلي**، ص133): «**يبدو أنّ القصّة مبالغة والتعليل غير معقول، فليس من السهل أن يجد هذا العدد الضخم في فترة بسيطة. وإذا سلّمنا بأنّ أحداً قد باعه ابنته، فإنّه من المستغرب جدّاً أن يجد هذا العدد الضخم من الآباء يقدمون على بيع بناتهم، إذا أخذنا في الحسبان أنّ من أسباب الوَأْد الأساسيّة: هو الحفاظ على الشرف، فكيف يسلّمون شرفهم للغريب بذلك الثمن البخس؟ وإذا عُلّل ذلك لهدف اقتصاديّ وتجميع الإبل، فهل جميع المشتروات لرجل واحد حتّى يطمع في تنمية ثروته؟، أو أنّ الدكتور** [يوسف خليف] **يقصد أنّ عمليّة شراء صعصعة للموؤودات، شجّعت الآباء على تفريخ المزيد من البنات لبيعهنّ مقابل ناقتين وجمل؟!**».

(75) تغنّى الفرزدق كثيراً بمآثر جدّه صعصعة بن ناجية الذي «**أحيا الموؤودات**». ولئن كانت لدينا شكوك حول قصّة جدّه، فإنّ أقواها يتّجه نحو ما قام به الفرزدق من دور في تكريس أسطورة جدّه إلى جانب تكريسه أسطورتين أخريين تتعلّق الأولى بقصّة أسطورة يسار الكواعب كما مرّ بنا، وتتعلّق الثانية بأسطورة الشاعر الجاهليّ «اليهوديّ» السموأل. ولئن فصّلنا الحديث عن الأسطورة الأولى، فلنا أن نشير إلى أنّ الباحث فضل العماري كتب رسالة لبيان أسطوريّة شخصيّة السموأل هذا وبيان الدور الذي لعبه الفرزدق بذكر أسطورته في شعره في سياق يوحي بتاريخيّتها (مع تحفّظنا على ما حاول الباحث بيانه =

المعقول أن يُحْيِيَ رجلٌ واحد مائتين وثمانين موؤودة ويتبنّاهن كُلَّهُنّ: فأين عثر عليهنّ ؟ وأين ربّاهنّ ؟ أفي عائلته وداخل قبيلته وهنّ أجنبيّات عنه ؟ وممّ كان ينفق عليهنّ ؟ أم ترى كان يتركهنّ عند آبائهنّ بعد فدائهنّ؟ وفي هذه الحالة ما الّذي يضمن عَدَمَ وَأْدِهِنّ في ما بعد ؟

إلّا أنّ ما يهمّنا بالأساس هو تشابه طَقْسَي المَيْسِر والوَأْد من حيث :

- اشتراكهما في الصفة القَمَريّة الّتي تكسبهما بعدهما الجنسيّ الإخصابيّ والتعبّديّ الاستمطاريّ.
- الاشتراك الإيجابيّ للعذراوات المناهزات للحيض في كليهما باعتبار أنّهنّ يمثّلن الحلقة المركزيّة للطقسَيْن والمحور الذي يدور عليه الفعل الطّقوسيّ.
- قيام كليهما في فترة الوسميّ المخصوصة بضِراب ونَتاج الإبل.
- استبدال التضْحِيَة بالعذراوات بالتضْحِيَة بالنوق (والعذارى والنوق مثيلان على المستوى الرمزيّ كما بيّنّا) في كلا الطّقسين.
- تضمّنهما أبعاداً جنسيّة واضحة وعلاقتهما بالبِغاء.
- تضمّنهما ما يمكن وصفه بأنّه آليّة للاستياد (محاولة التَسَيُّد كما ألمحنا وعلى ما سنبيّن لاحقاً).

أفلا يدعو كلّ هذا التشابه بين الطّقسين إلى القول بتماثلهما؟ ويدفع بالتَّالي إلى احتمال أن يكون المَيْسِر في أصله الأوّل البعيد هو نفسه طقس الوَأْد ؟

إنّنا لا نجزم بصحّة هذا الاستنتاج. لكنّنا نزعم بالمقابل أنّ نِقاط التشابه بين الطّقسين ربّما ساعدتنا يوماً مّا، إذا ما توفّرت عناصر جديدة أخرى للبحث، على التحقّق من صحّته.

وأمام نقص المعطيات المتعلّقة بهذا الأمر، نتجرّأ بتقديم فرضيّة تقوم على لملمة بعض الشذرات المبثوثة في كتب التراث حول إحدى الظواهر الّتي عرفها

= من دور «يهوديّ» نظنّه مزعوماً في تكريس الأسطورة). انظر: العماري (فضل بن عمار)، **سموّ إيل (السموأل): الأسطورة والمجهول**، الرسالة 154، الحوليّة 21، حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الكويت، 2001.

المُجتمع العربيّ قبل الإسلام وذكرتها المصادر بابتسار واقتضاب شديدين دون أيّ توضيحات شافية، ممّا تركها معلّقة، ونظنّ أنّ طرحها قد يفيد في تسليط الضوء عليها، ونقصد بها ظاهرة «**بنات طارق**». ويقوم اجتهادنا على افتراض أنّ بنات طارق ربّما كنّ أولئك الفتيات المُفتدَيات في طقس المَيْسِر (أو طقس الوَأْد سيّان) بما سمح لهنّ بالحياة بعد أن كنّ في حكم الميّتات بوصفهنّ موعودات للآلهة، وأنّ هؤلاء النسوة المُسْتنقَذَات ربّما كان لهنّ دور مّا في الحياة الاجتماعيّة الجاهليّة قد يكون خطره وأهمّيّته وراء دروس معالمه مع حركة المدّ الإسلاميّ وقيام المنظومة الاجتماعيّة الثقافيّة الدولويّة الإسلاميّة على أنقاض المنظومة القبليّة اللَّقَاحِيَّة الجاهليّة.

3 ـ العذارى في المَيْسِر بين البِغاء والوَأْد: بنات طارق؟

سبق بيان أهميّة ومركزيّة مشاركة الصَّبايا المُعْصِرات في طقس المَيْسِر الاستمطاري، وأنّ المَيْسِر قد يكون في أصله البعيد هو نفسه طقس الوَأْد ابتغاء مرضاة الإلٰه الكبير وَدّ المسؤول الأوّل عن الخصب والمطر قبل استبداله بطقس بديل تتمّ فيه التضْحِيَة بالنوق الحيوانيّة بديلاً عن النوق الإنسيّة (العذارى). كما سبقت الإشارة إلى احتمال أن يكون المَيْسِر طقسَ بغاء قضت سُنّة التطوّر استبداله بمسرحيّة رمزيّة تلعب فيها آلات المَيْسِر أدوار آلات الخصب في معناه الجنسيّ المباشر. فهل كان إخلاف الوعد بأولئك الفتيات بارعات الجمال الموعودات للإلٰه ودّ، وقد كان الجمال البارع على ما يؤكّد الباحثون ممّن تناول مسألة القرابين البشريّة عند مختلف الشعوب القديمة شرطاً مهمّاً في الأضحية البشريّة، يكسبهنّ وضعيّة اجتماعيّة أو دينيّة خاصّة بوصفهنّ مختارات من قبل الآلهة للعيش على الأرض عوضاً عن السماء كما كان مخطّطاً لهنّ؟

للإجابة عن هذا السؤال، نجازف بطرح فرضيّة مفادها أنّ الصبايا اللّائي تمّ فداؤهنّ من الوَأْد ربّما كنّ من أسمتهنّ بعض المصادر «**بنات طارق**».

جاء ذكر بنات طارق في عدد كبير من مصادر السيرة والأدب واللّغة والتفسير[76] تناولت كلّها هذا الموضوع تقريباً في إطار واحد هو تحريض النساء

(76) انظر: **الأغاني، سيرة ابن إسحاق وسيرة ابن هشام والسيرة الحلبية، لسان العرب، التذكرة الحمدونية، المعاني الكبير، الاشتقاق، نهاية الأرب**...

للرّجال في القتال بتغنّيهن بأنّهنَّ «**بنات طارق**» وأنّهنَّ مستعدّات للعناق إن صمد الرجال، وللفراق في صورة انهزامهم[77]. وقد أشارت تلك المصادر إلى أنّ ذلك الغناء التحريضيّ قد تمّ في مناسبتين حربيّتين: الأولى في يوم ذِي قَار للعرب على الفُرْس حين تغنّت نساء قبيلة بَكْر بن وائل تحريضاً لرجالهنّ خلال المعركة بقولهنّ [مجزوء الرجز]:

نَـــحْـــنُ بَـــنَـــاتُ طَـــارِقْ   نَــمْــشِــي عَــلَــى الــنَّــمَــارِقْ

الــدُّرُّ فِــي الــمَــخَــانِــقْ   وَالــمِــسْــكُ فِــي الــمَــفَــارِقْ

إنْ تُــقْــبِــلُــوا نُــعَــانِــقْ   أَوْ تُــدْبِــرُوا نُــفَــارِقْ

---

(77) ويتبيّن من خلال المقارنة مع ما هو موجود حاليّاً عند بدو الشام تواصل دور النساء التحريضي في المعارك، ففي قبيلة طَيِّئ تقوم النساء المعروفات باسم **العماريّات** بحضّ فرسان قبيلتهنّ على القتال. و«**العماريّة هي امرأة ذات حسب ونسب وأصل رفيع تحضّ الرجال على القتال، وهي عادة بدويّة معروفة. وترى بعض الدراسات أنّ نساء قُرَيْش كانت تلعب دور العماريّة واستمرّ الحال في الإسلام، فقد لعبت عائشة في معركة الجمل دور العماريّة**». انظر: الربيعو، **طقوس الخصب عند البدو**، ص92.

وقد استرعت انتباهنا إشارة الربيعو إلى قيام **العماريّات** بحضّ الرجال عند تنافسهم في لعبة **الحورة** الجماعيّة الشبيهة بلعبة **الغولف** الشهيرة والتي تقام عند انحباس المطر وتشابهها مع لعبة **المَيْسِر** (من حيث كونها لعبة ذكوريّة تنافسيّة متميّزة بالعنف)، وهو ما يدعو إلى ربط الصلة بين **بنات طارق** و**العماريّات** ويقود إلى القول بتماهي دورهنّ في التحريض على اللّعب (**الحورة/المَيْسِر**) كما التحريض في الحرب.

وعلى سبيل المقارنة، فإن لعبة **الحورة** هي نفسها تقريباً ما يعرف عندنا في تونس بلعبة **العقفة** الّتي كانت، حسب بعض الشيوخ، تلعب في كثير من الجهات التونسيّة إلى ما بعد منتصف القرن العشرين خلال فترات القحط، ولو أنّها تشبه أكثر لعبة **الهوكي** المنتشرة في أوروبّا من حيث مستلزماتها وقوانينها. وقد اكتسبت لعبة **العقفة** اسمها من العصيّ المعقوفة الّتي تضرب بها الكرة. ويبدو حسب بعض الأصدقاء أنّ هذه اللّعبة ما زالت تمارس إلى حدّ الآن بمنطقة جرجيس في الجنوب الشرقي التونسي في فصل الربيع عند خروج الناس بمواشيهم للانتجاع في فترة نقص الأمطار حيث تجرى مباريات بين أفخاذ القبيلة الأربعة (المسمّاة «**النْزَالِي**»، مفردتها «**نَزْلَة**» وهي تماثل «**العَرْش**» في الشمال التونسي): أولاد سعيد وأولاد محمّد وأولاد بوعليّ والخلايفة. وكرة اللّعب عبارة عن حصاة تلفّ بكميّة من النخالة المرصوصة والمغلّفة بإحكام بقطعة من جلد جمل، وهي تقارب حجم كرة **التنس**.

فِـــــرَاقَ غَـــــيْــــرِ وَامِـــــقْ[78]

أمّا المناسبة الثانية، فكانت يوم أُحُد بين قُرَيْش والمسلمين حين تغنّت القُرَشيّات المشركات وعلى رأسهنّ هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان صخر بن حرب ابن أميّة بتلك الأبيات نفسها تقريباً تحريضاً منهنّ لجيش قُرَيْش على الصمود[79].

وقد ذهب كلّ الإخباريّين واللّغويّين الّذين أوردوا الخبرين المذكورين إلى أنّ النساء بقولهنّ «**نحن بنات طارق إنّما أردن بالطّارق النجم، وأنّهنّ شبّهن أباهنّ بنجم في علوّه وشهرة مكانه**»[80].

هذا أقصى ما وجدناه في مجمل المصادر العربيّة الّتي توفّرت لدينا باستثناء كتاب **الأغاني** الذي تفرّد بإيراد ثلاثة أخبار مُتوالية عن نفس الموضوع سمعها أبو الفرج الأصبهانيّ كلّها بصفة مباشرة من شخص ثقة هو أبو عبد الله الحَرَمِيّ بن أبي العلاء[81] رواية عن الزُّبَيْر بن بكّار الثقة أيضاً[82]، وهي الّتي سيتمّ التركيز عليها هنا[83]:

---

(78) **التذكرة الحمدونيّة**، ج5، ص189.

(79) أوردت هذا كلّ التفاسير وكتب السيرة والتاريخ في سياق رواية وقعة أُحُد. وفي أقدم سيرة وهي سيرة ابن إسحاق (85-151هـ) يرد الخبر كما يلي: «**فلمّا التقى الناس ودنا بعضهم من بعض، قامت هند بنت عتبة في النسوة اللاّتي معها. فقالت هند في ما تقول: نحن بنات طارق * إن تقبلوا نعانق * ونفرش النمارق * وإن تدبروا نفارق * فراق غير وامق، فاقتتل الناس حتّى حميت الحرب...**». انظر: **سيرة ابن إسحاق**، ص306.

(80) ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص274.

(81) هو «**أحمد بن محمّد بن إسحاق ابن أبي حُمَيْضة يعرف بالحَرَمِيّ ابن أبي العلاء، أبو عبد الله، من أهل مَكّة، سكن بغداذ. ذكره الخطيب فقال: مات سنة سبع عشرة وثلاثمائة؛ وكان كاتب أبي عمر محمّد بن يوسف القاضي وحدّث عن الزبير بن بكّار بكتاب النسب وغيره، وروى عنه أبو حفص ابن شاهين وأبو عمر ابن حَيَّوَيْه، وأكثر عنه أبو الفرج عليّ ابن الحسين الأصبهانيّ وغيره**». انظر: الصفديّ، **الوافي بالوفيات**، ج8، ص9.

(82) «**ابن بكّار القاضي: الزبير بن بكّار بن عبد الله بن مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبير ابن العوّام، أبو بكر، وقيل أبو عبد الله القُرَشيّ الأسديّ الزبيري، قاضي مَكّة. روى عنه ابن ماجه وابن أبي الدنيا وغيرهما. قال الدارَقُطنيّ: ثقة... له كتاب في نسب قُرَيْش... مات سنة ستّ وخمسين ومائتين**». انظر: الصفديّ، **الوافي بالوفيات**، ج12، ص118.

(83) **الأغاني**، ج12، صص342-343.

1 - الخبر الأوّل: «أخبرني الحَرَمِيّ قال: حدّثنا الزُّبَيْر قال: حدّثني محمّد بن يحيى بن عبد الملك الهديري قال: جلست ليلة وراء الضحّاك بن عثمان الحزاميّ في مسجد رسول الله ﷺ وأنا متقنّع، فذكر الضحّاك وأصحابه قول هند يوم أُحُد: نحن بنات طارق. فقال: وما طارق؟ فقلت: النجم، فالتفت الضحّاك فقال: أبا زكريّا، وكيف بذاك؟ فقلت: قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ﴾ [الطارق: 1-3]، فقالت إنّما نحن بَنَاتُ النجْم، فقال: أحسنت».

2 - الخبر الثاني: «أخبرني الحَرَمِيّ بن أبي العلاء قال حدّثنا الزبَيْر بن بكّار قال حدّثني محمّد بن يحيى عن جدّه عبد الحميد قال: كان يَعْلَى بن مُنْيَة ويكنّى أبا نفيس، وسمعت غير جدّي يقول اسمه يحيى وهو من بني العدويّة من بني تميم من بني حنظلة، تزوّج امرأة من بني مالك بن كِنَانَة يقال لها زينب، ولهم حلف في بني غِفَارِ، وهي من بنات طارق اللاّتي يقلن:

نَـــحْــــنُ بَـــنَـــاتُ طَـــارِقْ نَـــمْـــشِـــي عَـــلَـــى الـــنَّـــمَـــارِقْ»

3 - الخبر الثالث: «أخبرني الحَرَمِيّ قال حدّثنا الزُّبَيْر قال حدّثني محمّد بن يحيى عن جدّه غسّان بن عبد الحميد قال: رأت عائشة زوج النبيّ ﷺ بنات طارق اللّواتي يقلن:

نَـــحْــــنُ بَـــنَـــاتُ طَـــارِقْ نَـــمْـــشِـــي عَـــلَـــى الـــنَّـــمَـــارِقْ

فقالت: أخطأ من يقول: الخيل أحسن من النساء».

يشذّ الخبر الأوّل في الأغاني عن نفس الخبر في المصادر الأخرى بأنّه يفسّر معنى بنات طارق بأنّهنّ «بَنَاتُ النجْم»، أي أنّ المتغنّيات بالمقطوعة المذكورة لم يتقصّدن في غنائهنّ تشبيه أبيهنّ بالنَّجْم (أي الثُّرَيَّا كما مرّ بنا سابقاً) على وجه الاستعارة والمجاز، بل كنّ يقصدن بالفعل ما يقلنه من أنّهنَّ بَنَاتُ النجْم على وجه التأكيد، وهذا بالضبط ما يؤيّده الخبر الثاني حين يشير إلى تزوّج أحدهم بالمدعوّة «زينب» إحدى بنات قبيلة بني مالك بن كِنَانَة المعروفة بأنّها كانت القيّمة الأمينة على الشأن الدينيّ في مَكّة بالذّات بوصفها قبيلة الحُمْس[84]

(84) الحُمْس: «قُرَيْش كلّها وخُزاعة لنزولها مَكّة ومجاورتها قُرَيْشاً، وكلّ من ولدت قُرَيْش من العرب وكلّ من نزل مَكّة من قبائل العرب» (عامر، كَعْب، كِلَاب، ثَقِيف، يَرْبُوع...)، =

وكان منها القَلامِسَة **«نَسَأَةُ الشُّهُور... وفقهاء العرب والمُفْتُون لهم في دينهم»**[85]، والتأكيد بالخصوص على أنّ زينب هذه لم تكن من **«بنات طارق»** فحسب، إذ قد يذهب الظنّ إلى أنّ طارق هو اسم أبيها، بل هي **«من بنات طارق اللّواتي يقلن: نحن بنات طارقْ * نمشي على النمارقْ»**. فهل كانت **«بنات طارق»** ينتمين إلى أب واحد يسمّى طارقاً؟ أم كنّ ينتمين إلى قبيلة بَكْر بن وائل كما تذكر المصادر الأخرى المشار إليها؟ أم أنّهنّ من قُرَيْش كما تثبته كلّ المصادر بدليل تغنّي نساء قُرَيْش ومن بينهنّ زوجة أبي سفيان بنفس القول؟ أم أنّهنّ كنّ من كِنَانَة كما يقول أبو الفرج الأصبهانيّ؟

مع استبعاد الاحتمال الأوّل للسّبب المذكور أعلاه، فإنّ المرجّح احتمال أن تكون «**بنات طارق**» منتميات إلى قبيلة كِنَانَة إحدى فروع قُرَيْش، وذلك نظراً لتواتر خبرين من الأخبار الثلاثة التي يُوردها صاحب كتاب **الأغاني** حول هذا الأمر، علاوة على خبر آخر يُورده الثعالبيّ نقلاً عن الزُّبَيْر بن بكّار نفسه حيث

= سُمُّوا بهذا الاسم لتشدّدهم في دينهم وتحمّسهم فيه، فهم **«أهل الحَرَم والقيمون عليه»**. وكانوا **«إذا نسكوا... لا يأكلون لحماً، ولا يمسّون دهناً، ولا يلبسون إلاّ جديداً، ولا يطوفون بالبيت إلاّ في حذائهم وثيابهم، ولا يمسّون المسجد بأقدامهم تعظيماً لبقعته، ولا يدخلون البيوت من أبوابها، ولا يخرجون إلى عرفات يقولون نحن أهل الله، ويلزمون مُزْدلفة حتّى يقضوا نسكهم، ويطوفون بالصَّفا والمروة إذا انصرفوا من مزدلفة»**. أمّا القبائل الأخرى فهم **الحِلَّة والطُّلْس**. فأمّا **الحِلَّة** (تميم وعَدْوَان وخَثْعَم وبَجِيلَة وأَسَد وطَيِّئ...) فكانوا **«يحرّمون الصيد في النسك ولا يحرّمونه في غير الحرم، ويتواصلون في النسك، ويمنح الغنيّ ماله أو أكثره في نسكه... ولا يلبسون إلاّ ثيابهم التي نسكوا فيها... ولا يدخلون من باب دار أو باب بيت، ولا يؤويهم ظلّ ما داموا مُحْرِمين، وكانوا يدهِنُون، ويأكلون اللّحم... فإذا دخلوا مَكَّة... اسْتَكْرَوا ثياباً من الحُمْس... فإن لم يجدوا ثياباً طافوا عُراة. وكان لكلّ رجل من الحِلَّة حَرَمِيٌّ من الحُمْس يأخذ ثيابه، فمن لم يجد ثوباً طاف عرياناً»**. وأمّا **الطُّلْس** (سائر أهل اليَمَن وحضرموت وقبائل عكّ وعجيب وإياد) فهم في منزلة بين منزلتي **الحُمْس والحِلَّة**، **«يصنعون في إحرامهم ما يصنع الحِلَّة، ويصنعون في ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحُمْس، وكانوا لا يتعرّون حول الكَعْبَة، ولا يستعيرون ثياباً، ويدخلون البيوت من أبوابها، وكانوا لا يئدون بناتهم، وكانوا يقفون مع الحِلَّة ويصنعون ما يصنعون»**. انظر مثلاً: **المحبّر**، ص178 وما بعدها. وتجدر الإشارة هنا إلى تفرّد ابن حبيب دوناً عن بقيّة المصادر بذكر قبائل الطُّلْس من العرب.

(85) **المحبّر**، ص156.

يقول الثعالبيّ بشأن بنات طارق: «**ذكر الزُّبَيْر بن بكّار بإسناد له أنّهنّ بنات العَلَاء ابن طارق بن الحارث بن أُمَيَّة بن عبد شمس بن المُرَقَّع من كِنَانَة، يضرب بهنّ المثل في الحسن والشرف**»[86]. إلّا أنّ هذا الترجيح يُبقي مسألة الانتماء إلى قبيلة بَكْر بن وائل عالقة، ونحن لا نرى حلاًّ لها إلّا اعتبار أنّ الانتماء إلى النجم الطّارق لم يكن حِكْراً على نساء قُرَيْش، بل ربّما شاركتهنّ فيه نساء أخريات من قبائل شتّى كقبيلة بَكْر بن وائل. فهل كان الأمر يعني نوعاً من التنظيم ذي الطّابع الدينيّ المتعلّق بالنَّجم (الطّارق= الثُرَيَّا = العُزَّى) أو المتعلّق بالنُّجوم عُموماً ؟

لقد ذهب توفيق فهد إلى أنّ عبارة «**بنات طارق**» التي ربّما كانت تعني اسم عَلَم تحتمل تفسيرين: الأوّل يربطها بالطّقوس ويجعل من «**بنات نجمة الصباح**» حسب تعبيره منتميات إلى مؤسّسة كهانة نسويّة ربّما كانت تقدّم خدمات ذات طابع دينيّ في المعابد من بينها استخبار الغيب طرقاً بِالحَصَى، والتحريض في الحروب. أمّا التفسير الثاني، فيجعل النسبة إلى الطّرق بالحصى بوصفه إحدى طرق الكهانة المعروفة لاستخبار الغيب عند العرب في الجاهليّة[87]. إلّا أنّ فهد يرجّح التفسير الثاني نظراً لوضوحه وعفويّته كما يقول، وهو ما نرى أنّه اختيار للسّهولة وتهرّب ممّا يكتنف التفسير الأوّل من صُعُوبات حتّى يثبت للنّقد. إنّنا نوافق فهد في افتراض وجود مؤسّسة كهانة نسويّة باسم «**بنات طارق**»[88]، إلّا أنّ أيّ حديث بشأنها في غياب معلومات مؤكّدة وكافية لا يعدو مجرّد الافتراض، وهو ما سنحاول البرهنة عليه بقرائن في غياب أيّ دليل مباشر.

إنّ خبر رؤية زوج النبيّ عائشة «**بنات طارق**» وتعبيرها عن إعجابها الشديد بحسنهنّ الذي يفوق حسن الخيل، من شأنه أن يكون قرينة على أنّهنّ ربّما كنّ مُنتميات لتنظيم مستقلّ. أمّا أن يكون هذا التنظيم دينيّاً، فإنّ مشاركة «**بنات طارق**»

(86) الثعالبيّ، **ثمار القلوب**، ص319.

(87) ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص470.

(88) Fahd: *La divination arabe*, op.cit., p. 99.

لكنّنا لا نوافقه في نسبة (**بنات طارق**) إلى شخص اسمه (**طارق اللاّتي**) أي المنتسب إلى المعبودة الجاهليّة **اللاّت**، إذ إنّ لفظ (**اللاّتي**) في الأخبار العربيّة التي تناولت المسألة إنّما هو اسم موصول لا صفة نسبة إلى شخص معيّن!

في التحريض على الحرب والعلاقة اللّغويّة الواضحة بين تسميتهنّ ومسألة التكهُّن بالطّرق بالحصى قرينة قويّة على مثل هذا الأمر، خاصّة وأنّه كان للعرب كاهنات معروفات شاركن في الحروب وقُدْنَ المعارك ذكرتهنّ كتب التاريخ والسيرة(89). على أنّنا نشير أيضاً إلى أنّ مسألتَي الحرب واستخبار الغيب كانتا دوماً مرتبطتين عند العرب أشدّ الارتباط، إذ كان من شأن الكهّان أن يُستشاروا دوماً في الحروب، وما استشارة الأَزْلَام - كما سبق ذكره - أثناء المعارك إلّا تأكيد لهذا الأمر. بل لا يُستبعد أن تكون مؤسّسة «**بنات طارق**» المتخصّصة في استخبار الغيب باستخدام نوع معيّن من الأَزْلَام لم يصل إلينا وصفه، هي الأصل في لعبة (التارو) *Le Tarot* التي عرفتها أوروبّا العصور الوسطى عن طريق العرب كوسيلة لاستخبار الغيب عبر أوراق اللّعب، إذ المرجّح أن تكون هذه اللّعبة مجرّد استنساخ وَرَقِيٍّ لقداح الأَزْلَام العربيّة المستخدمة في استطلاع الغيب(90).

---

(89) منهنّ مثلاً الكاهنة (**أمّ قرفة**) التي ضربت بمنعتها الأمثال فقيل «**أمنع من أمّ قرفة**» حيث «**كان يعلّق في بيتها خمسون سيفاً لخمسين مُحْرِماً لها كلّهم فارس شجاع**»، واسمها فاطمة بنت ربيعة بن بدر الفزاريّ، قادت وهي عجوز كبيرة قبيلتها فزارة ضدّ جيش للمسلمين بقيادة زيد بن حارثة وهزمته قبل أن تنهزم في السنة السادسة للهجرة ويتمّ قتلها بطريقة فظيعة حيث «**عمد قيس ابن المحسّر إلى أمّ قرفة، وهي عجوز كبيرة، فربط بين رجليها حبلاً، ثمّ ربطها بين بعيرين، ثمّ زجرهما، فذهبا فقطّعاها**». انظر: النوَيريّ، **نهاية الأرب**، ج14، ص76.

(90) يؤكّد أحد أكثر الكتب التي تتناول الألعاب شهرة في فرنسا أنّ أوروبّا عرفت لعبة **التارو** (*Le tarot*) بعد أن أدخلها العرب إلى إيطاليا في القرن العاشر الميلاديّ بوصفها وسيلة لاستطلاع الغيب قبل أن تتخلّص من هذا الطّابع خلال عصر النهضة لتغدو مجرّد لعبة ورقيّة ترفيهيّة. كما يُؤكّد نفس الكتاب أنّ اسم اللّعبة مشتقّ من الكلمة الإيطاليّة (*Tarocco*) التي تعني الحصن أو القلعة، وأنّ أصلها البعيد يبقى مجهولاً رغم إرجاع البعض له إلى لفظ **التوراة** (*La Tora*) وبعض آخر إلى لفظ (*Rota*) الذي يعني **عجلة الحظّ**.

Cf. Hamard & Lohiac & Malek & Meyer: *Le livre de tous les jeux*, p.260.

ويذكر ويرث (*Wirth*) في كتابه المخصّص حصراً للعبة **التارو** واستخداماتها التنجيميّة وأسرارها الغنوصيّة أنّ الباحث كور دي جبلان *Court de Gebelin* هو أوّل من تبنّى القول، وتبنّاه كثير من الباحثين بعده، بأنّ أصل اللّعبة مصريّ حين نشر بحثاً سنة 1781 وفيه أنّ **التارو** هو عنوان كتاب مصريّ قديم من تأليف **هرمس- طوط** *Hermes-Thot* يتضمّن العقيدة المصريّة أفلت من الحرائق التي أصابت المكتبات المصريّة قبل أن ينتشر في كافّة أنحاء العالم. =

أمّا القرينة الثانية، فتتمثل في امتناع الصحابي أبي دجانة الأنصاريّ يوم أُحُد عن قتل إحدى «**بنات طارق**» وكنّ يحضّضن المشركين «**إكراماً لسيف النبيّ أن يقتل به امرأة**» كما قال، وهو ما يرجّح وجود صبغة دينيّة لهنّ(91) إذ يمكن

= Cf. Wirth: *Le Tarot...*, op.cit., pp.38-40.

إلّا أنّ وِيرث ينكر هذه النظريّة كما ينكر أيضاً أن تكون الأسرار الهرمسيّة في **التارو** مقتبسة من **القبّالة** اليهوديّة (*Kabbale*) رغم أنّ عدد أشكال الورق في **التارو** هو نفسه عدد حروف الأبجديّة العِبْرِيَّة [22 حرفاً]، مؤكّداً بالمقابل أنّه لم يثبت لحدّ الآن وجود **تارو** مصريّ أو غنوصيّ أو عند الخيميائيّين العرب، وأنّ **التارو** وإن كان معروفاً منذ القديم إلّا أنّ شكله الحاليّ قد استقرّ في إيطاليا خلال القرن العاشر الميلاديّ تحت اسم *Tarocchino* أو *Tarocco*.

إلّا أنّنا لا نوافق على مسألة اشتقاق اسم اللّعبة من الكلمة الإيطاليّة *Tarocco*، وإن كان ذلك كفيلاً وحده بالردّ على من يقول بالأصل التوراتي للّعبة أو باشتقاقها من لفظ *Rota*، فاللّفظ الإيطاليّ *Tarocco* يُحِيل على الكلمة العربيّة **تاريخ** المشتقّة من الجذر **ورخ** الذي يعني في كلّ اللّغات العروبيّة **القَمَر** ويحيل بالتّالي على **القِمَار**، كما يُحِيل أيضاً على الكلمة العربيّة **طارق** إمّا بمعنى **النجم/ الثُرَيَّا** الذي يُحِيل بدوره على **التنجيم** في معناه اللّغوي الذي أشرنا إليه سابقاً، أو بمعنى **الطَرق** أي استخبار الغيب الذي يُحِيل بدوره على **بنات طارق** الكاهنات عند العرب. أمّا من يذهب إلى أنّ أصل **التارو** من **القبّالة** اليهوديّة، فغنيّ عن البيان أنّ **القبّالة (القابلاه)** طريقة صوفيّة يهوديّة لم تظهر إلّا في القرن 13 م وتعتمد المعرفة بالتأويلات الباطنيّة لا العقل ويعمل بها العارفون بالفيض الإلٰهيّ **(همقوباليم)** اعتماداً على كتاب **هازوهر** أي الضياء، وهو تقريباً نقل يهوديّ أندلسيّ للجفر المنسوب للإمام عليّ بن أبي طالب مع تغيير طفيف يمسّ عدد الحروف إذ تحوي العِبْرِيَّة 22 حرفاً فقط مقابل 28 حرفاً في العربيّة (راجع ما سبق بخصوص **الجفر**). انظر حول **القبالاه**: أتينجر (صموئيل)، **اليهود في البلدان الإسلامية (1850-1950)**، ص135.

أمّا القول بأنّ أصل اللّعبة قد يكون مصريّاً، فيحتاج إلى بحث مطوّل ليس هنا مجاله، رغم أنّ إثبات عروبة **التارو/ الطّارق** يدعم طرحنا العامّ نظراً لتوحّد المجال الحضاريّ وخاصّة في بُعده الدينيّ عند المصريّين والعرب القدامى.

(91) روت عدّة مصادر قصّة هذا الصحابيّ اخترنا منها رواية الطّبريّ: «**عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قال الزُبَيْر: عرض رسول الله سيفاً في يده يوم أُحُد فقال: من يأخذ هذا السيف بحقّه؟ قال: فقمت فقلت: أنا يا رسول الله. قال: فأعرض عنّي ثمّ قال: من يأخذ هذا السيف بحقّه؟ فقمت فقلت: أنا يا رسول الله، فأعرض عنّي ثمّ قال: من يأخذ هذا السيف بحقّه؟ قال: فقام أبو دجانة سماك بن خرشة فقال: أنا آخذه بحقّه، وما حقّه؟ قال: حقّه ألاّ تقتل به مسلماً وألاّ تفرّ به عن كافر. قال: فدفعه إليه. قال: وكان إذا أراد القتال أعْلَمَ بعصابة. قال: فقلت: لأنظرنّ اليوم ما يصنع. قال: فجعل لا يرتفع له شيء** =

تفسير موقف الصحابي المذكور بأنّه ربّما كان نِتاج ترسُّبات اعتقاد جاهليّ في عدم جواز المسّ ببنات طارق(92). فإذا ما كانت وصايا النبيّ واضحة بحسن البلاء ضدّ المشركين، وهؤلاء النِّسوة كنّ مشركات بلا شكّ، بل ومحرّضات على قتل النبيّ وصحبه، فإنّ مُخالفة أوامر النبيّ والامتناع عن قتل إحداهنّ قد يكون مردّه التهيّب من قتل إمرأة ذات منزلة دينيّة وعلى صلة بعالم الغيب والقوى العُليا، وذلك على الرغم من تحجّج هذا الصحابي بأنّ فعله كان إكراماً لسيف النبيّ أن يقتل به إمرأة. فهل كان قاتلها لو كان السيف غير سيف النبيّ؟

أمّا القرينة الثالثة، فتتعلّق بخبرين يخصّان تحريض النساء في الحروب يبدو أنّهما متعلّقان ببنات طارق رغم عدم التصريح بذلك. وقد جاء الخبر الأوّل عند الطّبريّ وبعده المرزبانيّ: «**عن أبي عُبَيْدة، قال: لمّا كان يوم ذي قار، تقدّمت عِجْل وأبْلت بلاء حسناً، واضطمَّت عليهم جنود العَجَم، فقال الناس: هلكت**

= **إلّا هتكه وأفراه حتّى انتهى إلى عشرة في سفح جبل معهنّ دفوف لهنّ فيهنّ امرأة تقول:**

نَحْنُ بَنَاتُ طَارِقْ إنْ تُقْبِلُوا نُعَانِقْ

وَنَبْسُطُ النَّمَارِقْ أوْ تُدْبِرُوا نُفَارِقْ

فِرَاقَ غَيْرِ وَامِقْ

قال: فرفع السيف ليضربها ثمّ كفّ عنها. قال: قلت: كلّ عملك قد رأيت، أرأيت رفعك للسّيف عن المرأة بعدما أهويت به إليها. قال: فقال: أكرمت سيف رسول الله أن أقتل به امرأة». انظر: الطّبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص195. ويضيف الطّبريّ بعد هذه القصّة مباشرة في رواية أخرى عن الزُّبَيْر بن بكّار أيضاً أنّ المرأة هي نفسها هند بن عتبة زوج أبي سفيان. كما نعثر عند الواقديّ (**فتوح الشام**، ص204) على رواية مفادها أنّ هند بنت عتبة قد تولّت تحريض المسلمين في وقعة اليرموك مع جماعة من النسوة مُتغنّية بنفس الشعر الذي قالته يوم أُحُد، إلّا أنّنا نلاحظ أنّ الأبيات المتغنّى بها مُخالفة للّتي قيلت يوم أُحُد إذ لم يذكر فيها بالخصوص لفظي العناق والوماق، وهذا الأخير مشتقّ من **المقه** أحد أسماء المعبود القَمَر.

(92) وهو ما يمكن أن يكون أيضاً وراء حصانة القائمات على خدمة القبور القديمة المقدّسة في منطقة ظُفَار العمانيّة حاليّاً بحسب ما يشير أحمد الشحري، ويطلق عليهنّ بالشحريّة اسم (**مُوتْ لْحِيفَز**). وكانت هؤلاء النسوة «**أثناء دخولهنّ مدخل الوادي الذي يقع فيه القبر يضعن ثلاثة أحجار صغيرة على صخرة كبيرة في مدخل الوادي أو بالقرب من القبر ثمّ تتقدّمن مهرولات وهنّ يتغنّين بغناء محلّي يسمّى بالشحْرِيّة (هيلي مكبور)**». ونحن نظنّ أنّ العبارة الأخيرة معناها (التهليل للقبور؟). انظر: الشحْريّ، **لغة عاد**، ص197.

عِجْل. ثمّ حملت بَكْر، فوجدت عِجْلاً ثابتة تقاتل، وامرأة تقول منهم [الرجز]:

إنْ يَظْفِرُوا يُجَرِّدُوا فِينَا الغُرَلْ إِيهاً فِدَاءٌ لَكُمُ بَنِي عِجَلْ!

وتقول أيضاً تحضّض الناس [مجزوء الرجز]:

إنْ تَهْزِمُوا نُعَانِقْ وَنَفْرُشُ النَّمَارِقْ

أَوْ تُهْزَمُوا نُفَارِقْ فِرَاقَ غَيْرِ وَامِقْ»[93]

أمّا الخبر الثاني، فقد جاء في الأغاني: «**قال ابن الكَلْبِيّ: لمّا كان يوم التحالق** [يوم لبَكْر على تَغْلَب]، **أقبل الفِنْدُ الزِمَّانِي** [شاعر وفارس ربيعة من بني زِمَّان بن بَكْر بن وائل من اليمامة] **إلى بني شيبان، وهو شيخ كبير قد جاوز مائة سنة، ومعه بنتان له شيطانتان من شياطين الإنس، فكشفت إحداهما هَنَهَا وتجردّت، وجعلت تصيح ببني شيبان ومن معهم من بني بكر** [مجزوء الرجز]:

وَعَا وَعَا وَعَا وَعَا حُرَّ الجَوَادُ وَالْتَظَى

وَمُلِئَتْ مِنْهُ الرُّبَا يَا حَبَّذَا يَا حَبَّذَا

المُلْحِقُونَ بِالضُّحَى

ثمّ تجرّدت الأخرى وأقبلت تقول:

إنْ تُقْبِلُوا نُعَانِقْ وَنَفْرُشُ النَّمَارِقْ

أَوْ تُدْبِرُوا نُفَارِقْ فِرَاقَ غَيْرِ وَامِقْ»[94]

ويتضّح من هذين الخبرين، وغيرهما كثير بلا شكّ[95]، دور النساء في

---

(93) الطّبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، ج1، ص610؛ وانظر أيضاً: المرزبانيّ، **أشعار النساء**، ص66.

(94) **الأغاني**، ج20، ص144.

(95) من ذلك الخبر الذي جاء في الأغاني (ج12، ص52) حول «**يوم حضرة الوادي**» بين دَوْس وبني الحارث، فقد تغازت القبيلتان «**ولم يزالوا يتغاورون حتّى كان يوم حضرة الوادي، فتحاشد الحيان، ثمّ أتتهم بنو الحارث ونزلوا لقتالهم، ووقف ضماد بن مسرّح في رأس الجبل، وأتتهم دوس. وأنزل خالد بن ذي السبلة بناته هنداً وجندلة وفطيمة ونضرة، فبنين بيتاً، وجعلن يستقين الماء، ويحضضن. وكان الرجل إذا رجع فارّاً أعطينه مكحلة ومجمراً، وقلن: معنا فانزل، أي أنّك من النساء، وجعلت هندٌ بنت خالدٍ تحرّضهم وترتجز وتقول** [الرجز]: =

حضّ المقاتلين في الحروب بالغناء والتعرّي الفاضح في ساحة المعركة في دعوة مباشرة للجنس، وهو ما يذكّر بالمعبودة العُزَّى/عشتار التي كانت إلٰهة الحبّ والحرب في كافّة أنحاء المنطقة العربيّة القديمة و«**سيّدة المعارك والمُومِس وحامية المُومِسات**»[96]. فهل كانت «**بنات طارق**» مُومِسات؟

لقد سبق للمستشرق هنري لامنس أن أشار إلى أنّ الكاهنات كنّ يقمن في الجاهليّة بدور دينيّ كالرَّجْم بالغيب بِطَرْق الحصى والتحريض في الحروب حيث كنّ يصاحبن خيمة الآلهة أو القبّة[97]، وإلى أنّهن الموصوفات في القُرآن بـ ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ [الفلق: 4]. وبما أنّ الاستعاذة من ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ وردت في سورة الفلق في نفس سياق الاستعاذة من شرّ الغاسق بوصفه نجم الثُرَيَّا حين يَنُوءُ على ما سبق أن أشرنا، فإنّه يجوز لنا أن نستنتج أنّ بنات طارق/النجم/الثُرَيَّا/الغاسق كنّ المقصودات، وإلّا لما كان لارتباط التعوّذ من النجم بالتعوّذ من ﴿ٱلنَّفَّـٰثَـٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ﴾ أيّ معنى.

وبناء على هذه المعطيات، فإنّه يجوز لنا أن نفترض اعتماداً على القرائن المذكورة والمؤشّرات الأخرى من قبيل اعتقاد العرب أنّ كلّ أنثى بشريّة إنّما هي بنت للرّب، وليس أحقّ من الله ببناته كما يشير القُرآن[98]؛ أنّ عبارة «**بنات طارق**» قد تكون اسماً لبنات الربّ، بمعنى بنات نجم الثُرَيَّا الرامز للمعبودة العُزَّى/عشتار، وهو ما يمكن أن يفسّر البُعْد الجنسيّ في ما يمكن أن نطلق عليه «**النشيد الرسميّ الخاصّ**» بهنّ حين يدعين بلا مواربة إلى الوماق والعناق مهدّدات بالفراق.

= مَـنْ رَجُـلٌ يُـنَـازِلُ الـكَـتِـيـبَـهْ فَـذَلِـكُـمْ تَـزْنِـي بِـهِ الـحَـبِـيـبَـهْ

ومن ذلك أيضاً ما يورده المرزبانيّ (**أشعار النساء**، ص66) أنّه «**لمّا كان يوم ذي قار نادت بنت القرين الشيبانيّة** [الرجز]:

وَيـهـاً بَـنِـي شَـيْـبَـانَ صَـفّـاً بَـعْـدَ صَـفْ إِنْ يَـهْـزِمُـوكُـمْ يَـصْـبِـغُـوا فِـيـنَـا الـقُـلَـفْ».

(96) بشّور، **الميثولوجيا السوريّة**، ص61.

(97) Lammens: *L'Islam, Croyances et Institutions*, p.26.

(98) سبق أن عرضنا الآيات القُرآنيّة الدالة على ذلك، وهي: النحل 57، الزخرف 19، الطّور 39، النجم 21.

إنّ إشارة الأخبار إلى تعرّي النِّسوة الحاضّات على القتال ودعوتهنّ المباشرة إلى الجنس من شأنها تقوية الافتراض بأنّ أولئك النِّسوة الموصوفات من قبل أبي الفرج الأصبهانيّ بأنّهن «**من شياطين الإنس**» واللّائي تُجمع القرائن على أنّهن كنّ يتسمّين باسم «**بنات طارق**» ربّما كنّ نوعاً من «**البغايا المقدّسات**»(99) على غِرار ما عرفته كلّ المنطقة العربيّة القديمة من بلاد ما بين النهرين إلى جبال الأطلس(100)، وهو ما يتّفق مع ما سبق أن قرّرنا من وجود بغاء أثناء طقس المَيْسِر/الوَأْد، ويتّفق أيضاً مع ما يستخلص من سيرة ابن إسحاق بشأن علاقة البغاء في الجاهليّة باستخبار الغيب حيث يروي أنّ «**فاطمة أمّ النعمان بن عمرو أخي بني النجّار وكانت من بغايا الجاهليّة، وكان لها تابع، فكانت تحدّث أنّه كان إذا جاءها اقتحم البيت الذي هي فيه اقتحاماً على من فيه، حتى جاءها يوماً فوقع على الجدار ولم يصنع كما كان يصنع. فقالت له: مالك اليوم؟ قال: بُعِث نبيّ بتحريم الزِّنَا**»(101). أفلا تكون «**بنات طارق**» أولئك النسوة اللّاتي كنّ

(99) تفرّد سليمان متولّي بالإشارة إلى تنظيم دينيّ لسَادِنَات المعبودة الجاهليّة (**نَائِلَة**) يسمّى (**بنات نَائِلَة**)، إلّا أنّه لم يُوضّح المرجع الذي اعتمده. يقول متولّي: «**وكلّما حجّت العرب الكَعْبَة تمسّحت النساء بالصنم نائلة وتمسّح الرجال بالصّنم المعبود إِسَاف وطافوا من حولهما. وبالغت قُرَيْش في تقديسهما فأقامت لهما مِنحراً ينحرون فيه الهدايا من النوق العتاق والشياه السمان. واختارت سدنتهما من مشايخها. وكانت بَنَاتُ نَائِلَة السادنات يرسلن شعورهنّ وينتظرن ظهورها على قارعة النخل كلّ عام مرّة في صورة امرأة رائعة الجمال مرسلة الشعر يركض بها جواد أشهب، إلى مقرّ الكَعْبَة، فإن بلغتها اختفت، وسمع من الصنمين صوت القبلات المتبادلة، وربّما كان العربيّ الحاجّ آنذاك على بعد ألف فرسخ من مقرّ زوجته أو أمّه، فيشعر كأنّه قد قبّلها وقبّلته**». انظر: متولّي (سليمان)، "إساف ونائلة"، **الرسالة**، العدد 32، القاهرة، فبراير 1934، ص248.

(100) Cf. Bottéro: *L'amour à Babylone*, op. cit.

(101) **سيرة ابن إسحاق**، ص86. ويمكن اعتبار هذا الخبر، الموضوع بلا شكّ، دليلاً على علاقة الكهانة بالبغاء بما يفهم منه تآلفهما في مؤسّسة واحدة هي التي قصدها الإسلام بالتحريم، وهو ما يفهم أيضاً من خبر شماتة بغايا كندة وحضرموت في موت النبيّ إذ «**خضّبن أيديهنّ وضربن بالدفوف، فخرج إليهنّ بغايا حضرموت ففعلن كفعلهنّ. وكان اللّواتي اجتمعن إلى النسوة الستّ نيفاً وعشرين امرأة. . .فكتب رجل. . .إلى أبي بَكْر رحمه الله** [الكامل]:

أَبْــلِــغْ أَبَــا بَــكْــرٍ إِذَا مَــا جِــئْــتَــهُ ... أَنَّ الــبَــغَــايَــا رُمْــنَ كُــلَّ مَــرَامِ

أَظْــهَــرْنَ مِــنْ مَــوْتِ الــنَّــبِــيِّ شَــمَــاتَــةً ... وَخَــضَــبْــنَ أَيْــدِيــهِــنَّ بِــالــعُــلَّامِ =

موعودات للآلهة للتّضحية بهنّ في طقس الوَأْد قبل أن يَفْدِيهنّ سادات العشيرة الكرماء الأجواد بتقديم بديلهنّ الحيواني/النوق على مذبح المَيْسِر؟ أَوَلا يكون جدّ الشاعر الفرزدق الذي أحيا ثلاثمائة موؤودة أحد القائمين على ما يفترض أنّه «**مؤسّسة بنات طارق**»[102]؟

= **فَاقْطَعْ هُدِيتَ أَكُفَّهُنَّ بِصَارِمٍ كَالبَرْقِ أَوْمَضَ فِي جُفُونِ غَمَامِ**

فكتب أبو بكر إلى عامله على كِندة المهاجر بن أمية فأخذهنّ وقطع أيديهنّ» (المحبّر، ص184-188). ويبدو أنّ شوقي ضيف (**العصر الجاهليّ**، ص94) فهم ما فهمناه من هذا الخبر إذ يقول: «**وفي أخبار الإسلام الأولى ما يدلّ على أنّه كان يلحق ببيوت الأصنام بغايا، وكانوا سبباً في ثورة بحضرموت قضى عليها أميّة بن أبي المهاجر** [كذا] **لعهد أبي بكر الصدّيق**»، ثمّ يحيل على كتاب المحبّر.

(102) إلى جانب شكوكنا الّتي عبّرنا عنها بخصوص التضخيم المتعمّد لشخصيّة جدّ الفرزدق، والشاعر أحد المساهمين في ذلك بلا شكّ، فإنّ ثبوت ما نسب إليه من إحيائه مئات الموؤودات من شأنه خدمة ما نفترضه من وجود لمؤسّسة (**بنات طارق**) ويغلّب احتمال أن يكون جدّ الفرزدق أحد القائمين عليها. فإن صحّ هذا، فلنا أن نفترض أنّ تضخيم شخصيّته لاحقاً كان تعويضاً للصّورة الحقيقيّة بصورة إسلاميّة أخرى متّفقة مع التأويل السائد لمسألة الوَأْد.

خـاتـمـة الباب الثالث

أدّى بنا البحث في ما قد يتضمّنه طقس المَيْسِر من مُمارسات جنسيّة إلى بيان أنّه كان بالفعل أحد طُقوس الخصب عند العرب الغابرة وأنّ له أصلا أسطوريّاً يجعل منه احتفالاً دينيّاً واستذكاراً لزواج بدئيّ مقدّس قد تكون عبّرت عنه أسطورة زواج الأب الأوّل للعرب إبراهيم ممثّلاً لإله العُقْم (أبرام = البَرَم = الحصور) بسارة (السراة = الثُرَيَّا) بما يحيل عليه كلّ زواج من طلب للخصب عُبّر عنه بولادة إسحاق (الضاحك = الماء). وقد اتّخذ الاحتفاء بهذا الزواج عند العرب الغابرة حسب ما كانت تقتضيه منظومة التماثل الرمزيّ الجاهليّة، وهي محور عقيدتهم الدهْرِيَّة الصابئيّة، ثلاث صور تمثل كلّ منها انعكاساً للأخرى داخل المنظومة المذكورة، أوّلها صورة لقاء سماويّ بين القَمَر المُمثِّل للإله الأب والثُرَيَّا المُمثِّلة للإلٰهة الأمّ، وثانيها لقاء فحول الإبل بالنوق في موسم ضِرابها وتزاوجها، ولا يَخْفَى هنا مُماثلة الجمل للإلٰه القَمَر إن لم يكن صورته التي قُدّس الجمل عند العرب من أجلها، وثالثهما اللّقاء الرمزيّ بين قِداح المَيْسِر مثيلة أعضاء الذكورة في شكلها القضيبيّ وفعلها الإخصابيّ المولّد للأنصباء وبين الرِّبَابَة مثيلة الرحم واحتوائها القِداح كي تتولّد أنصباء اللّحم التي ستوزّع على الفقراء.

وكان من شأن تحليل هذه الصور، التي يمثّل الجنس بؤرتها والمرأة محورها، بيان تضمّن المَيْسِر في الأصل ممارسة جنسيّة على النساء تمّ استبدالها في وقت مّا بممارسة رمزيّة على مستوى اللّعب بالقِداح وخضخضتها في الربَابَة، وأنّه كان يتضمّن في الأصل أيضاً ممارسة عُنْف على النساء كان يقتضي قتل بعض العذارى منهنّ فيما يسمّى الوَأْد بما يُحيل إليه هذا المصطلح من تضحية بالعذارى لإلٰه القَمَر «**وَدّ**»، قبل أن يستبدل هذا الفعل بنحر «**النوق الحيوانيّة**» بديلاً رمزيّاً من «**النوق الإنسيّة**» (النساء) من أجل استدرار لبن «**النوق السماويّة**» (السحب) أي المطر في طقس يعتمد اللّعب أو بالأحرى «**القِمَار/القَمَر**»، بما يختزله هذا المصطلح من رمزيّة كثيفة تتعلّق بالخصب والجنس ويشترك فيها مع لفظ «**القَمَر**» ذاته.

كما أدّت المقارنة بين طقسي المَيْسِر والوَأْد، إلى إثبات اشتراكهما في عدّة نقاط بما سمح باستنتاج تماثلهما أو بالأحرى ارتضاء أحدهما (المَيْسِر) بديلاً عن الآخر (الوَأْد)، فعلاوة عن اشتراكهما في الصفة القَمَريّة الّتي تكسبهما بُعداً جنسيّاً إخصابيّاً وتعبُّديّاً استمطاريّاً، يشترك كلا الطّقسين أيضاً في الحضور الإيجابيّ للعذارى المناهزات للحيض باعتبارهنّ الحلقة المركزيّة ومحور الفعل الطّقوسيّ الذي يقام في فترة الوسميّ المخصوصة بضِراب ونَتاج الإبل، كما يشتركان أيضاً في قيامهما على استبدال التضْحِيَة بالعذارى بمثيلهنّ على المستوى الرمزيّ أي النوق العشراء ممّا يؤكّد تضمّن كليهما أبعاداً جنسيّة رأينا أنّها غير بعيدة عمّا يُمكن اعتباره بِغاءً في الأصل تمّ استبداله مع استبدال الوَأْد بالمَيْسِر بعروض مسرحيّة لمفاتن العذارى يدخل فيها التقنّع بالأخمرة وإشعال النيران (وربّما كشف السوءات ؟) بما سمح للمَيْسِر أن يغدو، بتضمّنه هذه الأبعاد، مسرحيّة لاستعادة «**عمليّة الخلق**».

فإلى جانب رمزيّته الكثيفة والأصليّة المتعلّقة بالجنس، وهو ما يلاحظ من خلال خضخضة القِداح (مثيلة أعضاء الذكورة الإنسانيّة والبروق السماويّة) في الرِّبَابَة (مثيلة الرحم والسحب السماويّة)، وإلقاحها طلباً لتوليد أنصباء لحم هي المثيلة الأرضيّة لولادة المطر السماويّ، سمح هذا التحوّل في طقس المَيْسِر (من «**الوَأْد الفعليّ**» إلى «**الوَأْد الرمزي**») بأن تغدو النساء وخاصّة العذارى المُعْصِرات (شبيهة السحب السماويّة المُعْصِرة أي المحمّلة بالماء) محوره، وذلك بتولّيهنّ الدعوة إليه حين القحط من خلال خروجهنّ إلى ساحة الحيّ وإشعال ما يسمّى «**نار المَيْسِر**» وهنّ لابسات الأخمرة تشبّهاً بإلٰهة الجنس والخصب (العُزَّى) ومبديات مفاتنهنّ (وهو ما نجده إلى الآن في طقوس الاستمطار في كامل المنطقة العربيّة) في دعوة صريحة إلى الجنس أو بالأحرى إلى بديله الرمزيّ المرتضى أي المَيْسِر. وهو ما يعني أنّ التقامر باتّخاذه شكل لعب لم يكن سوى البديل الرمزي للتّكامر في معناه الجنسيّ الحسّي بما يتضمّنه هذا المعنى أيضاً من لعب، وأنّ فوز أحد المتياسرين بنصيب من لحوم النوق الحيوانيّة المتقامر عليها (النوق) هو عديل الفوز بوصال ناقة إنسيّة أو عذراء كاعب من بنات الحيّ، بمعنى أنّ كلّ نحر لناقة في اللّعب ما هو إلّا افتداء لصبيّة ممّا ينتظرها من وأد أو الموت جوعاً سيّان. بل وقد يكون هذا التحوّل في المَيْسِر وراء تقديس العذارى المفترض

وأدهنّ طلباً لغيث الآلهة لولا تدخّل المُيَاسِرِين، وهو ما عملنا على بيانه لما في ذلك من إلقاء أضواء جديدة على مسألة الوَأْد الجاهليّ ليتّضح أنّه لم يكن يمارس على البنات قسراً حال ولادتهنّ كما درجت المصادر على تصويره، بل على عذارى في طور البلوغ وسنّ الزواج وبرضائهنّ التامّ بوصفهنّ موعودات للإلٰه الأكبر «**ودّ**»، وهو ما رَجَوْنَا أن يساهم في إيجاد تفسير مقبول لنشوء مؤسّسة «**بنات طارق**» التي أطنبت المصادر في الإشارة إليها دون أن تشفي الغليل بخصوص دورها وكيفيّة الانتساب إليها.

وفي هذا الخصوص، بيّنّا أنّ «**بنات طارق**» ربّما كنّ أولئك الفتيات المُفتدَيات في طقس المَيْسِر (أو طقس الوَأْد سيّان) بما سمح لهنّ بالحياة بعد أن كنّ في حكم الميّتات بوصفهنّ موعودات للآلهة، قبل أن يَفْدِيهنّ سادات العشيرة الكرماء الأجواد بتقديم بديلهنّ الحيواني (النوق) على «**مذبح المَيْسِر**» في فترة الانتظار المُمِضّ لميلاد المعبودة «**العُزَّى**» في «**نَوْء الثُرَيَّا**» الخريفيّ، وأنّ تقديس هؤلاء المُسْتنقَذَات ربّما كان لهذا السبب بالذات أي لاعتبارهنّ بنات «**النجم الطّارق**» (الثُرَيَّا) الرامز للمعبودة «**العُزَّى/عشتار**»، وهو ما كان يكسبهنّ قدرة إلٰهيّة خارقة على الكهانة/التنجيم لارتباط ذلك بنَسَبِهِنّ السماويّ قد تكون حتّمت انضمامهنّ في مؤسّسة خاصّة. وقد أدّت جملة ملاحظاتنا المقارنة بين هذه المؤسّسة وما كان سائداً في جميع أرجاء المنطقة العربيّة القديمة من بلاد الرافدين إلى جبال الأطلس إلى افتراض أنّ «**بنات طارق**» ربّما كنّ نوعاً من «**البغايا المقدّسات**» المكلّفات أساساً باستخبار الغيب، وهو ما يتّفق مع ما تُورده المصادر العربيّة حول علاقة البغاء في الجاهليّة باستخبار الغيب، ويتّفق أيضاً مع ما سبق أن قرّرناه حول وجود بغاء في طقس «**المَيْسِر/الوَأْد**» عند عرب الجاهليّة.

الباب الرابع

المَيْسِر وأبعاده السياسيّة: إواليّة عنف لقاحيّة مُضادّة للدّولـة

«الرئَاسَةُ إِنَّمَا هِيَ سُؤْدَدٌ وَصَاحِبُهَا مَتْبُوعٌ ولَيْسَ لَهُ عَلَيْهِمْ قَهْرٌ فِي أَحْكَامِهِ، وَأَمَّا المُلْكُ فَهْوَ التَغَلُّبُ وَالحُكْمُ بِالقَهْـرِ»

عبد الرحمان بن خلدون(*)

(*) كتاب العِبَر، ج1 (المقدّمة)، ص139.

مقدّمة

سبق أن رأينا تشديد المصادر الإسلاميّة على أنّ تحريم القُرآن المَيْسِر كان بسبب قيامه على القِمَار أو تضمّنه استقساماً بالأَزْلَام أو إهلالاً بالذّبائح لغير الله. إلّا أنّها صمتت بالمقابل عن بيان تلك الأبعاد الدينيّة ولم تتناولها إلّا بقدر ما يخدم طرحها في بيان فساد العقائد الجاهليّة، وذلك رغم إشارتها إلى ما يتضمّنه المَيْسِر من منافع اجتماعيّة تمّ غالباً إرجاعها إلى نزعات شخصيّة كحبّ الكَرَم وإرادة التفاخر بالدخول في المَيْسِر وتخليد الذكر بفعله. ولئن كان من المعروف ارتباط الكرم بالسُّؤْدَد عند الجاهليّين، فإنّ تضمّن المَيْسِر قِمَاراً ربّما غطّى على ارتباطه بمسألة الزعامة عند المصادر العربيّة رغم تأكيد الشعر الجاهليّ على ذلك. فإذا ما كان للمَيْسِر علاقة بمسألة الزعامة الجاهليّة، فالأحرى أنّ تحريمه سيكون كسراً لأحد الأسس التي كانت تقوم عليها تلك الزعامة، وهو ما يقودنا بالضّرورة إلى التساؤل عن كيفيّة تعامل الإسلام مع مسألة الزعامة القَبَليّة وبخاصّة من ناحية عمله على إضعافها في سبيل تشييد دولته، وهو ما يعطينا الحقّ في افتراض قيام الإسلام بتعويض المَيْسِر بإواليّة أخرى تحفظ الدولة الإسلاميّة على غِرار حفظ المَيْسِر مؤسّسة الزعامة الجاهليّة. فهل كان لمؤسّسة المَيْسِر بُعْدٌ سياسيّ في المُجتمع الجاهليّ؟ وإذا كانت السياسة في أحد أبعادها أسلوب عمل لحلّ التناقضات الاجتماعيّة بعيداً عن كلّ عنف، فما هي علاقة المَيْسِر بالحرب بوصفها مُعبِّرة عن أقصى درجات التصعيد للتّناقضات الاجتماعيّة؟ وإذا كان للإسلام مشروعه السياسيّ الخاصّ، وهو إنشاء دولة تكفل حلّ التّناقضات ومن ورائها النزاعات، فكيف عمل الإسلام على تحطيم مؤسّسة كانت تقوم بهذا الدور وإن على مستوى عشائريّ فحسب؟ وهل قام الإسلام بابتداع مؤسّسة بديلة من

المَيْسِر تتولّاها «**الدولة**» وتشعّ على جميع فئات «**الأُمَّة**»، أم تراه حوّر وبدّل في إطار نفس المؤسّسة «**القَبَليّة**» المنهارة التي كان يتولّاها «**السادة**» بما يجعلها تشمل كلّ «**الأُمَّة**» ؟ وسواء كان الأمر متعلّقاً بابتداع أو بتحوير، ما هي سمات المؤسّسة البديلة ؟ وبماذا تختلف عن المَيْسِر وخاصّة من حيث العلاقة بالمسألة السياسيّة (الدولة) ومن ورائها مسألة الحرب ؟

الفصل الأوّل

المَيْسِر: مواجهة سياسيّة في سبيل اللَّقَاحِيَّة

«On se donne en donnant, et, si on se donne,
c'est qu'on se «doit» -soi et son bien-aux autres».
Marcel Mauss (Essai sur le don)
«Le jeu suppose l'égalité».
Honoré de Balzac (Modeste Mignon)

1 ـ المَيْسِر: حلّ لأزمة عامّة في المجتمع

سبق أن أشرنا إلى أهميّة المَيْسِر من النواحي الاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة، وبيّنّا أنّه كان نظام تبادل اقتصاديّ ظرفيّ يشتغل عند الأزمات الطّبيعيّة (القحط) بهدف الحفاظ على توازن دورة إعادة إنتاج الرأسمال الماديّ للجماعة الجاهليّة. ذلك أنّه كان أداة لإتلاف فائض الإنتاج الذي كان الجدب يمنع الجماعة من توظيفه في الدورة الإنتاجيّة من جِهة أُولى، وآليّة لتقليص كلفة المنتوج الحيواني عبر إحداث توازن بيئي بين أعداد الحيوان وكميّة الموارد الطّبيعية المتاحة، من جِهة ثانية. كما سبق أن أشرنا إلى أنّ المَيْسِر كان من الناحية الاجتماعيّة واجباً مفروضاً على أماثل القبيلة عند المَسْغَبة بحكم آليّات القَسْر الاجتماعيّ التي تعمل على إسباغ تلك الصفة عليه، وهو ما يجعل منه ضرورة حيويّة من شأنها تقوية الالتحام العصبويّ للاجتماع القَبَليّ الذي وضع الأسلاف أُسسه وشرّعوا الإواليّات الكفيلة بحفظه. وهو ما قادنا حينها إلى الحديث عن الطّابع الدينيّ المُضفى على المَيْسِر تبريراً لقسريّته اجتماعيّاً ولما يتمّ فيه من تقديم ذبائح للآلهة بوصفه الحلّ الوحيد المتاح لحلّ أزمة الطّبيعة (الجَدْب) بما هي انعكاس للأزمة بين القوى العُليا والبشر (غضب الآلهة نتيجة

تصرّف بشريّ خاطئ)، وهو ما يدخل المَيْسِر في إطار الطّقوس السحريّة التشاكليّة للاستمطار المتضمّنة تعبيرات رمزيّة، تدور كلّها حول موضوعة الخصب، ويمثّل الجنس قطب الرَّحَى فيها.

وإذا كان للمَيْسِر مثل هذه الأهميّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة، فإنّ السؤال يطرح نفسه حول مسألة من كان يتولّى الإشراف على مُجْمَل تلك الشؤون داخل الجماعة بما يسمح بحسن سيرها طبق الأعراف، ويضمن بالتالي تحقيق الهدف الأسمى لكلّ اجتماع بشريّ، ألا وهو الحفاظ على كينونة الجماعة وضمان دَيْمومتها. وبعبارة أدقّ، فإنّ السؤال يتعلّق بمسألة تنظيم السلطة السياسيّة المشرفة على الشأن العامّ داخل الجماعة، إذ لا يُعقل أن يكون المَيْسِر حلاًّ لأزمة ذات وجوه اقتصاديّة واجتماعيّة ودينيّة دون افتراض وجود وجه سياسيّ لها، أي وجود مؤسّسة تتكفّل بإيجاد الحلول الملائمة لتجاوز الأزمات. وبما أنّ حلّ أزمة الجدب كان يتّخذ من خلال المَيْسِر شكل طقس سحريّ هدفه الاستمطار، فإنّ التساؤل عن وجود علاقة مّا بين مشكلة السلطة داخل الجماعة ومشكلة الجدب يضحي أمراً مشروعاً يبرّره بالخصوص أنّ المَيْسِر يمثّل وسيلة فعّالة لحلّ المشكلتين المذكورتين في نفس الوقت، وهو ما يدعو إلى البحث في العلاقة بين هذين الأمرين المختلفين في طبيعتهما وعن السرّ في جمع المَيْسِر بينهما.

إنّنا لن نتوسّع في بيان علاقة السحر بالسلطة في بُعدها السياسيّ، لا بسبب عدم وجود مأثور عربيّ جاهليّ حول هذه المسألة، بل لأنّ سبيلَنا بيانُ الوجه السياسيّ لطقس سحريّ جاهليّ أي المَيْسِر، وهو وجه غائب تماماً عن تراثنا، لا بسبب انعدامه إذ هو موجود فعليّاً كما سنحاول بيانه، بل بسبب تغييب مسألة المَيْسِر بِرُمّتها منه. وفي هذا السبيل فإنّ مقارنة المَيْسِر بما يبدو شبيهاً له في المُجتمعات الأخرى من شأنه إبراز ما نرتجيه من وجه سياسيّ للمَيْسِر. ونحن هنا نقتصر على ثلاث ملاحظات نرى أنّها كافية لتحقيق الهدف المرجوّ، وتتعلّق الأولى بوجود علاقة متينة بين طقوس الاستمطار السحريّة والسلطة السياسيّة في بعض المُجتمعات الأفريقية تذكّر بعلاقة المَيْسِر بالاستمطار التي سبق أن تناولناها. فقد توصّل الأنّاس ألفرد أدلر (*Alfred Adler*) في دراسة له عن علاقة السحر بالسلطة عند قبائل أفريقيا السوداء إلى أنّ تلك القبائل كانت تشترط شرطاً

أساسيّاً في زعمائها، هو معرفتهم العميقة بطقوس الاستمطار. وهو ما أدّى بأدلر إلى استنتاج «**تداخل سحر المطر** [الاستمطار] **والسلطة السياسيّة في العديد من أشكال الزعامة المتشابهة رغم اندراجها في سياقات مُجتمعيّة وثقافيّة شديدة الاختلاف**» إلى درجة تجعل «**القبيلة الأفريقيّة شديدة التنظيم وتتوفّر على جهاز سياسيّ معقّد يترأسه شخص صفته الرئيسة تقريباً هي كونه صانعاً للمطر**»(1). ويبدو وجه الشبه هنا واضحاً بين «**صانع المطر**» الأفريقي و«**المياسر**» العربيّ، فكلاهما من وجوه جماعته، وإذا كان الزعيم الأفريقي صانع مطر فإنّ دخول المَيْسِر في نطاق طقوس الاستمطار من شأنه تأكيد البُعْد الزعاماتيّ للدّاخلين فيه، وهو ما تؤكّده المصادر العربيّة حين تركّز على أنّهم كانوا «**أماثل الناس**» و«**سادتهم**».

أمّا المُلاحظة الثانية، فتتعلّق بما سبق أن أشرنا إليه بخصوص تشابه

(1) Adler (Alfred): "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre", in: *Libre* n° 2, Payot, Paris, 1977, (pp. 45-68).

ويشير أدلر بالخُصوص إلى مثال قبيلة **الألور** في أوغندا التي «**بسطت نفوذها على بعض القبائل المجاورة لمجرّد اعتقاد هذه القبائل بأنّ سبب سُؤدد الزعيم الألوريّ هو قدرته على التحكّم بالمطر**». كما يشير إلى اختيار قبيلة **اللّوغابرا** أحد كبرائها «**ممّن يتحكّمون بالمطر وتنصّبه زعيماً للحفاظ على النظام في المُجتمع**». ويمكن لاستنتاجات أدلر الخاصّة بترجيح «**ولادة الدولة نتيجة تحوّل صانع المطر إلى ملك**» عند القبائل الأفريقيّة أن تكون أرضيّة جيّدة وطريفة لدراسة مسألة الاستسقاء عند المسلمين خاصّة في ظلّ تركيز القُرآن على مسألة الماء وأنّه هِبة إلٰهيّة (صورة الجنّة) مرتبطة بالإيمان والعمل وقد تتحوّل في لحظة غضب إلى نقمة (صورة الطّوفان)، وكذلك في ظلّ ما يروى عن قيام النبيّ بالاستسقاء لقومه في عدّة مناسبات ارتبط جلّها بعد البعثة بمسألة ضرب طقوس الاستمطار الجاهليّة ومنها المَيْسِر، وعلاقة ذلك بالعقيدة الدهْرِيَّة الملازمة للإيمان بالنجوم، بما قد يعني ضرب مسألة الزعامة القَبَليّة الجاهليّة في سبيل بناء الزعامة النبويّة (الدولة) بهدف إخراج العرب من الدهر إلى التاريخ. إلّا أنّ كلّ هذا مُرتبط مبدئيّاً بتحقّق العلاقة بين مسألتي «**السلطة**» و«**صنع المطر**» في المُجتمع العربيّ خلال فترة تحوّله من الجاهليّة إلى الإسلام. ولئن كان من شأن التحقّق من هذه الفرضيّة توضيح بعض أبعاد معضلة تحوّل سلطة دينيّة ما إلى سلطة سياسيّة، فإنّنا نرى أنّها قاصرة عن مثل هذا التبرير ما لم تركّز على مسألة التحوّلات البنيويّة في المؤسّسات المُجتمعيّة الكليّة، وهو ما يحاول بحثنا إلقاء أضواء جديدة عليه فيما يتعلّق بالمجال العربيّ الجاهليّ المتحوّل إلى الإسلام حتّى وإن كان الأمر لا يتعدّى الدراسة الوصفيّة، وعذرنا في ذلك أنّ التشخيص يسبق التحليل.

استمطار الكنعانيّين ومن بعدهم بنو إسرائيل بالتّرَافِيم واستمطار العرب بالأَزْلَام في طقس المَيْسِر، إذ لاحظنا أنّ الزعامة عند قبيلة بني إسرائيل لم تكن قائمة على القوّة فحسب حتّى وإن كانت مَسْنُودة بالرِّضى العامّ لأفراد القبيلة، وأنّ شرعيّتها تستند إضافة إلى عنصري «**القوّة والمقدرة العسكريّة**» و«**الرضى الجماعيّ**» على «**رضى الآلهة**»، وهو ما كان يتمّ من خلال استشارتها عن طريق «**الإِفُود**» و«**التّرَافِيم**». وبالتّالي، فإنّه لا شرعيّة لزعيم إلّا بمباركة إلٰهيّة و«**لا سلطة إلّا للّه**» حسب تعبير التوراة ذاتها حين تُورد رفض جدعون بعد تحرير قبيلته (بني إسرائيل) من قبيلة «**مديان**» العربيّة «**التسلّط على بني إسرائيل**» إلّا بعد استشارة «**الإِفُود**»، أي السواري المقدّسة الناطقة باسم الربّ، وهو ما جعله يبدو مجرّد «**نائب عن الربّ**» في قيادة بني إسرائيل وسياستها حسب الشريعة[2]. كما يُورد كتاب «**الآثار التوراتيّة**» المنحول استخدام بني إسرائيل «**القُرْعَة**»، حين خَلَت القبيلة على عهد القضاة من الزعماء، لتعيين رئيس لها[3]. ويذكّر هذان الأمران بسياسة الزعماء

---

(2) جاء في التوراة: «**قَالَ رِجَالُ إِسْرَائِيلَ لِجِدْعُونَ: تَسَلَّطْ عَلَيْنَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنُ ابْنِكَ لأَنَّكَ قَدْ خَلَّصْتَنَا مِنْ يَدِ مَدْيَانَ. فَقَالَ لَهُمْ جِدْعُونُ: لاَ أَتَسَلَّطُ أَنَا عَلَيْكُمْ وَلاَ يَتَسَلَّطُ ابْنِي عَلَيْكُمْ، الرَّبُّ يَتَسَلَّطُ عَلَيْكُمْ. ثُمَّ قَالَ لَهُمْ جِدْعُونُ: أَطْلُبُ مِنْكُمْ طِلْبَةً أَنْ تُعْطُونِي كُلُّ وَاحِدٍ أَقْرَاطَ غَنِيمَتِهِ. لأَنَّهُ كَانَ لَهُمْ أَقْرَاطُ ذَهَبٍ لأَنَّهُمْ إِسْمَاعِيلِيُّونَ. فَقَالُوا: إِنَّنَا نُعْطِي، وَفَرَشُوا رِدَاءً وَطَرَحُوا عَلَيْهِ كُلُّ وَاحِدٍ أَقْرَاطَ غَنِيمَتِهِ. وَكَانَ وَزْنُ أَقْرَاطِ الذَّهَبِ الَّتِي طَلَبَ أَلْفًا وَسَبْعَ مِئَةِ شَاقِلٍ ذَهَبًا مَا عَدَا الأَهِلَّةِ وَالحَلَقِ وَأَثْوَابَ الأُرْجُوَانِ الَّتِي عَلَى مُلُوكِ مَدْيَانَ وَمَا عَدَا القَلاَئِدِ الَّتِي فِي أَعْنَاقِ جِمَالِهِمْ. فَصَنَعَ جِدْعُونُ مِنْهَا إِفُودًا وَجَعَلَهُ فِي مَدِينَتِهِ فِي عَفْرَةَ... وَذَلَّ مَدْيَانُ أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ يَعُودُوا يَرْفَعُونَ رُؤُوسَهُمْ. وَاسْتَرَاحَتِ الأَرْضُ أَرْبَعِينَ سَنَةً فِي أَيَّامِ جِدْعُونَ. وَكَانَ بَعْدَ مَوْتِ جِدْعُونَ أَنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجَعُوا وَزَنَوْا وَرَاءَ البَعْلِيمِ وَجَعَلُوا لَهُمْ بَعْلَ بَرِيثَ إِلَهًا. وَلَمْ يَذْكُرْ بَنُو إِسْرَائِيلَ الرَّبَّ إِلَهَهُمْ الَّذِي أَنْقَذَهُمْ مِنْ يَدِ جَمِيعِ أَعْدَائِهِمْ مِنْ حَوْلِهِمْ» (قضاة 8: 22-34)**. والغريب أن تذكر التوراة استقرار الأمور عند بني إسرائيل على عهد جدعون وانفلاتها وتنازع الزعماء السلطة بعد موته، وهو ما أدّى إلى قيام «**حرب أهليّة**» قَتَل فيها أبيمالك (*Abimélech*) إخوته وهم سبعون رجلاً ليستأثر بالسلطة التي لم تدم له سوى ثلاث سنوات كانت دمويّة قبل أن تنقلب عليه القبيلة وتقتله وتؤمّر عليها تولع بن فواة بن دودو الساكريّ الكاهن الذي استقرّت معه الأمور بسبب رجوعه إلى ﴿**شريعة الربّ**﴾ (قضاة 8: 35، قضاة 10: 2).

(3) ﴿**وَفِي ذَلِكَ الوَقْتِ بَدَأَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَلْتَمِسُونَ مِنَ الرَّبِّ وَيَقُولُونَ: لِنَسْحَبِ القُرْعَةَ فِيمَا بَيْنَنَا لِكَيْ نَرَى الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ أَمِيرًا بَيْنَنَا مِثْلَ قَنِيزَ. فَرُبَّمَا نَجِدُ رَجُلاً يُحَرِّرُنَا مِنَ الاضْطِهَادِ، لأَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الخَيْرِ أَنْ يَكُونَ الشَّعْبُ بِلاَ أَمِيرٍ... وَرَمَوْا القُرْعَةَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ**﴾ =

العرب قبائلهم بحسب «**شريعة الأسلاف**» أي «**منظومة الأعراف القبليّة**» التي لا مَحِيد عنها، إذ يبدو، على ما نفترض قياساً على استشارة الكنعانيّين ومن بعدهم بنو إسرائيل التَرَافِيم، أنّه كان لاستشارة الأَزْلَام في طقس المَيْسِر دخل في تعيين المتولّي «**الأمر**» من بين كلّ من يأنس في نفسه الكفاءة، وترشّحه خصاله الحربيّة لذلك[4].

أمّا الملاحظة الثالثة، فتتعلّق بظاهرة التبذير المتعمّد للأموال من قبل بعض أثرياء المُجتمعين اليونانيّ والرومانيّ (*Evergétisme*)[5]، وعلاقة ذلك بطريقة انتخاب هؤلاء في عضويّة المجالس البلديّة ومجلس الشيوخ. فقد كان الأثرياء يقيمون «**حفلات لعب جماعيّة**» للعُموم بهدف حيازة مكانة اجتماعيّة لديهم هي ما

= **وَلَمْ تُشِرْ القُرْعَةُ عَلَى أَحَدٍ سِوَى إِلْخَانَا. وَعِنْدَمَا وَقَعَتِ القُرْعَةُ عَلَيْهِ أَخَذَ الشَّعْبُ إِلْخَانَا وَقَالُوا: تَعَالَ وَكُنْ قَائِدَنَا...﴾** انظر: **كتاب الآثار التوراتيّة** (*Liber Antiquitatum biblicarum*)، تحقيق: جان حدّو، الفقرة XLIX، 1-5، في: **مخطوطات قمران-البحر الميت (كتابات ما بين العهدين)**، **الجزء III**: **التوراة المنحول**، ص251 (ص ص189-309).

(4) هذا واضح من خلال التوراة في قصّة جدعون المشار إليها، وكذلك في قصّة تولّي داود الملك. وسيتمّ في الفصل الموالي توضيح سرّ التعالق بين مسألتي الحرب والزعامة عند عرب الجاهليّة وتمفصلهما مع مسألة الاستقسام أي استشارة الآلهة من خلال طقس المَيْسِر.

(5) قام المؤرّخ الفرنسيّ بول فاين *Paul Veyne* بدراسة ظاهرة العطايا وأعمال البرّ المبالغ فيها عند بعض أثرياء المُجتمع اليونانيّ لفائدة مدنهم تحت أشكال مختلفة، منها توزيع الأموال على العامّة وإقامة حفلات عشاء وعروض مسرحيّة وموسيقيّة للعُموم وإنشاء أنصاب تذكاريّة لتخليد المآثر، وبصفة عامّة التكفّل بمصاريف المشاريع العامّة التي يعجز أهل المدينة عن القيام بها كإنشاء المسارح وبناء المعابد.. وذلك بهدف تعزيز المكانة الاجتماعيّة داخل الطّبقة السياسيّة الحاكمة والتميّز عن الخصوم من أفرادها. وبما أنّه لم يكن لهذه الظاهرة اسم عند اليُونَان ولا عند الرومان حين عرفوها لاحقاً، فقد أطلق عليها بول فاين اسم (*évergétisme*) المشتقّ من اللّفظ اليونانيّ (*évergésie*) الذي يعني البِرّ أو العمل الصالح (*bienfait*). ويعرّف فاين هذه الظاهرة بقوله:
ويشير فاين بالخُصُوص إلى تميّز هذه الظاهرة بالتّنافس القويّ والعنيف بين القائمين بأعمال البِرّ في سبيل تأمين الغذاء واللّعب لطبقة العامّة، وهو ما يبرّر تسمية كتابه «**الخبز والملعب الشعبي**».

Cf. Veyne (Paul), *Le pain et le cirque,* 1976, p.12.

يؤهّلهم للإمساك بالسلطة السياسيّة، فقد كانت العامّة تنجذب إلى تلك الحفلات الباذخة مقابل التصويت لفائدة مقيميها في الانتخابات، وهو ما يذكّر بما يجري في طقس المَيْسِر من مُزايدات (إغلاء الخطر، التتميم) بهدف «**كسب الذِّكْر الحسن**» وتحطيم المنافسين من «**أماثل القبيلة**».

إنّ أوجه التماثل هذه من شأنها القول، في ما يخصّ المَيْسِر، إنّ دخول «**الأماثل**» في مُنافساته دون غيرهم من فئات الناس داخل القبيلة لا يمكن إلّا أن يكون تعبيراً عن صراع سياسيّ مُتَخَفٍّ في زيّ لعب، وأنّ لا شيء يفسّر الضراوة البالغة التي يتميّز بها التنافس في إهدار الثروات في المَيْسِر إلّا القول إنّنا هنا بالتَّحديد في قلب المجال السياسيّ، أي مجال تنافس الإرادات المعبِّرة عن مصالح، سواء كانت مصالح فرديّة أو جماعيّة. فنحن في المَيْسِر بحقّ أمام «**لعبة سياسيّة**» أو ما يسمّى في عصرنا «**لعبة الانتخابات**»، وهذا التوصيف هو الوحيد القادر على تقديم تبرير معقول لتطبّع المَيْسِر بطابع اللّعب الجماعيّ، فالمَيْسِر أوّلاً وأخيراً، كما كلّ لعب جماعيّ، «**إخراج مسرحيّ حقيقيّ للعلاقات الاجتماعيّة الأساسيّة، بما فيها علاقات الخصومة الّتي تتحوّل إلى ألعاب معارضة**»[6].

ومن هنا، فإنّ اكتساء المَيْسِر شكل لعب جماعيّ تنافسيّ، وابتعاده بالتالي عن طابعه الواقعيّ المحسوس (من وجهة نظر اقتصاديّة واجتماعيّة ودينيّة)، هو في أحد وجوهه مَسْرَحَةٌ للحياة الجماعيّة المُعتَرف بها بهدف إبراز قِيَم الأجداد المؤسّسين على سطح الواقع المعيش والملموس، وذلك من خلال التنافس في إبراز قيم «**المروءة**» التي تعبّر فيما تعبّر عن زهد في خيرات هذا العالم الفاني وتأكيد قيم الأسلاف وإرضاء الآلهة دون نسيان «**النصيب من الدنيا**». فاكتساب شرف إنقاذ الجماعة ممّا يتهدّدها من انقسام بفعل الجوع، هو السبيل الوحيدة

---

(6) بَالَانْدِييه (جورج)، **الأنثروبولوجيا السياسيّة**، ص142. وتوجد أمثلة عديدة حول هذا الأمر. فأفراد مُجتمع الإسكيمو مثلاً يقضون أوقاتاً طويلة في بيوتهم شتاء وهو ما يضطرّهم إلى ممارسة عدد من الألعاب بهدف «**تجنّب الانفجارات السيكولوجيّة التي يمكن أن تؤدّي إلى عنف وسفك دماء**». انظر: ستانلي (دايمند)، **البحث عن البدائي**، ص168.

لتبوّؤ مكانة اجتماعيّة مرموقة داخلها، وهو الوحيد المؤهّل صاحبه ليكون أميناً على الأعراف وبالتالي قادراً على سَوْسِ الجماعة بمقتضاها.

وبهذا المعنى، يمكن الزعم أنّ المَيْسِر كان يمثّل متنفساً للعنف المكبوت داخل الجماعة بمعنى توفيره فعاليّة علاجيّة نفسيّة/اجتماعيّة لمجمل الجماعة الجاهليّة، فهو ينظّم طرائق ترويض وتصريف العنف الجماعيّ المكبوت الناتج عن مشاعر الإحباط المصاحبة لدخول النظام الاجتماعيّ في أزمة نتيجة القحط، وهو بذلك أداة فعّالة لتوثيق الصِّلَات بين أفراد الجماعة وإذكاء الروح القبليّة بينهم وفيهم(7)، دون أن يُورِثَ، حسب ما كانت تقتضيه الأعراف، أضغاناً أو أحقاداً، إذ كان من شيمة المُيَاسِرِين بحسب الشاعر الجاهليّ المُرَقِّش الأكبر البَكْريّ (ت 72 ق.هـ) أنّهم [الطويل]:

إِذَا يَسَرُوا لَمْ يُورِثِ اليَسْرُ بَيْنَهُمْ   فَوَاحِشَ يُنْعَى ذِكْرُهَا بِالمَصَايِفِ(8)

كما كان من شِيَمِهِم أيضاً تلقّي الهزيمة في المَيْسِر بصدور رحبة لا تخرجهم عن أجواء المرح المخيِّم على النادِي، إذ ممّا يميّز المياسر أن يكون فَكِهاً إذا قصده المُعْتَفُون طلباً للمَيْسِر ومتسامحاً في لعبه، أو على حدّ قول الشاعر الجاهليّ صخر بن عمرو بن الشريد (ت 10 ق.هـ) [الكامل]:

فَكِهُ العَشِيِّ إِذَا تَأَوَّبَ رَحْلَهُ   رَكْبُ الشِّتَاءِ، مُسَامِحٌ بِالمَيْسِرِ(9)

كما يمكننا أيضاً من جِهة أخرى أن نرى في المَيْسِر، بوصفه ميدان تنافس بين أماثل، إواليّة سياسيّة لتعيين من ترضى عنه الآلهة فتمنحه شرف إخراج

---

(7) يتوافق هذا مع ما استنتجه تركي الربيعو في دراسته **طُقوسَ الخِصْب عند البدو العرب المُعاصرين** واتّخاذها شكل ألعاب جماعيّة عنيفة، فبما أنّ «**الألعاب والمباريات في المُجتمعات القديمة هي ممارسات طقوسيّة في النهاية، تهدف إلى استجلاب الخير وإرضاء الآلهة وطرد الشرّ عن المجموعة الّتي مسّها الضُرّ... تستهدف استجلاب المطر والغيث الذي يحيي البلاد والعباد**»، فإنّ العنف في الألعاب الجماعيّة عند البدو المعاصرين «**يظهر كوسيلة سياسيّة تهدف إلى تعزيز الوحدة الداخليّة والتمايز من الخارج العشيريّ والقبليّ**». انظر: الربيعو، **طقوس الخصب عند البدو**، ص94.

(8) **المفضّليات**، ص232.

(9) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مادّة (فلذ).

الجماعة من أزمتها المتعدّدة الأوجه. ومن هنا فعاليّته في علاج بوادر الانقسام الاجتماعيّ المُهدِّد للاجتماع القَبَليّ الناتج عن المَيْز الذي تخلقه أزمة القحط بين مالكين للقُوت من جِهة، ومُحتاجين إلى ما يسدّ الرَّمَق من جِهة أخرى. فالمَيْسِر بتوفيره القُوت للمحتاجين بطريقة لا تجرح كرامتهم، يساهم في مداورة التعارضات بين أفراد القبيلة، وهذا بالتَّحديد ما يُضفي عليه طابع الضرورة والإلزاميّة، لا من النواحي الاقتصاديّة والاجتماعيّة والدينيّة فحسب، بل وكذلك من الناحية السياسيّة بوصفه مُنظِّماً للعلاقات الداخليّة ومانعاً لبروز أيّ انقسام داخل البنية الاجتماعيّة قد يهدّد وحدة القبيلة، ويستهدف بالتَّالي وجودها المادّي ككيان اجتماعيّ موحّد[10].

وقد بدا لنا أنّ تأصيل هذه الرؤية للمَيْسِر بوصفه إواليّة سياسيّة من الناحية النظريّة يستلزم إعادة النظر في مفردة المَيْسِر ذاتها لا من حيث مدلولها اللّغوي المباشر في اللّغات العروبيّة كما حاولنا سابقاً، بل من منظور إناسيّ مقارن يهدف إلى تأصيلها في نطاق الميدان السياسيّ حصراً. فهل لنا من هذا المنظور ما يؤكّد هذا الوجه السياسيّ المفترض للمَيْسِر؟

2 ـ التأثيل اللّغوي للفظ المَيْسِر من منظور سياسيّ: اصطفاء الزعامات

سبقت الإشارة في الفصل الأوّل من هذا البحث إلى ما يكتنف الأصل الاشتقاقي اللّغويّ للفظ المَيْسِر من غُموض كبير بحيث كان محلّ اختلاف المصادر بين من كان يعتبر المَيْسِر «**اللّعب بالقِداحِ**» ومن كان يرى أنّه «**الجَزُور الّتي كانوا يتقَامَرونَ عليها**»، وهو ما أدّى إلى استخدام المعاجم اللّغويّة العربيّة الأفعال: يَسَرَ/ يَيْسِرُ/ يَسْراً، واتَّسَرَ/ يَتّسِرُ/ اتّسَاراً، وائْتَسَرَ/ يأتَسِرُ/ ائتِسَاراً في آنٍ بمعنيَيْن مختلفين هما معنى قسمة الجَزُور حتّى في غير المَيْسِر وبمعنى القِمَار على الجَزُور

(10) بخصوص خطر الانقسام الاجتماعيّ المتهدّد دوماً للقبيلة، يقول المؤرّخ حسن إبراهيم حسن: «**إذا تشعّبت بطون القبيلة الواحدة، تنافس أفراد كلّ بطن في الرياسة والشرف وإن كان يجمعهم أصل واحد. وقد يبلغ العداء أشدّه وتُراقُ الدماء بسبب هذه المنافسة. ومن أمثلة ذلك العداء بين الأوْس والخَزْرَج، وبين عبس وذبيان، وبين بني عبد شمس وبني هاشم، وبين ربيعة ومُضَر**». انظر: حسن، **تاريخ الإسلام**، ج1، ص57.

في المَيْسِر حصراً[11]، دون أن يُوضّح أيّ من اللّغويّين الأصل الاشتقاقيّ للفظ المَيْسِر. وإزاء هذه الضبابيّة، رأينا أنّ التأثيل اللّغويّ باعتماد علم اللّغات المقارن ربّما ساعد على تبديد هذا الغُموض وتأصيل وجهة نظرنا القائلة بأنّ المَيْسِر في جوهره إواليّة سياسيّة وإن كان يغلب عليها الطّابع الاجتماعيّ/الدينيّ ظاهريّاً.

ونُشير بداية إلى أنّه استرعى انتباهنا إحجام اللّغويّين القدامى عن الربط بين ما اعتبروه المعنى الأوّلي العامّ للجذر «يسر» وهو التيسير واللِّين والانقياد وما قالوه من حمله معنى خُصوصيّاً هو قسمة الجَزور المنحورة في المَيْسِر حصراً، فقد كان من شأن هذا الربط، وهو ما لم يتمّ، أن يفرض السؤال التالي نفسه: لِمَ لا يكون معنى القسمة مُشتقّاً من لفظ المَيْسِرِ ذاته من حيث هو قسمة للأنصباء الواجبة بالقِداح عوض القول باشتقاق لفظ المَيْسِر من الجذر «يسر» البعيد عن أيّ معنى للقسمة؟ أليس في إقرار اللّغويّين بأنّ الفعل تيسّر معناه أخصب وأنّ المصدر منه اليُسْر بمعنى الخصب قرينة على أنّ فهمهم معنى الخصب هنا كان اعتماداً على احتواء مفردة المَيْسِر ذاتها معنى الخصب من حيث قيام المَيْسِر نفسه على غوث الفقراء زمن الشدّة؟ ألسنا نجد هذا المعنى نفسه في الحديث: «**كيف تركت البلاد؟ فقال: تيسَّرَتْ، أي أخصبت**»[12]، وهو نفسه في اللّغة السرْيَانِيَّة في لفظ ܬܫܪܝ (تشري/تسري) بمعنى شهر تشرين مبدأ الخريف وبمعنى الخصب أيضاً[13]؟ أليست السارية اسماً للسّحاب والسَرِيّة اسماً للنّهر[14] ومنه

---

(11) **لسان العرب**، ج5، ص298 (مادّة يسر).

(12) ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج5، ص295.

(13) في اللّغة السرْيَانِيَّة لفظ (تسريتا/تشريتا) بمعنى الخريف ولفظ (**تشرن قديم**) بمعنى شهر تشرين الأوّل أي شهر أكتوبر، ولفظ (**تشري أحري**) بمعنى تشرين الآخر أي شهر نوفمبر. انظر: **قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص382.

(14) جاء في اللّسان (ج14، ص380 (مادّة سرا)): «**السريُّ: النهر، عن ثعلب. وقيل الجَدْول، وقيل النهر الصغير كالجَدْول يجري إلى النخل... وقوله عزّ وجلّ** ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم: 24] **روي عن الحسن أنّه كان يقول: كان والله سَرِيّاً من الرجال يعني عِيسَى** عليه السلام**، فقيل له إنّ من العرب من يسمّي النهر سَرِيّاً، فرجع إلى هذا القول. وروي عن ابن عبّاس أنّه قال: السريُّ: الجَدْول، وهو قول أهل اللّغة. وأنشد أبو عبيد قول لبيد يصف نخلاً نابتاً على ماء النهر** [الكامل]:

سُحُقٌ يُمَتِّعُهَا الصفَا وَسَرِيُّهُ عُمٌّ نَوَاعِمُ بَيْنَهُنَّ كُرُومُ».

سَرَيَان المياه[15]؟ ألسنا نقول «**المال ياسر**» بمعنى كثير؟[16].

وكما أنّ للمَيْسِر علاقة بالخصب، وهي علاقة أوليّة متينة سبق أن أشرنا إليها بكثير من التفصيل، فإنّ له علاقة متينة أيضاً بالتَسَيُّد والزعامة، ففي اللّغة الأَكَدِيَّة البابليّة يطلق على الملك اسم سري (*Seri*)[17]، ومنه في العِبْرِيَّة اسم زوجة إبراهيم سارة بمعنى أميرة[18]، وفي الأمهريّة الحبشّية لفظ ሰሪ (سَرَا) بمعنى العالي والعظيم (*great*)[19]، وهو تقريباً نفس المعنى الذي تسنده معاجم اللّغة العربيّة للفظ السريّ الذي يعنى العالي وكبير القوم، فسَراة القوم وسُراتهم هم سادتهم وكبراؤهم، فقد جاء في اللّسان: «**السريُّ الرفيع في كلام العرب، ومعنى سَرُوَ الرجلُ يَسْرو أي ارْتفَع يَرْتَفع فهو رَفِيعٌ مأْخوذ من سَرَاةِ كلِّ شيءٍ ما ارْتَفَع منه وعَلا، وجمعُ السراةِ سَرَواتٌ**»[20]. وفي هذا المعنى يقول الشاعر المخضرم عمرو بن الأَهتم التميميّ مفتخراً بكرم سراة عشيرته (بنو منقر) المهيمنين على نادي بني سعد من تميم في إشارة بليغة إلى علاقة هذه الزعامة المتجسّدة في الهيمنة على النادِي باللَّقَاحِيَّة أي الأنفة من جِهة أُولى، وبالكرم المتضمّن للمَيْسِر من جِهة ثانية[21] [البسيط]:

إنَّـا بَـنُـو مِـنْـقَـرٍ قَـوْمٌ ذَوُو حَـسَـبٍ، فِـيـنَـا سَـرَاةُ بَـنِـي سَـعْـدٍ وَنَـادِيـهَـا

جُـرْثُـومَـةٌ أُنُـفٌ، يَـعْـتَـفُّ مُـقْـتِـرُهَـا عَنِ الخَبِيثِ، ويُعْطِي الخَيْرَ مُثْرِيهَا[22]

---

(15) في اللّغة السرْيَانِيَّة لفظ (**سريوتا**) بمعنى الجريان والسيلان وبمعنى الرخاء أيضاً. انظر: **قاموس** *Costaz* السرْيَانِي العَرَبِيّ، ص382.

(16) هذا ما نقوله في تونس، وهي عبارة فصيحة حسب ما يؤكّد الكرمي: «**ويقال: المال عندك ياسرٌ، أي موجود**». انظر: الكرمي (حسن سعيد)، **الهادي إلى لغة العرب**، م4، ص553 (مادّة يسر).

(17) Ben Hamadi: *Etudes sur l'origine des langues humaines*, p. 93.

(18) الشوك، **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، ص149. وقد غيّر الله اسم ساراي إلى سارة واعداً إيّاها بأنّها ستكون أمّاً لملوك، فقد جاء في العهد القديم: «**وقال الله لإبراهيم ساراي امرأتك لا تدعو اسمها ساراي بل اسمها سارة، وأباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً، أباركها فتكون أمماً وملوك شعوب منها يكونون**» (تكوين 17: 16).

(19) Assefa: *English-Amharic Dictionary*, p. 320.

(20) **لسان العرب**، ج14، ص378 (مادّة سرا).

(21) سيتمّ تناول مسألة (**النادِي**) بوصفه منتدى سياسيّاً بأكثر بتفصيل أكبر بعد هذا مباشرة.

(22) **لسان العرب**، ج9، ص253 (مادّة أنف).

وهو نفس المعنى أيضاً عند الشاعر الجاهليّ خِدَاش بن زُهَيْر العَامِرِيّ (ت6هـ) في قوله يصف لعب سراة قومه المَيْسِر وشربهم الخمر في قبابهم شتاء حين الجدب [الطويل]:

وَأَنَّ سَـرَاةَ الـحَـيِّ عَـمْـرِو بْـنِ عَـامِـرٍ   مَـقَـارٍ مَـطَـاعِـيـمٌ إِذَا ضُـنَّ بِـالـقَـطْـرِ
تَـرَى حِـيـنَ تَـأْتِـيـهِـمْ قِـبَـابـاً وَمَـيْـسِـراً   وَأَخْـبِـيَـةً مِـنْ مُـسْـتَـجِـيـرٍ وَمِـنْ تَـجْـرِ[23]

وكذلك عند الشاعر الجاهليّ المُرَقِّش الأكبر البكريّ (ت 72 ق.هـ) [البسيط]:

يَـا ذَاتَ أَجْـوَارِنَـا قُـومِـي فَـحَـيِّـيـنَـا،   وَإِنْ سَـقَـيْـتِ كِـرَامَ الـنـاسِ فَـاسْـقِـيـنَـا
وَإِنْ دَعَـوْتِ، إِلَـى جُـلَّـى وَمَـكْـرُمَـةٍ   يَـوْمـاً، سَـرَاةَ خِـيَـارِ الـنـاسِ فَـادْعِـيـنَـا
شُـعْـثٌ مَـقَـادِمُـنَـا، نُـهْـبَـى مَـرَاجِـلُـنَـا،   نَـأْسُـو بِـأَمْـوَالِـنَـا آثَـارَ أَيْـدِيـنَـا
الـمُـطْـعِـمُـونَ إِذَا هَـبَّـتْ شَـآمِـيَّـةٌ،   وَخَـيْـرُ نَـادٍ رَآهُ الـنَـاسُ نَـادِيـنَـا[24]

ورغم تردّد ذكر لفظ (السرِيّ) في صِيغة المفرد أو في الجمع (سَرَاة) في الشعر الجاهليّ لوصف الداخلين في المَيْسِر، فإنّ اللّغويّين لم يروا أيّ علاقة بينه وبين لفظ المَيْسِر إذ ذهب بعضهم كابن منظور إلى أنّ الأخير مشتقّ من الجذر (سَرَا)[25] وآخرون كالجوهري إلى أنّه من الجذر (سَرِيَ)[26]، وفريق ثالث إلى أنّه من الجذر (سَرُوَ)، وجمع أغلب اللّغويّين كالزمخشريّ والرازي والفراهيدي بين كلّ هذه الآراء فقالوا أنّ الأصل هو (سَرَا) إلّا أنّ فيه ثلاث لغات: سَرَا وسَرِي وسَرُوَ![27].

---

(23) **منتهى الطّلب**، م8، ص364. والصوار هو الثور الوحشي.
(24) **المفضّليات**، ص438.
(25) **لسان العرب**، ج14، ص378 (مادّة سرا).
(26) الجوهريّ، **تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، مادّة (سرى) .
(27) يقول الرازي: «**السرْوُ: سخاء في مروءة. وقد سَرَا يسرو وسَرِيَ بالكسر سَرْواً فيهما وسَرُوَ من باب ظرُف أي صار سَرِيّاً. وجمع السريّ سَرَاةٌ، وهو جمع عزيز أن يُجمع فعيل على فعلة ولا يُعرف غيره**».
انظر: الرازي، **مختار الصّحاح**، ص125. =

وكما اختلف أهل اللّغة في الجذر، اختلفوا أيضاً في الجمع فقال أغلبهم بجمعه على (سَرَاة) وإن كان الأَوْلى أن يُجمع على (سُرَاة) كقُضاة وغُزاة فهو من هذه الناحية «**غريب على غير قياس**»(28)، فيما اعتبر آخرون القياس فجمعوه على (سُراة)(29). أمّا الأقلّون ومنهم اللّحياني فجمعوه على (أسْرِيَاء) و(سُرَوَاء)(30)، بل ومنهم من شذّ كسيبويه فذهب إلى جمعه على (سَرَوَات) معتبراً (سَرَاة) «**اسماً مفرداً للجمع لا جمعاً**»!(31).

إلّا أنّ هذا الخلط لم يمنع اللّغويّين من الإشارة إلى ما يتضمّنه لفظ سريّ/ سَراة من بُعْد سياسيّ حين اعتبروه رديفاً للزّعامة بما هي توحّد وتنظّم في سبيل الاتّفاق على من يشرف على الشأن العامّ للجماعة مقابل التفرّق والفوضى، وذلك اعتماداً على بيت الشاعر الأَفْوَه الأَوْدي (ت 54 ق.هـ) [البسيط]:

لَا يَصْلُحُ القَوْمُ فَوْضَى لَا سَرَاةَ لَهُمْ وَلَا سَراةَ إِذَا جُهّالُهُمْ سَادُوا(32)

فقد جاء في اللّسان مثلاً في تفسير هذا البيت: «**قَوْمٌ فَوْضَى: مُخْتَلِطُون، وقيل: هم الذين لا أمير لهم ولا من يجمعهم. وصار الناسُ فَوْضَى أَي متفرِّقين**»(33).

وقد دعانا هذا الخلط وذاك الاختلاف إلى البحث في تأثيل مفردة المَيْسِر، فوجدنا أنّ الأصل قد يكون متضمّناً في الجذر الثنائيّ (س ر) بمعنيين هما العلوّ والاصطفاء. أمّا بخصوص معنى العلوّ فإنّ السراة هي أعلى كل شيء، وسراة

= ويقول الزمخشريّ (**أساس البلاغة**، مادّة سرو): «**هو سَرِيٌّ من السراةِ والسرَوَاتِ، ومن أهل السرْوِ وهو السخاء في مروءة، وقد سَرُوَ وسَرَا، وسَرِيَ وتَسَرَّيَ**». كما يقول الفراهيدي (**كتاب العين**، مادّة سرو): «**السرْوُ: سَخاء في مروءة. سَرُوَ يَسْرُو، وسَرَا يَسْرُو، وسَرِيَ يَسْرَى، فهو سَرِيٌّ من قوم سَراة، ولم يَجِئ على فَعَلةٍ غيرها**».

(28) «**السَّراة: السادة، جمع سَرِيٍّ وهو غريب لضمّة فاء أخواتها نحو غُزاة وقُضاة**». انظر: الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص174 .

(29) **لسان العرب**، ج14، ص378 (مادّة سرا).

(30) نفسه.

(31) نفسه.

(32) **ديوان الأَفْوَه الأَوْدي**، ص63.

(33) نفسه، ج7، ص210 (مادّة).

القوم كبراؤهم، ومنه السُّور بمعنى حدود الحِمَى أو الحَرَم المكوّن من أنصاب صخريّة مرتفعة نحو السماء كما سبق أن رأينا. أمّا معنى الاختيار والاصطفاء فنجده بالخصوص في لفظ السريّ بمعنى المختار، وقد جمع ابن منظور المعنيين جميعاً حين أشار إلى أنّ: «**السرِيُّ: الرفيع في كلام العرب. ومعنى سَرَوَ الرجل يَسْرُو أي ارتفع يرتفع فهو رفيع، مأخوذ من سَرَاة كلّ شيء: ما ارتفع منه وعلا... وسَرَاةُ المالِ: خِيارُه، الواحد سَرِيّ. وأَخَذْت سَرَاتَه أي خِيارَه، واسْتَرَيْتُ الإبلَ والغَنَمَ والناسَ: اخْتَرْتَهم، والسرِيُّ: المُخْتار، ومنه جبل السرَاة بتِهَامَة**»[34].

وعلى غِرار العربيّة، احتوت اللّغة المصريّة القديمة نفس الجذر (س ر= س ر ي/س ر ا/س ر و) وبنفس معانيه في العربيّة تقريباً أي العَظَمة والرئاسة والقداسة[35]، وهو ما نجده أيضاً في اللّغتين الكنعانيّة الأُوغَارِيتِيَّة والسبَئِيَّة[36]

---

(34) نفسه.

(35) ففي كتابه **آلهة المصريين**، يورد عالم المصريّات واليس بدج (*Wallis Budge*) اللّفظ المصريّ (س ر) بمعنى أمير، عظيم (ص 164) وبمعنى كبير (اللوحة 164، ص 26) وبمعنى رئيس (ص 702). كما نجد لفظ (س ر و) بمعنى مقدّس، ولفظ **(وس ر ت)** بمعنى العظماء (ص 162)، ولفظ (س ر و) بمعنى كبار، أمراء (ص 204). كما نجد لفظ **(وسر)** في أسماء عدّة ملوك مصريّين مثل **(وسر قاف)** و**(وسر رع)** من الأسرة الخامسة، و**(وسر قا رع)** من الأسرة السادسة. كما تَسمَّى بعض ملوك الأسرة 12 باسم **(وسرة سن)** ومن الأسرتين اللّاحقتين باسمي **(وسرة سن)** و**(وسر قا رع)** قبل أن يكثر إدراجه في أسماء ملوك الأسر اللّاحقة. انظر: بدج (واليس)، **آلهة المصريين**، ترجمة: محمّد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة 1998.

(36) Virolleaud (Ch.): *Nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (XXIVᵉ campagne, 1961)*, Ugaritica V (Mission Ras Shamra 16) par J. Nougayrol, E. Laroche, Ch. Virolleaud, CI. F. A. Schaeffer, Paris 1968, p. 545 sq.

جاء لفظ (ي ش ر) بمعنى القوّة والقدرة في نصوص أوغاريت [الألف الثاني والثالث ق.م] في اسمي علمين: **(يشرا ئيل) (يشرا حدد)**. وجاء لفظ **(ي س ر)** في نقش ميثع الذيباني في عبارتي **(عمري ملك يسر أل)**، ص127، و**(يبن له ملك يسر أل أت عطرة**، ص129).

كما جاء لفظ [نص مسند] (ي ش ر) بالمسند في النقش السبئي (جام 726) اسم علم في عبارة [نص مسند] (هبثون بن يشر)، وصفة بمعنى القدرة في عبارة [نص مسند] **(ملك صدق وملك يشر)** أي ملك صادق وملك قادر.

Cf. Jamme (A): *Sabaean Inscriptions...*,op. cit., p. 31.

وكذلك في اللّغة الأَكَدِيَّة البابليّة[37]. أمّا في اللّغة الأمازيغيّة، فيعني الجذر «و س ر» القديم والعتيق والعجوز، وبه «**سمّيت (روح الحبوب) عند الأمازيغ**»[38]. أمّا في اللّغة الفارسيّة، فنعثر على الجذر «**س ر ه**» بمعنى النفاسة[39]، ومنه اسم مادّة الحرير «**سره**» الذي سيدخل اللّغة العربيّة منذ وقت مبكّر تحت مسمّى «**السرَق**»[40].

وقد لفت انتباهنا تماثل الجذر العربيّ «**سرا/ سري/ سرو**» والجذر (*SER*) في اللّغة السنسكريتيّة من حيث اللّفظ ومن حيث المعاني المشتقّة من كليهما والمتعلّقة بالسرَيان والجريان. ففي العربيّة لفظ «**سَرِيّ**» بمعنى جدول و«**سَارِيَة**» بمعنى السحابة، وفي السنسكريتيّة تسمّى الحركة (*Sisart*) والاندفاع (*Sirati*) وهما مشتقّان من الجذر (*SER*)[41]. كما لفت انتباهنا أيضاً أن تستخدم السنسكريتيّة على غِرار العربيّة نفس الجذر للدّلالة على الارتفاع، فأعلى جبال كشمير هو جبل «**سريناغار**» (*Srinagar*)، وفي المأثور البوذي أنّ بوذا بدأ دعوته في جبل «**سرنات**» (*Sernath*)، وهو ما يذكّر بجبال «**السراة**» في تِهَامَة القريب لفظاً ومعنى من لفظ «**صور**» في اللّغة الشحْرِيَّة بمعنى «**الصخرة الكبيرة أو الجبل**

(37) يسمّى الملك في الأَكَدِيَّة البابليّة (سري) *Seri*. ويشير صالح بن حمادي إلى أنّ اسم منشئ الدولة الأكديّة **سرجون الأكادي** (*Sergon d'Acade*) هو **سري- قان** (*Seri-Ken*) بمعنى **الملك الشرعي**، مشيراً إلى أنّ لفظ **قان** هو نفسه لفظ **قانون** العربيّ بمعنى الشريعة. ويرى بن حمادي أنّ لفظ **سر** (*Ser*) مشترك بين جميع اللّغات الإنسانيّة بوصفه أحد الألفاظ الأساسيّة في ما يسمّيه اللّغة الإنسانيّة الأمّ أي الأصل المشترك لجميع اللّغات، وهو يعني كلّ ما له علاقة بقيادة المجموعات البشريّة الأولى في تجوالها بحثاً عن الغذاء كما يشير إليه اللّفظ الأكديّ. ومن هنا علاقته الوثيقة مثلاً بالأمر بالتنقّل في العربيّة (سِرْ) وفي الفرنسيّة *sort* من الفعل *sortir* إذ الملك هو القائد الآمر بالسير أي **المُسيّر** وهو ما يتماثل مبنى ومعنى مع لفظي (*Sir*) الإنكليزيّ و(*Sire*) الفرنسيّ بمعنى السيّد والزعيم والقائد.

Cf. Ben Hamadi: *Etudes sur l'origine des langues humaines*, p. 93.

(38) وهذا ما دفع عليّ فهمي خشيم إلى افتراض أن يكون المعبود **أوزيريس** المصريّ ذا أصل أمازيغيّ مذ كان معبوداً نباتيّاً. انظر: خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، م1، ص273.

(39) ابن سِيدَه، **المحكم**، مادّة (سرق).

(40) الزمخشريّ، **أساس البلاغة**، مادّة (سرق).

(41) Durand: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p.279.

الذي يشبه الصخرة»[42]، وكذلك من لفظ «**سير**» *Syr* المستخدم في اللّغتين القبطيّة والمَنْدَائِيَّة حيث نجده في المأثور القبطيّ اسماً للجبل الذي بنى عليه النبيّ نوح فُلْكَه، وفي المأثور الصابئيّ المندائيّ اسماً للجبل المقدّس، وهو أقدس بقعة على الأرض إذ يقع في أقصاها وتتلوه مباشرة بوّابة النور (مطراثة) الّتي تُحاسَب فيها أرواح الموتى في عروجها إلى السماء. كما نجد لفظ ⵙⵓⵔ (**سور** Sour) في اللّغة الأمازيغيّة بمعنى صخرة/ جبل/ مرتفع/ هضبة وينطق عند قبيلة زناتة المغربيّة ⵣⵉⵔⴰ (**زيرا** *Zira*)[43].

ولعلّ في تماثل تسميات الجبال بوصفها موطن الآلهة بين اللّغات السنسكريتيّة والعربيّة والشحْرِيَّة والكنعانيّة والسبَئِيَّة والقبطيّة القديمة والمَنْدَائِيَّة، قرينة أخرى دالّة على وحدة الديانة التي كانت منتشرة في كامل منطقة انتشار تلك اللّغات. بل ووصل تأثير الجذر العروبيّ «**س ر ا**» إلى اللّغة اللاتينيّة، إذ تشير بعض الدراسات إلى أنّ لفظ «**زيرا**» الأمازيغي (حسب اللّهجة الزناتيّة) هو أصل لفظ «**سييرا**» *Sierra* الذي يعني الجبال[44] في اللّغات الإيطاليّة والإسبانيّة والبرتغاليّة والرومانيّة للدّلالة على المرتفعات الشاهقة والجبال، ومن ذلك جبال «**سييرا نيفادا**» *Sierra Nevada* في إسبانيا والولايات المتّحدة وموطن الحجّ المسيحيّ المشهور في مقاطعة قطلونيا الإسبانيّة «**مونت سيرات**» *Montserrat*.

فإذا أضفنا إلى كلّ هذا ما يقوله كمال الصليبي حول أسطورة زواج «**أبرام**» إله العقم من إلٰهة الجبال «**آل سرة**» (السراة) قبل أن يتحوّل الأوّل إلى «**إبراهيم= أبو رُهْم= أبو المطر**» والثانية إلى «**سارة**»، وهو ما استنتجنا منه احتمال وجود أسطورة عربيّة متلاشية قد تكون متعلّقة بالتأسيس للمَيْسِر، ألا يحقّ لنا القول بأنّ ما ذهبنا إليه يؤكّد، بمعنى من المعاني، تضمُّن المَيْسِر سعياً نحو «**السموّ**» (الزعامة) واكتساب «**الشرف**» (شريف = سريّ) وإظهار «**الجدارة**» (القدرة والقوّة والارتفاع) مع «**لين**» و«**يسر**» و«**تساهل**» تجاه الآخرين حتّى ترضى الآلهة

(42) الشحْري، **لغة عاد**، ص68.

(43) Rhinn (Louis): "Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères", *Revue Africaine*, n°162, Novembre 1883, (pp.403-415), p. 412.

(44) Ibid.

(الاصطفاء والاختيار والاستراء)، وهي كلّها معانٍ متضمّنة في الجذر (س ر= سرى/سرا/يسر) بحسب اللّغات العروبيّة القديمة (الكنعانيّة الأُوغَارِيتِيَّة والحِمْيَريّة والمصريّة القديمة والقبطيّة والآرَامِيَّة والأمهريّة)، ويتطابق بالتالي مع ما زعمناه من معانٍ في المَيْسِر وخاصّة منها ما يتعلّق بوجود بُعْد سياسيّ فيه[45]؟

3 ـ المَيْسِر إواليّة سياسيّـة في ظلّ تحييد الدين وحاكميّة الأسلاف

بما أنّ أحد أهداف المَيْسِر هو كسر حدّة الخلافات الّتي قد تنشأ بين زعامات الجماعة (أشراف القبيلة) أو مع من يحاول الفوز بالزعامة أو لمجرّد زيادة القَدْر والمنزلة، فإنّ المَيْسِر يغدو بالتالي ميداناً للتّنافس بين متساوين، وهو ما يدلّ عليه جلوس المتياسرين كلّهم على الأرض حول الحُرَضَة (ممثّل الأقدار) تواضعاً وإبرازاً للتّساوي بينهم، من أجل اكتساب المكانة والرِّفعة داخل الجماعة باختيار الآلهة للأجدر منهم. إنّه صراع من أجل إثبات الذات أمام الأماثل، إنّه واجب الزعيم إذا ما أراد الاحتفاظ بزعامته بإظهار القدرة على إنقاذ الجماعة ممّا يتهدّدها من انقسام نتيجة الجوع ورفع تحدّي أيِّ زعامة أخرى محتملة بتحطيمها في لعبة لا تقدر فيها على مواجهة الزعيم.

وبهذا، فإنّه يجوز لنا اعتبار المَيْسِر آليّة من آليّات اختيار زعماء الجماعة، فمن يقدر على نحر أكبر عدد من الإبل هو الأكثر سماحة وجوداً وكرماً، وبالنتيجة الأجدر بالقيادة. ولنا في ما تناقله الإخباريّون وما زخر به الشعر الجاهليّ من إشارات حول ضرورة أن يكون السيّد (الزعيم) كريماً جواداً ما يدعم

---

(45) بخصوص الزعامة، نلاحظ في العربيّة وجود فعل آزَرَ- يُؤَازِرُ- مُؤَازَرَةً بقلب السين زاياً، وأيضاً فعل أَصَرَ بقلب السين صاداً ومنه الأَصْرُ بمعنى القوّة مثله مثل **الأزر** (شدّ أزره)، وهو ما يماثل لفظ زور في الفارسيّة القديمة بمعنى القوّة أيضاً إذ لا زالت عبارة **زورخانه** بمعنى **بيت القوّة** مستخدمة إلى حدّ الآن للدّلالة على قاعات التدريب على المصارعة وألعاب القوّة الخاصّة بتنظيمات الفتوّة التابعة لبعض الطّرق الصوفيّة في إيران. وهذا ما يجعل من **زورخانه** بحقّ بيت الإله ويدعم ما قلناه سابقاً بشأن تسمية **الحَرَم** العربيّ (**زور/سور/زون**) ويربط بالتالي ربطاً وثيقاً بين لفظ **المَيسِر** وما تُحيل عليه هذه التسميات من أبعاد دينيّة هي ما أراد القُرآن تحديداً ضربها وهدمها من خلال تحريم المَيْسِر.

هذا الزعم بأنّ المَيْسِر كان آليّة لتحديد الأجود من بين أماثل القوم، أي آليّة تحييد وإبعاد لمن لا تتوفّر فيه إحدى أهمّ مقومات الزعامة، وهو الجود. فقد كان الجود أحد الخِصال الستّ اللّازمة للتسيّد إذ «**كان أهل الجاهليّة إذا كان في الرجل ستّ خِصال سوّدوه: الحِلْم، والعقل، والسخاء، والشجاعة، والبيان، والتواضع**»[46]. وفي هذا الإطار يمكن فهم ما يقصده الشاعر المخضرم عمرو بن الأهتم التميميّ (ت 57 هـ) في قوله [الطويل]:

وَلَمَّا دَعَتْنِي لِلسِّيَادَةِ مِنْقَرٌ ... لَدَى مَوْطِنٍ أَضْحَى لَهُ النجْمُ بَادِيَا
شَدَدْتُ لَهَا أَزْرِي وَقَدْ كُنْتُ قَبْلَهَا ... أَشُدُّ لأَحْنَاءِ الأُمُورِ إِزَارِيَا[47]

وإنّنا لنلاحظ في هذه الأبيات علاقة واضحة بين الدعوة إلى السيادة والدعوة إلى المَيْسِر حيث كنّى الشاعر عن المَيْسِر بَخَوَاء النجم أي إخلاف الثُرَيَّا نَوْءَها[48]، وكذلك العلاقة بين السيادة والمَيْسِر والأزر بمعنى القوّة. إنّه يقول بكلّ بساطة إنّ دخوله في المَيْسِر استجابة لدعوة القبيلة للتسيّد عليها، وهو ما عمل في سبيله منذ زمن كان فيه مثال النجدة في المُلِمّات، ممّا خوّله فرصة المشاركة في المنافسات الّتي يمثّلها الدخول في المَيْسِر.

وفي هذا الإطار يمكن فهم تركيز الشعر الجاهليّ على الافتخار بما يسمّى التتميم في المَيْسِر، وهي أن يأخذ أحد الأَيْسَار أكثر من قِدْح في صورة ما كانوا أقلّ من سبعة، ويكون له فوزها وعليه غُرْمها. فنحن نرى أنّ الافتخار بالتتميم

---

(46) ابن حَجَر، **فتح الباري**، ج10، ص262. ولئن كانت هذه خصال الزعيم العربيّ في صورته المثلى، فإنّها تتحقّق بلا شكّ في صورة النبيّ **محمّد**، وهو ما أهّله بلا شكّ إلى جانب خصال أخرى إلى أن يغدو لا زعيماً فحسب، بل **الزعيم** بلا منازع.

(47) **العقد الفريد**، ج2، ص64. وعَمْرو بن الأهتم من منقر وهي بطن من تميم، كان سيّد عشيرته في الجاهليّة والإسلام ومن خطبائها وشعرائها. شارك في يوم الكلاب (من أيّام العرب) ووفد مع وفد تميم على النبيّ سنة 9هـ وشارك في فتح فارس ومات في خلافة معاوية.

(48) يقول البيرونيّ عن اعتقاد العرب في تأثير النجوم على الأنداء والأمطار: «**وإذا حقّق التأثير فلم يظهر منه شيء في تلك الأزمنة قيل خَوَى النجم أو خَوَتْ المنزلة يعني مضت مدّة نوئه ولم يكن فيه مطر أو حرّ أو برد أو ريح**». انظر: البيرونيّ، **الآثار الباقية**، ص339.

واعتباره أمراً محموداً لا يعود إلى أنّ المتّمم كان يقدّم حلّاً يتمّ به نصاب الداخلين في المَيْسِر ممّا يسمح بانعقاد اللّعب بأقلّ من سبعة رجال، بل لأنّ التتميم كان يمثّل وجهاً من وجوه التفضّل على بقيّة المنافسين لا بوصفه دالّاً على التزيّد في الكرم فحسب، بل من حيث دلالته على تحدّي الخصوم واستثارتهم، ودلالته بالتالي على أحقيّة المتمّم في التَسَيُّد بتقديمه الدليل على استهانته برأس المال الماديّ (الإبل) في سبيل اكتساب رأس المال الرمزي أي التسيّد بما يكتسبه من شرف. ومن هنا يمكن فهم ذلك الخلط عند بعض المصادر بين التتميم بما هو حلّ لانعقاد اللّعب بأقلّ من سبعة أيسار، والتتميم بما هو إطعام للمساكين(49). وقد افتخر الشعراء بالتتميم في المَيْسِر حين القحط والبرد وتخلّي الأَبْرَام عن واجباتهم، ومن ذلك قول النابِغَة الذبْيَانِيّ [البسيط]:

هَـلَّا سَـأَلْـتِ بَـنِـي ذُبْـيَـانَ مَـا حَـسَـبِـي ... إِذَا الـدخَـانُ تَـغَـشَّـى الأَشْـمَـطَ الـبَـرِمَـا

وَهَـبَّـتِ الـريـحُ مِـنْ تِـلْـقَـاءِ ذِي أُرُلٍ ... تُـزْجِـي مَـعَ الـلَّـيْـلِ مِـنْ صُـرَّادِهَـا صِـرَمَـا

شُـهْـبَ الـظـلَالِ أَتَـيْـنَ الـبَـيْـنَ عَـنْ عُـرُضٍ ... يُـزْجِـيـنَ غَـيْـثـاً قَـلِـيـلاً مَـاؤُهُ شَـبِـمَـا

إِنِّــي أُتَــمِّــمُ أَيْـسَــارِي وَأَرْفِـدُهُــمْ ... مَثْنَى الأَيَادِي وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا(50)

وهي الأبيات التي يبدو أنّ قيس بن الخَطِيم [ت 2 ق.هـ] عارضها في المعنى في قوله [البسيط]:

(49) من ذلك ما ينقله أبو حيّان التوحيدي (**الإمتاع والمؤانسة**، ج3، ص85): «**قال ابن الأعرابي: إذا أقدح الرجل مرّة بعد مرّةٍ فأطعم لحمه المساكين سُمّي متمماً، وبه سُمّي ابن نويرة** [يقصد الشاعر المخضرم مُتَمِّم بن نُوَيْرَة اليربوعيّ المتوفّى سنة 30 هجريّة]، **ومن ذلك قول النابغة** [البسيط]:

إِنِّـي أُتَـمِّـمُ أَيْـسَـارِي وأَمْـنَـحُـهُـمْ ... مَثْنَى الأَيَادِي، وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا».

ويذكر اللّسان الأمرين معاً، فنجد (ج12، ص71، مادّة تمم): «**ورجل مُتَمِّم إذا فازَ قِدْحُه مرّة بعد مرّة فأطعَم لحمه المساكين. وتَمَّمَهم: أطعمهم نصيب قِدْحه**». كما نجد: «**والتتميم في الأَيْسَار أن ينقُص الأَيْسَار في الجَزُور فيأخذ رجل ما بقي حتى يُتَمِّم الأَنْصباء**».

(50) **ديوان النابغة الذبيانيّ**، ص101. الصِرْمة: القطعة من السحاب، والجمع صِرَم. الصُرّاد: غيم رقيق لا ماء فيه.

هَلَّا سَأَلْتِ بَنِي النَّجَّارِ مَا حَسَبِي ... عِنْدَ الشِّتَاءِ إِذَا مَا هَبَّتِ الرِيحُ
إِذَا اللَّقَاحُ غَدَتْ مُلْقًى أَصِرَّتُهَا ... وَلَا كَرِيمَ مِنَ الوِلْدَانِ مَصْبُوحُ
أَنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي بِذِي أُوَدٍ ... فَرْدٍ إِذَا حَارَدَ الشُّمُّ المَسَامِيحُ
سَهْمَانِ: سَهْمُ عِيَالِ الحَيِّ إِنْ سَغِبُوا ... وَالسهْمُ سَيْبٌ إِلَى الجِيرَانِ مَمْنُوحُ(51)

وهو نفس ما قصده تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل [البسيط]:

يَا بِنْتَ آلِ شِهَابٍ قَدْ عَلِمْتِ إِذَا ... أَمْسَى المَرَاغِيثُ فِي أَعْنَاقِهَا خَضَعُ
أَنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي بِذِي أُوَدٍ ... مِنْ فَرْعِ شَيْحَاطَ، ضَاحِي لِيطُهُ، قَرِعُ(52)

إلّا أنّ النظر إلى المَيْسِر، بوصفه ساحة تنافس سياسيّ بين زعامات، من شأنه إثارة السؤال حول دور رجال «**الكهنوت الجاهليّ**» (الحُرَضَة والرقيب) فيه، وموقفهم تجاه الزعامات داخل القبيلة. وهو ما يقود بدوره إلى التساؤل حول مقدار السلطة الممنوحة للزّعماء، والضوابط الدينيّة المتحكّمة في اشتغالها (إن وجدت طبعاً)، والآليّات المتحكّمة في ممارستها، والمؤسّسة التي تشتغل من

(51) **الأشباه والنظائر**، ، ج1، ص211. الأصرّة: جمع صرار، وهو ما يشدّ به ضرع الناقة لئلّا يرضعها ولدها. والمعنى أنّ النوق لا لبن فيها حتّى تشدّ أخلافها بالأصرّة. الأود: الاعوجاج، وذو الأود يعني به قِدْح المَيْسِر. حارد: المحاردة هي امتناع النوق عن الدرّ. ويبدو معنى هذه الأبيات وخاصّة في البيت الرابع مأخوذ من عروة بن الورد (**ديوانا عروة بن الورد والسموأل**، ص25) الذي يقول [البسيط]:

هَلَّا سَأَلْتَ بَنِي عَيْلَانَ كُلَّهُمُ، ... عِنْدَ السنِينَ، إِذَا مَا هَبَّتِ الريحُ
قِدْحَانِ: قِدْحُ عِيَالِ الحَيِّ إِذْ شَبِعُوا، ... وَآخَرٌ لِذَوِي الجِيرَانِ مَمْنُوحُ

ويوجد تصحيف في البيت الثاني كما يرد في الديوان حيث جاء عوض لفظ (قِدْحَانِ) عبارة (قَدْ حَانَ)، ولم يتفطّن المحقّق (واسمه غير مذكور في الكتاب !؟) إلى ذلك إذ أورد في الهامش: «**حان: قرب أو هلك، لعلّه أراد أنّ عيال الحيّ حينما شبعوا هلك ما أصابهم من الجَزُور التي تياسروا عليها أي جزأوه واقتسموه سهاماً**». إلّا أنّنا نقول أنّ الأَوْلى أن يُقرأ البيت : قِدْحَانِ قِدْح عيال الحيّ. .. خاصّة وأنّ نفس هذا المعنى نجده عند قيس بن الخطيم في الأبيات الواردة أعلاه.

(52) **منتهى الطّلب**، م1، ص351. المراغيث: جمع مرغث وهي الناقة المرضع. شيحاط: موضع. ذو أَوَدٍ: القِدْحُ. اللِّيطُ: اللَّوْنُ.

خلالها، ثمّ دور كلّ ذلك في تحقيق الهدف الأسمى لكلّ تنظيم سياسيّ، ألا وهو استقلال الجماعة تجاه الخارج، أو ما أسميناه **«اللَّقَاحِيَّة»**.

1.3 ـ دور الكهنوت في المَيْسِر: تحييد الدين خدمة للسّياسة

إنّ النظر إلى المَيْسِر، باعتباره ميدان تنافس سياسيّ بين زعامات، من شأنه إلقاء بعض الظلال على دور الحُرَضَة الذي يتولّى وظيفة إجالة القِداح من حيث إمكانيّة ميله إلى أحد المتنافسين دون غيره، وهو ما يمكّن الحُرَضَة - نظريّاً ومبدئيّاً على الأقلّ - من استغلاله لاكتساب نوع من السلطة. إلّا أنّنا نُذكّر هنا بما سبق أن قلناه بشأن عدم ترك الأَيْسَار أيّ فرصة للحُرَضَة لمُحاباة أحدهم على الآخر إذ يشترط فيه أن يغطّي يده بسلفة كي لا يجد مسّ القِداح وأن يغطيّ جسمه بثوب (مِجْوَل) يخرج منه رأسه فحسب وينكز القِداح وهو محوّل الوجه عنها. إلّا أنّ ما نريد إبرازه هنا يتجاوز مسألة المُحاباة أو ميل الحُرَضَة لمياسر دون آخر نحو إثبات استحالة استغلال الحُرَضَة منصبه الدينيّ عمليّاً في سبيل اكتساب وحيازة أيّ نوع من السلطة السياسيّة (بمعنى التحكّم في الشأن العامّ وفرض الإرادة على الجماعة). وفي هذا الإطار اعترضتنا إشارتان اعتبرناهما ثمينتين جدّاً في ما يتعلّق بموضوعنا.

وتتمثّل الإشارة الأولى في ما كرّرته الأخبار من نظرة العرب إلى الحُرَضَة نظرة استصغار وازدراء كما سبق أن أشرنا مُطوّلاً. وإذا ما تجاوزنا مسألة تضخيم الرؤية الإسلاميّة لسلبيّة صورة الحُرَضَة للأسباب الدينيّة التي بيّنّاها سابقاً وقلنا إنّه لم يكن لها أن تتّصف بتلك السلبيّات مع الإسلام إلّا مع وجود نصيب من الصحّة فيها، فإنّنا نستطيع حينها استنتاج أنّ نظرة الجاهليّين إلى الحُرَضَة لم تكن خالية من الاستنقاص. فعوض أن يكون الحُرَضَة محلّ تقدير وتبجيل عند الجاهليّين بوصفه خادماً للآلهة وناطقاً باسمها، أو على الأقلّ وسيطاً بينها وبين البشر خلال طقس الإيسار، فإنّه كان يُنظر إليه بنوع من التحقير. فإذا ما صحّ هذا، فإنّ التفسير الوحيد لذلك بحسب منهجنا في الاستقراء هو سعي الجاهليّين عبر تحقير الحُرَضَة إلى إفراغ وظيفته من كلّ سلطة، فالتحقير لم يكن لشخص الحُرَضَة ودوره الدينيّ بقدر ما كان آليّة فعّالة لتحييده: إنّها آليّة لإفراغ وظيفته الدينيّة من أيّة إمكانيّة للتسلّط باسم المتعالي الذي يخدمه وينطق باسمه، إذ بذلك

فقط يغدو مجرّد آلة في يد الآلهة لا يحقّ له التدخّل في الشؤون العامّة، وبما أنّه غير معنيّ البتّة بمسألة الزعامة، فإنّ من شأن آليّة التحقير المستدام تجاهه نفي كلّ احتمال لتولّي أحد الأحراض الزعامة في يوم من الأيّام.

ومن هذا المنظور، فإنّ النظرة الّتي تجعل لكُهّان العرب في الجاهليّة دوراً سياسيّاً بمعنى المشاركة في تسيير الشأن العامّ بصفة مباشرة تغدو من باب الاستيهامات غير المبنيّة على منطق الفصل بين الشأنين الدينيّ والسياسيّ عند الجاهليّين كما حاولنا بيانه. ومن ذلك ما يراه الباحث شاكر النابلسيّ مثلاً من أنّ «**بعض كبار الكهنة كان يقوم بدور سياسيّ في الحياة قبل الإسلام (ترسيخ بعض العقائد وإخضاع الناس البسطاء، وتخويف الناس من العقاب والعذاب)، من حيث إنّهم كانوا ينحدرون من أسر غنيّة أرستقراطيّة، ومن حيث إنّ لكلّ قبيلة كاهناً أو كاهنة تعمل لدى رئيسها كمستشار أو مستشارة دينيّة وسياسيّة**»[53]. فما معنى «**كبار الكهنة**» في ظلّ غياب أيّ سلطة مركزيّة ممثّلة بدولة؟ وما معنى «**مستشار دينيّ وسياسيّ**» عند زعيم قبيلة ليس له من السيطرة عليها إلّا بما تفرضه هي عليه من أعراف يتوجّب عليه احترامها والعمل بموجبها؟ وما معنى «**أرستقراطيّة**» عند لَبِيدٍ وطَرَفَة وعنترة والشَّنْفَرَى؟

كما أنّ منظورنا يبيّن أيضاً خطل النظرة المعاكسة التي تُنيط بالزعيم السياسيّ الجاهليّ دوراً دينيّاً بمعنى الإشراف الفعليّ على الطّقوس على شاكلة ما تراه الباحثة حياة قطاط من أنّه «**غالباً ما تكون هذه السلطة** [الدينيّة] **بيد أشرافها** [القبيلة] **وعلى رأسهم السيد الذي كان يترأسّ في الأوساط البدويّة خاصّة بعض الطّقوس الدينيّة المتمثّلة أساساً في الأضحية والهَدْي وتقديم القرابين للآلهة وتناول الوليمة الجماعيّة**»[54]. ففي أيّ مصدر وردت هذه الإشارات إلى دور دينيّ مّا لسادة القبائل؟ وهل كان سيّد القبيلة يشرف على طقس المَيْسِر الذي تجاهلته الباحثة والحال أنّه في آنٍ طقس تضحويّ قُربانيّ ووليمة جماعيّة (رغم عدم اقتناعنا بهذا التوصيف المبنيّ على خُرافة فرويديّة)؟ وماذا نصنع إذن بما تُجمع عليه المصادر بشأن ترأُس الحُرَضَة «**المتألّه**» طقسَ المَيْسِر؟

---

(53) النابلسيّ، **المال والهلال**، ص64.

(54) قطاط، **العرب في الجاهليّة**، ص290.

بل إنّ نفس الباحثة تُؤكّد بكلّ وثوقيّة ودون إحالة على أيّ مصدر قديم أو إيراد أيّ دليل أو حتّى قرينة أنّه «**لم يكن الإشراف على الوظائف الدينيّة في متناول جميع الأسياد، بل كان فقط في يد أولئك الذين بلغوا مرتبة التميّز وتحصّلوا على لقب (الربّ) و(ربّ القبّة) أو (ربّ البيت)**»[55]. فهل كان الحُرَضَة سيّداً ربّاً؟ قد يكون الأمر كذلك لو كانت السيادة مُرادفة في اللّغة العربيّة لما يُوصف به الحرضة من خسّة ورذالة ونذالة[56]!

(55) نفسه. وهذا أيضاً موقف هشام جعيْط (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكَّة**، صص55-56) ويرى أنّ «**لكلّ قبيلة ولكلّ عشيرة إذن ربّ مُنحدر من أسرة أو عشيرة فيها البيت والعدد. ماذا تعني هذه العبارة؟ أتعني أنّ لكلّ قبيلة بيتاً حاكماً تتوارث فيه الربوبيّة بعدما أسّسها جدّ أعلى ممتلك لقدرات وكريزما؟ لا شكّ في أنّها آلت إلى هذا المعنى في القرن الأوّل الهجري والأرجح حتّى من زمن النبيّ وقبله في الجاهليّة الأخيرة. لكن قد يكون الأصل العتيق أنّ الأرباب المتعاقبين كان بحوزتهم البيت بمعنى صنم الإله (بيت الإيل)، وأنّهم يجمعون بين السلطة الدنيويّة وخدمة الدين... وهكذا كان الربّ يجمع بين كلّ الوظائف في الأصل: كان هو الكاهن والحافظ للمقدّس، وكان هو الحكم وقد بقيت هذه الوظيفة عند سادة قُرَيْش في أوّل الإسلام، وكان هو الرئيس أي بالضبط قائد الحملات الحربيّة وبالطّبع صاحب القرار في حياة القبيلة والمُطعِم لمن جاع منهم**» (التشديد من عندنا).
وفي نظرنا فإنّ معنى (الربّ) لا يخرج عن معنى (السيّد) حتّى وإن اتّخذ معنى شرعيّاً لاحقاً ليطلق على (الله)، ولا وجه بالتالي للقول بتأليه العرب سادتها وإلّا انتفى المعنى اللّغوي العُرْفِيّ لألفاظ أخرى مثل (البعل) بمعنى الزوج أو (الصمد) بمعنى السيّد «**الذي يُصْمَد إليه ليس فوقه أحدٌ والعرب كذلك تُسَمّي أشرافها**» حيث تقول الشاعرة الجاهليّة هند بنت معبد الأسديّة تنعى سيّداً «صمداً» [الطويل]:

لَقَدْ بَكَّرَ النـاعِي بِخَيْرِ بَنِي أَسَـدْ بِعَمْرِو بْنِ مَسْعُودَ وَبِالسَّيِّدِ الصمَدْ

وقال الشاعر المخضرم الزِّبْرِقان بن بدر [البسيط]:

سَارُوا إِلَيْنَا بِنِصْفِ اللَّيْلِ فَاحْتَمَلُوا فَـلَا رَهِـيـنَـةَ إِلَّا سَـيِّـدٌ صَـمَـدُ

وقال الشاعر الجاهليّ عَمْرو بن الأسلع العبسيّ حين قَتَلَ حذيفةَ بن بدر سيّد بني فزارة [البسيط]:

عَـلَـوْتُـهُ بِـحُـسَـامٍ ثُـمَّ قُـلْـتُ لَـهُ: خُذْهَا حُذَيْفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصمَدُ

انظر: القالي، **الأمالي**، ج2، ص266.
ولم يمنع هذا من أن يستخدم القُرآن لفظ (الصمد) اسماً للذات الإلٰهيّة ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2].

(56) نحن نشكّك طبعاً في مثل هذه التقريرات غير المسنودة من المصادر، ونرى أنّ الانبهار =

أمّا الإشارة الثانية، فتتمثل في قول ابن منظور في معرض تعريفه بالحُرَضَة: «**رجل حَرَضٌ وحَرِضٌ: لا يُرجى خيره ولا يُخاف شرّه... والحُرَضَة: الذي يضرب للأيسار بالقِداح ولا يكون إلاّ ساقطاً، يدعونه بذلك لرذالته... والحُرَضُ: الذي لا يتّخذ سلاحاً ولا يقاتل**»[57]. وهنا نجد أيضاً تأكيداً على الحياد الكامل للحُرَضة في الشؤون العامّة ما دام «**لا يُرجى خيره ولا يُخاف شرّه**»، إلّا أنّ هذا الحياد لا يمنع تحقير الحُرَضَة رغم دوره الأساسيّ في طقس المَيْسِر ودون أي مُبرّر منطقيّ سوى «**رذالته**»[58]، وهو ما نخاله مجرّد حكم قِيَميّ بَعْدِيّ على الحُرَضَة بوصفه عنصراً أساسيّاً في طقس المَيْسِر المحرّم إسلاميّاً. إلّا أنّ ما يشدّ الانتباه أكثر هو الإشارة إلى أنّ الحُرَضَة (الحُرَض اسم آخر للحُرَضة) لا يتّخذ سلاحاً ولا يقاتل، وهنا نقف على تحييد من نوع آخر للحُرَضة يتعلّق بالمسائل العسكريّة واشتراط عدم تدخّله في الخلافات المسلّحة الّتي تقع بين الأفراد والجماعات سواء داخل فروع العشيرة نفسها أو بينها وبين عشائر أخرى، إنّه ببساطة تعبيرٌ عن الفصل التامّ والقاطع بين وظيفة الحُرَضَة الدينيّة وأيّ وظيفة أخرى سياسيّة أو عسكريّة[59].

= بما يقوله بعض المستشرقين المجازفين بطرح فرضيّات نَجْبُن عن الجهر بها وراء الإشارة إليها دون إرادة تحمّل مسؤوليّتها التي تُلْقى دائماً على المستشرق دون الباحث العربي. وفي هذا الخصوص، فإنّنا لم نفهم مُراد حياة قطاط (**العرب في الجاهليّة**، ص291) من إيراد هذه العبارة في حديثها عن (**السيّد الربّ**): «**وترجّح جاكلين الشابي إمكانيّة بلوغ الرسول هذه الرُتبة في الوسط القَبَليّ الذي بثّ فيه دعوته وتلقّبه بالربّ**» (الرأي لجاكلين الشابي في كتابها *Le seigneur des tribus*، ص288).
فلئن كان السؤال مطروحاً على الشابي حول ما استندت عليه في ترجيح هذه الإمكانيّة، فإنّ السؤال الأهمّ موجّه إلى قطاط بشأن إيرادها هذا الرأي في موضع لا يبدو أنّ السياق كان يقتضيه ودون نقده أو بيان وجه الاستفادة منه.

(57) **لسان العرب**، ج7، ص133 (مادّة حرض).

(58) وهذا شبيه بما حدث لصورة «**الحدّاد**» عند القبائل الأفريقيّة، وهو صنو «**الحُرَضَة**» العربيّ كما نرى على أكثر من صعيد، خاصّة في علاقته بالأسرار الإلٰهيّة وبالنار. «**فخلافاً لما كُتب أو ظنّ بعضهم، فإنّ الحدّاد في أفريقيا يُخشى أكثر ممّا يُحتقر... فهو مالك للنّار وممارس للقوى السحريّة، فيُخشى على الأخصّ ما له من سلطة**». انظر: همباتي با، **المأثور الحيّ**، ص195.

(59) وهذا على عكس ما يراه بعض الباحثين حين يعتبر أنّ مجرّد وجود حرّاس يقومون على =

إلّا أنّ هذا الفصل بين الوظيفة الدينيّة للحُرَضَة ومجالَي السياسة والحرب لا يمنع من أن يكون للحُرَضَة ولرجل الدين الجاهليّ عامّة دور اجتماعيّ امتداداً لدوره الدينيّ، وخاصّة في الأزمات. فإذا لم يكن للحُرَضَة أيّ دور ظاهر في تعيين الزعماء، فإنّ دور المؤسّسة الدينيّة موجود وغير غائب عن المسألة بدليل إشرافها، وإن بصفة حياديّة، عليها. أمّا إذا تكلّمنا عن وجود دور مّا إيجابيّ للزّعماء في مسألة اختيار الأجدر منهم بالزعامة، فإنّ دور الحُرَضَة يغدو آنذاك

= خدمة الحَرَم يجعل منهم «**طبقة محاربة**» تُتوارث فيها الوظيفة الحربيّة-الدينيّة، وهو ما يذكّر بالطّبقة المغلقة (*caste*) كما عند الهُنود وهو ما لم يعرفه العرب قطعاً. يقول العادل خضر (**الأدب عند العرب**، ص94): «**إذا كان لكلّ حَرَم حرّاسه الذين يقومون بخدمته، فإنّ هؤلاء الحرّاس كانوا يمثّلون السدَنَة. وكانوا يكوّنون طبقة من المحاربين تتوارث هذه الخطّة. فكان لكلّ قبيلة سَدَنَة تحمي الحَرَم وتقوم بخدمة الصنم أو النصب**».
وغنيّ عن البيان هنا أنّ حرّاس الحرم ليسوا سوى الأحراض (**الحَرَس/الحَرَض**)، لكن اعتراضنا هو على إسباغ الصفة العسكريّة عليهم على ما يحاول بعض المستشرقين. فكريستيان ديكوبير (*Décobert Christian*) مثلاً يشدّد على وجود «**طبقة أرستقراطية دينيّة-حربيّة**» عند عرب الجاهليّة وذلك لمجرّد أنّ «**سَدَنَة الحَرَم لا ينهضون بخدمته فحسب، بل ويدافعون عنه بالسلاح أيضاً**».

Cf. Décobert (C): *Le mendiant et le combattant*, op.cit., p.61.

وبقطع النظر عن مدى مشروعيّة إسقاط مفهوم (الأرستقراطيّة) على الحقبة العربيّة الجاهليّة، فإنّ الاستنتاج بأنّ رجال الدين الجاهلي كانوا يمثّلون (طبقة) محاربة لمجرّد تولّيهم الدفاع عن بيوتات الآلهة المكلّفين بخدمتها يبدو حكماً متسرّعاً. فدفاع أهل بلدة مسالمة ضدّ أيّ اعتداء خارجي لا يجعل منهم بالضرورة محاربين، ناهيك عن أنّ الحديث عن (طبقة) يبدو تجنّياً على الواقع الاجتماعيّ للجزيرة العربيّة قبيل الإسلام. ثمّ إنّ مجرّد تحريض الفرسان على الحرب الذي يذكره ديكوبير كمثال ويؤسّس عليه مقولته، لا يجعل من السدَنَة محاربين بمعنى المقاتلين بالسلاح، وإلّا لأمكن أيضاً اعتبار النساء المحرّضات في ميادين القتال محاربات أيضاً.
إلّا أنّ ملاحظة ديكوبير قد تصلح للإشارة إلى الدور التحريضي للسّدنة في الحروب والذي قد يكون أحد المهامّ المنوطة أساساً بالأحراض من رجال الدين، فالعلاقة اللّغويّة الواضحة بين (الحُرَضَة) و(التحريض) تدفع دفعاً نحو ذلك لا بخصوص المَيْسِر فحسب إذ يقوم فيه الأحراض بتحريض المتياسرين على اللّعب والمخاطرة، بل وفي الحرب التي هي صنو المَيْسِر كما نحاول إيضاحه. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ من مهامّ الحُرَضَة تحريز الحِمَى (**حرض ← حرز ← حرس**) عبر نضح دماء الأضاحي على الأنصاب التي تمثّل حدوده وتلاوة تعاويذ سحريّة من شأنها تأمينه (**رحض=طهّر**).

إيجابيّاً أيضاً بوصفه دوراً ضروريّاً لا مندوحة عنه حتّى تتمّ عمليّة الاختيار، إذ لا اختيار خارج مؤسّسة المَيْسِر. فإذا كان الأمر على هذا النحو، جاز لنا أن نقول بتساوي دور الزعماء ودور الحُرَضَة جميعاً، إذ لا سلطة في الواقع لأيّ منهم على الآخر في لعبة المَيْسِر ولا خيار لهم إلّا الانصياع لما تأمر به القِداح، أي لإرادة الآلهة بوصفها صاحبة السلطة الحقيقيّة سواء منها الدينيّة أو السياسيّة.

على أنّه قد يكون لسلطان رجال الدين الروحيّ عند العرب الغابرة دور إيجابيّ ظاهر على المستوى الاجتماعيّ الصرف، فقد كان الفقراء يجدون عند بيوت الأصنام ما يسدّ رمقهم في أوقات الجدب في فصل الشتاء من لحوم الإبل والأموال المحجّرة للآلهة التي يُنحر منها عند اشتداد الزمان[60] بحسب قول الشاعر المخضرم المُرَّار بن سعيد الفَقْعَسِيّ الأَسْدِيّ [الطويل]:

---

(60) أشارت المصادر إلى تخصيص بعض الأجواد في الجاهليّة أموالاً لنجدة الفقراء في الشدائد أو لتغطية الدِّيات. ومن ذلك ما يشير إليه ابن حبيب (**المحبّر**، ص144) بخصوص قيس بن مسعود «**وكانت له مائة ناقة معدّة للأضياف، إذا نقصت أتمّها**»، وهوذة بن مرّة الشيبانيّ «**وحَلَف لَيُطعمنّ ما هبّت الريح. وله يقول رفاع بن اللّجلاج** [الكامل]:

مِـنَّـا الَّـذِي حَـلَّ الـبَـحِـيـرَةَ شَـاتِـيـاً وَأَطْـعَـمَ أَهْـلَ الـشـامِ غَـيْـرَ مُـحَـاسِـبِ

ويقال إنّ رماده باقٍ بالبَحِيرة». وقد استشهدنا عمداً بابن حبيب دون غيره للإشارة إلى هذا البيت الذي يفهم منه أنّ الممدوح ربّما كان من سَدَنَة الأصنام وأنّه أحلّ استهلاك الإبل المسيّبة للآلهة (البَحَائِر) ليطعم الفقراء في الشتاء، وهذا رغم أنّه يفهم من تعليق ابن حبيب الوارد بعد البيت «**ويقال إنّ رماده باقٍ بالبحيرة**» أنّ (البحيرة) موقع.

كما أشار طَرَفَة بن العبد (**الديوان**، ص42) إلى تحبيس الأجواد أموالهم عند القحط لإطعام الفقراء، في قوله مادحاً بني المنذر بن عمرو [الرمل]:

نُـبَـلَاءُ الـسـعْـيِ مِـنْ جُـرْثُـومَـةٍ تَـتْـرُكُ الـدُّنْـيَـا وَتَـنْـمِـي لِـلْـبَـعَـدْ
يَـزَعُـونَ الـجَـهْـلَ فِـي مَـجْـلِـسِـهِـمْ وَهُـمُ أَنْـصَـارُ ذِي الـحِـلْـمِ الـصـمَـدْ
حُبُسٌ فِـي الـمَـحْـلِ حَـتَّـى يُـفْـسِـحُـوا لِابْـتِـغَـاءِ الـمَـجْـدِ أَوْ تَـرْكِ الـفَـنَـدْ
سُـمَـحَـاءُ الـفَـقْـرِ أَجْـوَادُ الـغِـنَـى سَـادَةُ الـشَّـيْـبِ مَـخَـارِيـقُ الـمُـرُدْ

الجرثومة: الأصل. الدنيا: الأمور الدنيّة الصغيرة.البعد: الأشياء البعيدة. يزعون: يكفّون. الصمد: الذي يقصد في الحاجات. حبس: يحبسون إبلهم في الجدب لإطعام الحيّ. ترك الفند: ترك اللّوم. مخاريق: متوسّعون في الكرم. المرد: الواحد أمرد أي لم ينبت عِذاره.

مُـحَـبَّـسَـةٌ فِـي كُـلِّ رِسْـلٍ وَنَـجْـدَةٍ   وَقَدْ عُـرِفَـتْ أَلْوَانُـهَـا فِي الـمَعَـاقِـلِ[61]

وقد كان طقس المَيْسِر يُقام عند الأصنام، وكان سَادِن الصنم مسؤولاً عن توزيع اللّحوم المتقامر عليها على الفقراء والمحتاجين. ونظراً لهذا الدور الاجتماعيّ الهامّ للسَّدَنَة، فقد تغنّى الشعر بالسادن المطعم من جوع، بل والكاسي المحتاجين أيضاً، وهو ما يذكره ابن الكَلْبِيّ مثلاً في قصّة قدوم الشاعر المخضرم أبي خِرَاش الهُذَلِيّ (ت 15 هـ) على دُبَيَّة بن حَرْمَى السُّلَمِيّ سَادِن «**العُزَّى**» في حرمها المسمّى «**سُقام**» فحذَاه هذا نَعْلَيْن، فقال يمدحه ويذكر إطعامه الجياع اللّائذين بالحَرَم لحوم النوق السِّمان شتاء [الوافر]:

حَـذَانِـي بَـعْـدَمَـا خَـذِمَـتْ نِـعَـالِـي   دُبَـيَّـةُ إِنَّـهُ نِـعْـمَ الـخَـلِـيـلُ!

مُـقَـابَـلَـتَـيْـنِ مِـنْ صَـلَـوَيْ مِـشَـبٍّ   مِـنَ الـثِّـيـرَانِ عَـقْـدُهُـمَـا جَـمِـيـلُ

فَـنِـعْـمَ مُـعَـرِّسُ الأَضْـيَـافِ تَـذْحَـى   رِحَـالَـهُـمُ شَـآمِـيَـةٌ بَـلِـيـلُ!

يُـقَـاتِـلُ جُـوعَـهُـمْ بِـمُـكَـلَّـلَاتٍ   مِـنَ الـفُـرَنِـيِّ يَـرْعَـبُـهَـا الـجَـمِـيـلُ[62]

كما يذكر أيضاً رثاءه مقتل السادن المذكور على يد خالد بن الوليد وحرق «**العُزَّى**» متحسّراً على ما كان يجده الفقراء عند مقامها من طعام في برد الشتاء [البسيط]:

مَـا لِـدُبَـيَّـةَ مُـنْـذُ الـيَـوْمَ لَـمْ أَرَهُ   وَسْطَ الشرُوبِ وَلَمْ يُلْمِمْ وَلَمْ يَطِفِ؟

لَـوْ كَـانَ حَـيّـاً لَـغَـادَاهُـمُ بِـمُـتْـرَعَـةٍ   فِيهَا الروَاوِيقُ مِنْ شِيزَى بَنِي الهَطِفِ

كَـابِـي الرمَـادِ عَـظِـيمُ القِدْرِ، جَفْنَتُهُ   عِنْدَ الشتَاءِ كَحَوْضِ المَنْهَلِ اللَّقِفِ

أَمْـسَـى سُـقَـامٌ خَـلَاءً لَا أَنِـيـسَ بِـهِ   إِلَّا الـسـبَـاعُ وَمَـرُّ الـريـحِ بِـالـغُـرَفِ[63]

(61) ابن قُتَيْبَة، **المعاني الكبير**، ص214 .

(62) **الأصنام**، ص24.
والأبيات مثبتة في: **ديوان الهُذَلِيين**، القسم الثاني، ص140.

(63) «**يطيف من الطّوَفان، من طاف يطيف. والهطف: بطن من بني عَمْرو بن أسدٍ. واللّقف: الحوض المنكسر الذي يضرب أصله الماء فيتثلّم، يقال: قد لقف الحوض**». انظر: **الأصنام**، ص24. والأبيات مثبتة في: **ديوان الهُذَلِيين**، القسم الثاني، ص156.

ولعلّ ممّا يؤكّد علاقة المَيْسِر بالرئاسة اعتبار العرب سقاية الحجيج في مَكَّة رديفة للدّخول في المَيْسِر باعتبارهما سَبِيلَيْن لاكتساب السُّؤْدَد، وهو ما يشي باختلاط البُعديْن الدينيّ والسياسيّ في كليهما، خاصّة وأنّ العرب كانت تعتبر الياسر زعيماً في قومه بما يجعله ندّاً لساقي الحجيج (لاحظ أنّ السقاية كانت تعتمد النَّبيذ إلى جانب ماء زمزم، وأنّ للمسكرات علاقة بالمَيْسِر) على ما تثبته هذه القصّة الّتي أوردتها كُتُب الأخبار حول سبب نشأة حلف الفُضُول القُرَشيّ الذي شهده النبيّ قبل البعثة: **«كان سبب حلف الفُضُول أنّ رجلاً من أهل اليَمَن قدم مَكَّة ببضاعة فاشتراها رجل من بني سهم، فلوى الرجل بحقّه؛ فسأله متاعه فأبى عليه، فقام في الحَجَر، فقال** [البسيط]:

يَا آلَ فِهْرٍ لِمَظْلُومٍ بِضَاعَتُهُ ... بِبَطْنِ مَكَّةَ نَائِي الدارِ وَالنفَرِ

وَأَشْعَثَ مُحْرِمٍ لَمْ يَقْضِ حُرْمَتَهُ ... بَيْنَ المُقَامِ وَبَيْنَ الركْنِ وَالحَجَرِ

... وبلغ الخبر العبّاس بن مِرْداس السُّلَمِيّ، فقال [البسيط]:

إنْ كَانَ جَارُكَ لَمْ تَنْفَعْكَ ذِمَّتُهُ ... وَقَدْ شَرِبْتَ بِكَأْسِ الذُّلِّ أَنْفَاسَا

فَأْتِ البُيُوتَ وَكُنْ مِنْ أَهْلِهَا صَدَداً ... لَا تَلْقَ نَادِيَهُمْ فُحْشاً وَلَا بَاسَا

وَثَمَّ كُنْ بِفِنَاءِ البَيْتِ مُعْتَصِمَا ... تَلْقَ اِبْنَ حَرْبٍ وَتَلْقَ المَرْءَ عَبَّاسَا

قِرْمَيْ قُرَيْشٍ وَحَلَّا فِي ذُؤَابَتِهَا ... بِالمَجْدِ وَالحَزْمِ مَا حَازَا وَمَا سَاسَا

سَاقِي الحَجِيجَ وَهَذَا يَاسِرٌ فَلَجٌ ... وَالمَجْدُ يُورَث أَخْمَاساً وَأَسْدَاسَا

فقام العبّاس وأبو سفيان حتّى ردّا عليه. واجتمعت بطون قُرَيْش، فتحالفوا على ردّ الظلم بمَكَّة، وألّا يُظلَم رجل بمَكَّة إلّا منعوه، وأخذوا له بحقّه، وكان حلفهم في دار ابن جدعان، فكان رسول الله ﷺ يقول: لقد شهدتُ حلفاً في دار ابن جدعان ما أحِبُّ أنَّ لي به حُمْرَ النعَم، ولو دُعِيتُ به لأجبت. فقال قوم من قُرَيْش: هذا والله فضلٌ من الحلف؛ فسُمِيَّ حلف الفُضُول»[64].

(64) الأغاني، ج17، ص223.

وقد كان المشرف على طقس الإيسار واحداً من «**ملأ مَكَّة**» ممّن يحضر مشاورات «**دار النَدْوَة**»، ويبدو ممّا تنقله لنا المصادر أنّ من شُرُوط قيامه بهذا المنصب أن يكون من الأجواد المطعمين. فهذا ابن عبد البرّ يصف القائم على هذا المنصب غداة البعثة النبويّة وهو صفوان بن أميّة الجُمَحيّ بأنّه «**كان أحد أشراف قُرَيْش في الجاهليّة، وإليه كانت فيهم الأَيْسَار وهي الأَزْلَام. فكان لا يسبق بأمر عامّ حتى يكون هو الذي يجري يسره على يديه. وكان أحد المطعمين، وكان يقال له سداد البطحاء**»[65].

وممّا يثبت علاقة المَيْسِر بالرئاسة، ما نُسِب إلى أبي طالب عمّ النبيّ وزعيم بني هاشم من قول يفتخر فيه بجمع عشيرته بين العزّة بمعنى السيادة والإطعام في طقس المَيْسِر [الطويل]:

فَمَنْ يَنْشَ مِنْ حُضّارِ مَكَّةَ عِزُّهُ ... فَعِزَّتُنَا فِي بَطْنِ مَكَّةَ أَتْلَدُ

نَشَأْنَا بِهَا وَالناسُ فِيهَا قَلَائِلٌ ... فَلَمْ تَنْفَكِكْ تَزْدَادُ خَيْراً وَنُحْمَدُ

وَنُطْعِمُ حَتَّى يَتْرُكَ الناسُ فَضْلَهُمْ ... إِذَا جُعِلَتْ أَيْدِي المُفِيضِينَ تَرْعَدُ[66]

وبهذا، فإنّه لم يكن للأحراض أيّ دور سياسيّ في حياة القبيلة وينحصر دورهم الدينيّ في الإشراف على المسائل الطقسيّة التقنيّة التي تتطلّبها الشعائر والممارسات الدينيّة وعلى رأسها المَيْسِر.

2.3 ـ المَيْسِر: إواليّة سياسيّة لفرز زعامات بلا سلطة

إنّ الفوز في المَيْسِر لا يجعل الزعيم (الرئيس، الوجه، السيّد) قادراً على فرض إرادته على الجماعة، إذ هو مَدِين بما فاز به من رِفعة وسُؤدد للآلهة: إنّه لا يملك أيّ سلطة، بل مجرّد هيبة مهدّدة في أيّ وقت بالتلاشي، فالزعيم لا

(65) ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ج2، ص721. وانظر أيضاً: **العقد الفريد**، ج3، ص318.

(66) **ديوان أبي طالب**، ص57. قال السهيلي (**الروض الأُنف**، ج2، ص129): «**يعني أيدي المفيضين بالقِداح في المَيْسِر. وكان لا يفيض معهم في المَيْسِر إلاّ سخيّ... يريد أبو طالب: انّهم يطعمون إذا بخل الناس**».

يكون كذلك ما لم يكن «ذليلاً في نفسه، أحمقَ في ماله» على حدّ الوصف العربيّ المأثور[67].

لقد كان الزعيم عند العرب الغابرة لا يحكم بقدر ما يمثّل وجهة نظر عُرْف القبيلة وما يجمع عليه أماثلها[68]، وهو الأمر الذي تواصل عند القبائل العربيّة إلى وقت قريب[69] بل لعلّه ما زال قائماً إلى حدّ الآن. فإذا ما حاول الزعيم

---

(67) وقد احتفظت لنا المصادر بما يُمكن وصفه بجِماع الشروط المطلوبة في الزعيم من خلال بعض المأثورات المنقولة عن أشخاص عاشوا تجربة الزعامة:

- **«قيل للأحنف: من السيّد؟ قال: الذليل في نفسه، الأحمقُ في ماله، المعنيّ بأمر قومه، الناظر للعامّة. وقال عديّ بن حاتم: السيّدُ الأحمقُ في ماله، الذليل في عرضه، المُطَّرِحُ لحقده، المعنيّ بأمر جماعته، وأحسن القول ما قارنه الفعل.**
- **قيل لقيس بن عاصم: بم سُدت قومك؟ قال: ببذل القِرَى، وترك المِرَا، ونصرة المولى.**
- **قال أسد بن عبد الله القَسْريّ لسَلَم بن نوفل: ما أرخص السؤدَد فيكم!! فقال سَلَم: أما نحن فلا نسوّد إلاّ من بذل لنا ماله، وأوطأنا عرضه، وامتهن في حاجتنا نفسه، فقال أسد: إنّ السُّؤدد فيكم لغالٍ!**
- **قال معاوية لعُرَابَة بن أوس الأنصاريّ: بم سُدت قومك؟ قال: لست بسيّدهم ولكنّي رجل منهم. فعزم عليه، فقال: أعطيت في نائبتهم، وحلمت عن سفيههم، وشددت علي يدي حليمهم، فمن فعل منهم فعلي فهو مثلي، ومن قصر عنّي فأنا أفضل منه، ومن تجاوزني فهو أفضل منّي. وقيل في رواية بأربع خلال: أنْخَدِعُ لهم في مالي، وأذِلُّ لهم في عرضي، ولا أحتقر صغيرهم، ولا أحسد رفيعهم».**

انظر: **التذكرة الحمدونية**، ج2، صص16-25.

(68) نفضّل استخدام هذا التعبير وعدم إسقاط مفاهيم حديثة على الحقبة الجاهليّة. فنحن نرى أن لا وجه للوصف الشائع لأَمَاثِل القبيلة وسادتها بأنّهم «**أرستقراطية الأشراف والمحاربين**» رغم أنّهم يمثّلون بحقّ الجهاز السياسيّ للقبيلة. ولا نرى أيّ مبرّر للحديث عن «**ديمقراطيّة عربيّة قديمة**» كما يذهب إلى ذلك المستشرق لويس غارده (*Louis Gardet*) مستدلاًّ باعتراف تلك «**الديمقراطيّة**» بحريّة الأفراد وقيمتهم إلى أبعد حدّ، ممّا يفسّر في رأيه مبدأ الثأر والقصاص (العين بالعين...).

Cf. Gardet (Louis): *Les Hommes de l'Islam, Approche des mentalités*, p. 12.

(69) يشير المستشرق الإيطالي بانانتي (*Pananti*) إلى آليّة إقصاء الزعماء عند قبائل المنطقة الجزائريّة في بداية القرن التاسع عشر، فيقول: «**وإن عامل الشيخ رعاياه معاملة سيّئة، أو لم يحترم الأعراف التي جعلت منه زعيماً، فإنّهم لا يدبّرون ضدّه مكيدة ولا يثورون عليه، بل تقوم القبيلة كلّها وبكلّ هدوء بالتخلّي عنه والالتحاق بقبيلة أخرى**».

Cf. Pananti (F): *Relation d'un séjour à Alger*, p. 281.

الخروج عن العُرْف أو إكراه قومه على إتيان أمر لا يريدونه، فإنّه لن يلقى آذاناً صاغية، بل وربّما تحوّلت عنه القبيلة وعَزَلته ما لم ينصَعْ لإرادتها. وقد وجدنا عدّة إشارات حول مُخالفة العشيرة سادتها إثر أخذهم قرارات تمسّ وجودها أو شؤونها الحيويّة، ولعلّ المثل العربيّ **«أَيْنَمَا أُوَجِّهْ أَلْقَ سَعْداً»** خير مختزل لهذا الموقف الذي كان منتشراً عند القبائل العربيّة الغابرة، إذ يقول الميدانيّ في معرض تفسيره هذا المثل: **«كان الأضبط بن قريع سيّد قومه فرأى منهم جفوة، فرحل عنهم إلى آخرين فرآهم يصنعون بساداتهم مثل ذلك، فقال هذا القول»**(70). فالسيّد عند العرب **«لا يكون سيّداً في نفسه وإنّما سيادته بالآخرين، إذ ينقاد صاحبها لما تُمليه ضرورة الحياة العامّة للجماعة.. كما قال عَلْقَمَة الفَحْل** [البسيط]:

بَلْ كُلُّ قَوْمٍ، وَإِنْ عَزُّوا وَإِنْ كَثُرُوا، عَرِيفُهُمْ بِأَثَافِي الشَّرِّ مَرْجُومُ

إلّا أنّ هذا هو طريق التمكّن في العزّ ولا طريق سواه»(71).

وهذا الطّريق كان من الوضوح بحيث وصفه الشاعر الجاهليّ حبيبُ الأعلم الهُذَليّ في قوله [الوافر]:

وَإِنَّ السَّيِّدَ المَعْلُومَ مِنَّا يَجُودُ بِمَا يَضِنُّ بِهِ البَخِيلُ
وَإِنَّ سِيَادَةَ الأَقْوَامِ فَاعْلَمْ لَهَا صَعْدَاءُ مَطْلَبُهَا طَوِيلُ
أَتَرْجُو أَنْ تَسُودَ وَلَا تُعَنَّى وَكَيْفَ يَسُودُ ذُو الدعَةِ البَخِيلُ(72)

كما يختزل مثل عربيّ آخر مدى ما يُعانيه الزعيم من عشيرته نتيجة تسويده في قولهم: سيّد القوم أشقاهم، **«لأنّه يمارس الشدائد دون العشيرة»** على حدّ تعبير الميدانيّ(73)، وهو ما يجعل الحِلْم إحدى الصفات الكبرى المطلوبة في

(70) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج1، ص53؛ أبو هلال العسكريّ، **جمهرة الأمثال**، ج1، ص61.
(71) عبد البديع (لطفي)، **عبقريّة العربيّة**، ص88.
(72) **ديوان الهُذَلِيّين**، القسم الثاني، ص 87. والبيت الأخير غير موجود بالديوان أورده الجاحظ في **البيان والتبيين**، ج1، ص185.
(73) الميدانيّ، **مجمع الأمثال**، ج1، ص57.

الزعيم، بمعنى المسايرة والتغاضي عن أيّ استفزاز، وجبر الخاطر، والصفح عن الزلّات، وسياسة الأمور بالأناة واحتمال المُخالفة في الرأي[74]، وهو ما أجمله قول الشاعر الجاهليّ حاتم الطّائيّ الذي كان زعيم قومه [الطويل]:

تَحَمَّلْ عَنِ الأَدْنَيْنَ وَاسْتَبْقِ وُدَّهُمْ ... وَلَنْ تَسْتَطِيعَ الحِلْمَ حَتَّى تَحَلَّمَا

مَتَى تَرْقِ أَضْغَانَ العَشِيرَةِ بِالأَنَى ... وَكَفِّ الأَذَى يُحْسَمْ لَكَ الداءُ مَحْسَمَا[75]

وفي الشعر الجاهليّ مُغالاة في صِفة الحِلْم التي كان يجب على الزعيم التحلّي بها إلى درجة تقارب الغباء حتّى اعتبر (التغابي) إحدى الصفات اللّازمة للسيّد، فقيل [الكامل]:

لَيْسَ الغَبِيُّ بِسَيِّدٍ فِي قَوْمِهِ ... لَكِنَّ سَيِّدَ قَوْمِهِ المُتَغَابِي[76]

وهو ما يُفهم أيضاً من وصف سيّد طَيِّئ الشاعر حاتم الطّائيّ لنفسه حين يقول [الطويل]:

وَعَوْرَاءَ قَدْ أَعْرَضْتُ عَنْهَا فَلَمْ يَضِرْ ... وَذِي أُوَدٍ قَوَّمْتُهُ فَتَقَوَّمَا

وَأَغْفِرُ عَوْرَاءَ الكَرِيمِ اِدِّخَارَهُ ... وَأَصْفَحُ مِنْ شَتْمِ اللَّئِيمِ تَكَرُّمَا

وَلَا أَخْذِلُ المَوْلَى وَإِنْ كَانَ خَاذِلاً ... وَلَا أَشْتُمُ اِبْنَ العَمِّ إِنْ كَانَ مُفْحَمَا

---

(74) يبدو أنّ الحِلْم كان أهمّ صفة شخصيّة على الإطلاق في السيّد، إذ يُروى عن عبد الله ابن عمر أنّه قال (ابن تيميّة، **الفَتَاوَى**، ج17، ص227): «**ما رأيت بعد رسول الله ﷺ أسود من مُعَاوِيَة** [بن أبي سُفْيَان]، **فقيل له: ولا أبو بَكْرٍ ولا عُمَر؟ قال: كان أبو بَكْرٍ وعُمَرُ خيراً منه، وما رأيت بعد رسول الله ﷺ أَسْوَدَ من مُعَاوِيَة. قال أحمد بن حنبل: يعني به الحليم أو قال الكريم، ولهذا قيل** [الطويل]:

إِذَا شِئْتَ يَوْماً أَنْ تَسُودَ قَبِيلَةً ... فَبِالحِلْمِ سُدْ لَا بِالتَسَرُّعِ وَالشَتْمِ».

والبيت المتمثّل به للمرّار بن سعيد الفقعسي الأسديّ، وهو كما في ديوان اللّصوص (م2، ص265) [الطويل]:

إِذَا شِئْتَ يَوْماً أَنْ تَسُودَ عَشِيرَةً ... فَبِالحِلْمِ سُدْ لَا بِالتَسَرُّعِ وَالشَتْمِ

(75) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص118. الأنى: الأناة والتأنّي.

(76) الزركشي، **البرهان في علوم القُرآن**، ج1، ص316.

وَلَا زَادَنـي عَـنْـهُ غِـنَـائِـي تَـبَـاعُـداً   وَإِنْ كَانَ ذَا نَقْصٍ مِنَ المَالِ مُصْرِمَا[77]

بل إنّ العرب اعتبرت الحُمْق إحدى الصفات الضروريّة في الزعيم ويُروى مثلاً أنّه «**قيل لأعرابيّ: بِمَ تعرفون سُؤدد الغُلام فيكم؟ فقال: إذا كان سائل الغرّة طويل الغرلة ملتاث الأزرة، وكانت فيه لوثة فلسنا نشكّ في سُؤدده. وقيل لآخر: أيّ الغُلمان أَسْوَدُ؟ قال: إذا رأيته أعنق أشدق أحمق فأقرب به من السُّؤْدَد**»[78]. بل إنّنا وجدنا العلّامة ابن خلدون نفسه يعقد فصلاً كاملاً في مقدّمته تحت عنوان: «**في أنّ الكَيْسَ والذكاء عيب في صاحب السياسة**»![79].

لقد كان على الزعيم العربي إذن أن يساير أكثر من أن يأمر ولو كان لذلك كارهاً لأنّه كان «**مُضطرّاً إلى إحسان ملكتهم وترك مراغمتهم، لئلّا يختلّ عليه شأن عصبيّته، فيكون فيه هلاكه وهلاكهم**»[80]، بما في ذلك عند الحرب على حدّ قول الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشميّ وكان زعيم قومه بني جشم من هوازن حين خالفوا رأيه وكان سديداً في معركة (يوم اللّوى) [الطويل]:

أَمَـرْتُـهُـمُ أَمْـرِي بِـمُـنْـعَـرَجِ الـلِّـوَى،   فَلَـمْ يَسْتَبِينُوا الرشْدَ إِلَّا ضُحَى الغَدِ
فَلَمَّا عَصَوْنِي كُنْتُ مِنْهُمْ، وَقَدْ أَرَى   غِـوَايَـتَـهُـمْ وَأَنَّـنِـي غَـيْـرُ مُـهْـتَـدِ
وَهَـلْ أَنَـا إِلَّا مِـنْ غَـزِيَّـةَ، إِنْ غَـوَتْ   غَـوَيْـتُ، وإِنْ تَـرْشُـدْ غَـزِيَّـةُ أَرْشُـدِ؟[81]

1.2.3 ـ الدخول في المَيْسِر: اعتراف بسلطة الأسلاف

وإذا ما كان المَيْسِر مؤسّسة شكلّية دَوْرُها الأوّلُ إنقاذ الجماعة من الخطر الذي يتهدّدها بفعل الجوع، فلنا أن نعتبره أيضاً إواليّة للتّنافس السياسيّ بين أماثل الجماعة، أي تحديد الأجدر منهم بالزعامة. فالزعيم حقّاً هو من يقدر على إثبات

(77) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص119.
(78) ابن قُتَيْبَة، **عيون الأخبار**، م1، ج3، ص1.
(79) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج1 (**المقدّمة**)، ص189.
(80) نفسه، ص267.
(81) **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص61.

نكرانه ذاته في سبيل الجماعة ويضحّي من أجلها بأنفس ما يملك، وهو بهذا فقط، يكتسب شرعيّة الزعامة(82).

إلّا أنّ دخول الزعماء في المَيْسِر يتضمّن في العُمْق مُفارقة عجيبة بها تُفْرَغ زعامتهم من كلّ محتوى تسلّطي. وتتمثّل في أنّ الزعيم الفائز في المَيْسِر لا يمكنه تجاوز ما يكتسبه منه من هيبة نحو اكتساب سلطة تخوّله التحكّم في جماعته، إذ لا مزيّة في النهاية لأيّ زعيم في إنقاذه جماعته من شرّ ما يحيق بها من جوع ولا تَفَضُّل إلا للآلهة الرازقة، ويكفي الزعيم ما نال من رِفعة مُقابل ما أعطى من مال.

1.1.2.3 ـ المَيْسِر: العُرْف مصدراً للزّعامة أو الأصل الإلٰهيّ للسّلطة السياسيّة

إنّ فرض طابع الإلزاميّة على تعاطي المَيْسِر وقت الجدب ونقص الأقوات، يجعل منه إواليّة لتحويل بعض «**الرأسمال المادّي**» (الإبل) بيد الأَيْسَار إلى «**رأسمال رمزيّ**» (شرف) تحت رعاية إلٰهيّة من شأنها هي فقط تعيين من يستحقّ ذاك الشرف. فبقدر ما تُعطي الآلهة للأيسار سُؤدداً وبركة وتُضفي عليهم هيبة مقدّسة وتسبغ على نفوذهم شرعيّة دينيّة، تمنح القوت للمحتاجين وتطعمهم من جوع. وفي الحالتين، فإنّ الآلهة هي المانحة للسّؤدد والشبع لا البشر، ولا مزيّة بالتالي في ذلك لبشر على آخر: لا تفضُّل للأغنياء على الفقراء(83)، ولا شعور

---

(82) يقول حسن قبيسي بهذا الخصوص متحدّثاً عن بدو الجزيرة العربيّة عشيّة البعثة المحمّدية: «**السلطة عند الأعراب تفترض بصاحبها من الأعباء أكثر ممّا تعود عليه بالامتيازات**». انظر: قبيسي، **عناصر منهجيّة**، ص180.

(83) سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً، ولعلّ أفضل من عبّر عن هذا المعنى الخاصّ بأنّ المَيْسِر حقّ للفقراء على الأغنياء سنّه الآباء منذ عهد سحيق هو الشاعر الجاهليّ لَبِيد حين قال يمدح قومه (**الديوان**، ص142-143) [الطويل]:

بَنُو عَامِرٍ مِنْ خَيْرِ حَيٍّ عَلِمْتُهُمْ وَلَوْ نَطَقَ الأَعْدَاءُ زُوراً وَبَاطِلَا

وَبِيضٌ عَلَى النيرَانِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ سَرَاةَ العِشَاءِ يَزْجُرونَ المَسَابِلَا

وَأَعْطَوا حُقوقاً ضُمِّنُوهَا وِراثَةً عِظَامَ الجِفَانِ وَالصِيامَ الحَوَافِلَا

تُوَزِّعُ صُرَّادُ الشَمَالِ جِفَانَهُمْ إِذَا أَصْبَحَتْ نَجْدٌ تَسُوقُ الأَفَائِلَا

. . . .

لَنَا سُنَّةٌ عَادِيَّةٌ نَقْتَدِي بِهَا وَسَنَّتْ لأُخْرَانَا وَفَاءً وَنَائِلَا =

بالنقص من قبل هؤلاء تجاه الأغنياء. ومن هنا، فلا اعتراف بالجميل لأيّ بشر إلّا للأسلاف الّذين ابتدعوا ما به يمكن للمُجتمع أن يحافظ على وحدته وتماسكه في فترات التأزّم وفُقدان التوازن، ويعيد الأمور إلى نصابها، وبالتالي لا خضوع لغير الآلهة ولا اعتراف بالدَّيْن إلّا لها وللأجداد.

ولئن كان مبدأ الخضوع للآلهة بارزاً في طقس المَيْسِر ذاته بوصفه شكلاً من أشكال تنظيم الوجود المُجتمعيّ في حال الاضطراب الناتج عن المجاعات، وهو بالتالي الباب الوحيد لإضفاء الشرعيّة على زعامات بلا سلطة بحسب شريعة الأسلاف الحاكمين من وراء هذا العالم الفاني، فإنّ الاعتراف بالدَّيْن للأجداد يبرز بالخصوص في ما يُورده الشعر الجاهليّ من تفاخر بالآباء الّذين سنّوا الإواليّات الكفيلة في آنٍ بحفظ استقلاليّة العشيرة وفرض شرعيّة الزعامات المفرغة من كلّ محتوى تسلّطي بدون قوّة، ومنها المَيْسِر. ويشير دخول المَيْسِر ضمن طقس تعبّديّ استمطاريّ، إلى جانب بُعْده الإغاثيّ الواضح، إلى أنّ من بين أهدافه تقوية الرابطة القَبَليّة بين أفراد القبيلة الواحدة، بما يعنيه ذلك من حفاظ على استقلاليّة القبيلة تجاه الخارج، وبالتالي منع ارتهانها للغير والسيطرة عليها واستلحاقها، أي منع تسلّط جماعة على أخرى. كما يشير أيضاً إلى استخدام للدين في سبيل هدف اقتصاديّ في ظاهره وسياسيّ في جوهره، وهو إعادة توزيع الثروات في المُجتمع ومنع تراكمها لدى فئة قليلة، إذ إنّ حدوث مثل هذا الأمر من شأنه التهديد بانقسام المُجتمع بين مالكين للثّروات ومعدمين، بين متحكّمين في الأقوات وتابعين لمن يقوتهم، ويهدّد بالتالي بانبثاق وبروز نصاب سلطويّ داخل المُجتمع من شأنه أن يتحوّل مع الوقت - لولا تدخّل الدين الجاهليّ- إلى سلطة بشريّة (دولة)[84]. وهو الأمر الذي كان يحاربه الجاهليّون بشدّة بجعلهم

= الصيام الحوافل: القدور الممتلئة. توزّع: تطرد. الصرّاد: السحاب البارد الذي لا ماء فيه. أي تردّ جفانهم ريح الشمال بالإطعام وأصبح أهل نَجْد يسوقون الفصلان لأنّها أضعف على البرد. سُنّة: عُرْف. عاديّة: قديمة، كأنّها من عهد عاد.

(84) وممّا يشجّع على الأخذ بهذه الفرضيّة إشارة القُرآن إلى اعتراض زعامات بني إسرائيل على تمليك **طالوت** عليهم بأمر من نبيّهم **صمويل** بأنّه لم يؤتَ سعة من المال، وكأنّ من شروط انبثاق الدولة وجوب توفّر الفئة الحاكمة (الملك هنا) على جزء من الثروات الموجودة في المُجتمع ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰٓ إِذْ قَالُوا۟ لِنَبِىٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ... * وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ * قَالُوٓا۟ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ=

الدَّيْن للغائب الذي يمثّله الآلهة والأسلاف الّذين شرّعوا مبدأ المساواة القَبَليّ ومؤسّساته الضامنة لذلك بما فيها المَيْسِر، دون الحاضر المتجسّد في بشر، ومن هنا مُحاربتهم للدّعوة المحمّدية بوصفها دعوة متجسّدة في شخص بشريّ حتّى وإن كان رسولاً[85]، بل ولأنّه بالتحديد رسول المتعالي الغائب، بما يعنيه ذلك من «**احتكار**» التحدّث باسم المتعالي وامكانيّة استغلال ذلك لبناء سلطة حاكمة بشريّة منفصلة عن المُجتمع.

وإذا كنّا قد أوردنا خلال هذا البحث من الشعر الجاهليّ ما يفي بحاجة الاستدلال على هذا الأمر، فلا بأس من الإشارة هنا إلى أنّه يُمكن اعتبار الجزء الأخير من معلّقة لَبِيد بن ربيعة العامريّ (الأبيات 70 إلى 88) أحسن ما يُعبّر عن جِماع ما نريد قوله. فقد كانت المحاضر الشتويّة تجمع القبائل وفيها تبرز الأحقاد القديمة ناهيك عمّا يستجدّ منها بفعل التحاكك [الكامل]:

70. وَكَثِيرَةٍ غُرَبَاؤُهَا مَجْهُولَةٍ ... تُرْجَى نَوَافِلُهَا وَيُخْشَى ذَامُهَا

71. غُلْبٌ تَشَذَّرُ بِالذحُولِ كَأَنَّهَا ... جِنُّ البَدِيِّ رَوَاسِيًا أَقْدَامُهَا

72. أَنْكَرْتُ بَاطِلَهَا وَبُؤْتُ بِحَقِّهَا ... عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَيَّ كِرَامُهَا

فشاعرنا يقول: ربّ مقامة غشيها الغرباء يرجى أن ينال الناس خيرها من عطايا المَيْسِر كما يخشى الذمّ فيها وسط رجال شداد (غُلب) يهدّد بعضهم بعضاً (التشذّر) لما بينهم من أحقاد (الذحول) شبيه فعل جنّ الموضع المسمّى (البَدِيّ)[86]. وهو ما

= ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 246-247].

(85) نذكّر هنا أنّ العرب كانوا من الصابئة الرافضين لمبدإ الرسالات والقائلين بالمتوسّطات الروحيّة دون البشريّة.

(86) واضح أنّنا نقرأ المعلّقة في ضوء بعض النتائج التي توصّلنا إليها في بحثنا بخصوص المَيْسِر. ولأخذ فكرة عن اختلاف رؤيتنا مع بعض رؤى القدامى نُشير فحسب إلى أنّ أبا عبد الله الحسين الزوزني مثلاً رأى أنّ القسم الأخير من معلّقة لَبِيد مختصّ بالافتخار بالمناظرة التي جرت بينه وبين الربيع بن زياد في مجلس النعمان بن المنذر «ملك العرب»، وهذا ما نعتبره من باب اختلاق الحكايات لتفسير الشعر ويؤدّي إلى اعتبار أنّ شاعرنا كان =

كان ينفّس عنه بعدّة وسائل ينكر شاعرنا باطلها ويقرّ بما هو حقّ منها ألا وهو لعب المَيْسِر ونحر النوق بأمر القِداح (المغالق) لإطعام الجيران والضيوف حتّى يشعر الجميع وكأنّهم في نعيم وادي تبالة الخصيب، وخاصّة منهم النساء المهزولات بفعل القحط (الرذايا)، فيجد الجميع أكداساً من اللّحم (الكُلَل) وجفاناً (الخُلُج) تشرع إليها أيادي اليتامى بلا رادع:

73. وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لَحَتْفِهَا — بِمَغَالِق مُتَشَابِهٍ أَجْسَامُهَا

74. أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ — بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الجَمِيعِ لِحَامُهَا

75. فَالضيْفُ وَالجَارُ الجَنِيبُ، كَأَنَّمَا — هَبَطَا تَبَالَةَ، مُخْصِبًا أَهْضَامُهَا

76. تَأْوِي إِلَى الأَطْنَابِ كُلُّ رَذِيَّةٍ، — مِثْلِ البَلِيَّةِ، قَالِصٍ أَهْدَامُهَا

77. وَيُكَلِّلُونَ، إِذَا الرِيَاحُ تَنَاوَحَتْ، — خُلُجاً، تُمَدُّ شَوَارِعًا أَيْتَامُهَا

ويعتبر هذا الفعل من عظام الأمور إذ هو حقّ للعشيرة على الأغنياء في المحاضر الشتويّة:

78. إِنَّا إِذَا الْتَقَتِ المَجَامِعُ لَمْ يَزَلْ — مِنَّا لِزَازُ عَظِيمَةٍ، جَشَّامُهَا

79. وَمُقَسِّمٌ يُعْطِي العَشِيرَةَ حَقَّهَا، — وَمُغَذْمِرٌ لِحُقُوقِهَا، هَضَّامُهَا

80. فَضْلاً، وَذُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى الندَى، — سَمْحٌ كَسُوبُ رَغَائِبٍ غَنَّامُهَا

بل هو ممّا سنّت الأجداد العظام من إواليّات لا بدّ من اتّباعها حفاظاً على الشيم الموروثة:

= يقصد بـ«الكثيرة الغرباء المجهولة التي ترجى نوافلها ويخشى ذامها» في البيت 70 مجلس الملك النعمان، بينما نرى أنّ المقصود هو نادي المَيْسِر بدليل الحديث عن المَيْسِر في بقيّة المعلّقة حتّى نهايتها. وواضح أنّ المنهج الذي اعتمده الزوزني من شأنه أن يحجب عنه أنّه ما كان للبيد أن يفتخر بلقاحيّة قبيلته أمام «ملك العرب»!

انظر: الزوزني، **شرح المعلّقات السبع**، ص113.

وقد ذهب أبو الحسن عليّ بن عبد الله الطّوسي أيضاً في شرحه معلّقة لبيد مذهب معاصره أبي عبد الله الزوزني معتبراً الأمر متعلّقاً بقبّة النعمان، إلّا أنّه رجّح احتمال تعلّقه بالحرب، وهو في هذا قريب ممّا نراه. انظر: **ديوان لبيد (شرح الطّوسي)**، ص234.

81. مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آباؤُهُمْ، وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ، وَإمَامُهَا

وهذا كلّه سبيل لتحقيق الإرادة الإلٰهيّة التي لا دخل للبشر فيها والمتحكّمة في الأقدار واختيار من يستحقّ الشرف والزعامة داخل القبيلة:

82. لَا يَطْبَعُونَ، وَلَا يَبُورُ فِعالُهُمْ إذْ لَا تَمِيلُ مَعَ الهَوَى أحْلَامُهَا

83. فَاقْنَعْ بِمَا قَسَمَ المَلِيكُ، فَإنَّمَا قَسَمَ الخَلَائِقَ بَيْنَنَا عَلَّامُهَا

84. وَإذَا الأمَانَةُ قُسِّمَتْ فِي مَعْشَرٍ أوْفَى بِأعْظَمِ حَظِّنَا قَسَّامُهَا

85. فَبَنَى لَنَا بَيْتًا رَفِيعًا سَمْكُهُ، فَسَمَا إلَيْهِ كَهْلُهَا وَغُلَامُهَا

كما هو أيضاً إحقاق وتمكين لشروط اللَّقَاحِيَّة وأداتها الحرب:

86. فَهُمُ السُّعاةُ، إذَا العَشِيرَةُ أُفْظِعَتْ وَهُمُ فَوَارِسُهَا، وَهُمْ حُكَّامُهَا

ثمّ إنّ لَبِيداً يختزل في البيتين الأخيرين ما يبدو لنا جِماع الرؤية الجاهليّة بخصوص المسألة برمّتها:

87. وهُمُ رَبِيعٌ لِلْمُجَاوِرِ فِيهِمُ، وَالمُرْمِلَاتِ، إذَا تَطَاوَلَ عَامُهَا

88. وَهُمُ العَشِيرَةُ أنْ يُبَطِّئَ حَاسِدٌ، أوْ أنْ يَمِيلَ مَعَ العَدُوِّ لِئَامُهَا[87]

2.1.2.3 ـ المَيْسِر والجماعة: الأصل الاجتماعيّ للسّلطة السياسيّة

لئن كان في دخول الزعيم في المَيْسِر اعتراف من الجماعة بجدارته في تولّي الزعامة أو على الأقلّ في المنافسة عليها (أي الشرعيّة)، إلّا أنّ هذا الاعتراف يحمل في طيّاته بُعْداً آخر يحدّ من سيطرة الزعيم. فبمجرّد قبوله الدخول في المَيْسِر، يعترف الزعيم بأنّ الجماعة هي المنبع والغاية، وأنّ ما شرّعه الأسلاف من مُؤسّسات بما فيها المَيْسِر هو الضامن لحياة الجماعة ومَنَعَتها واستقلاليّتها تجاه الغير. لذا، فإنّ عليه في سبيل حفظ زعامته أن يكون دائم السعي نحو احترام الآباء والأجداد والعمل الحثيث على مساعدة الجماعة، وهو ما يقلّص

(87) **جمهرة أشعار العرب**، صص73-74.

بالنتيجة إمكانيّة تراكم ثروته الماديّة كما يضعف احتمال تجاوزه مصالح الجماعة في سبيل مصالحه الذاتيّة. فإذا ما كان الأمر على ما نصف، فإنّ من شأن ذلك أن يُفضي في النهاية إلى إفراغ الزعامة من كلّ محتوى تسلطيّ محتمل. فالأسلاف هم الحاكمون تشريعاً وواقعاً، ولا قبول بسلطة الزعيم إلّا إذا كان أميناً على المُدَوَّنَة العُرْفِيَّة للجماعة التي وضع الأسلاف أُسُسَها مرّة واحدة وإلى الأبد.

أمّا عن قبول الزعماء المباشرين فعلاً لمهامّ الزعامة منافسة المنافسين في المَيْسِر، فإنّه يمكننا القول مع الأنّاس جورج بَالَانْدِييه بأنّ «**الخُدعة الكبرى للسّلطة هي أن تُعارض نفسها طقسيّاً لتتوطّد بشكل أفضل عمليّاً**»[88]. فالزعيم بدخوله في المَيْسِر إنّما يقوم بضرب الأسس الّتي تنبني عليها زعامته، فهو يبذّر المال الذي هو عنوان تفوّقه الاقتصاديّ وتميّزه الاجتماعيّ، ويحطّ من قدره ومنزلته ومكانته الاجتماعيّة بارتضائه مُنافسة من قد يكون دُونه منزلة اجتماعيّة، ويعطي بدخوله المَيْسِر لكلّ واحد من منافسيه فرصة لإثبات جدارته في الحلول محلّه، إلّا أنّه يقوم أيضاً من خلال كلّ ذلك بتدعيم زعامته الفعليّة المنبنية على الاعتراف مبدئيّاً بأنّها مُفرغة من أيّ سلطة على الجماعة، فدخوله في المَيْسِر إنّما هو اعتراف صريح ومباشر بعجزه عن إيجاد حلول عمليّة لتجاوز الخطر الذي يهدّد الجماعة سوى الحلّ الذي ابتدعه الأسلاف لحفظ الجماعة، وما اعترافه بنتائج المَيْسِر إلّا اعتراف بدور الآلهة وكذلك الجماعة في تحديد الأجدر بالزعامة، فالأكثر نفعاً للجماعة والأكثر إرضاء للآلهة والأسلاف من بين المرشّحين للزّعامة هو المستحقّ لها، لا الصفات الشخصيّة فحسب، ومن هنا الطّابع المقدّس للزّعامة.

2.2.3 ـ المَيْسِر والمنطق الدهريّ: حلّ المنازعات السياسيّة في ظلّ حاكميّة الأسلاف

إنّ انقياد الزعامات إلى المَيْسِر، بوصفه حلّاً لأزمة الجدب وضع الأسلاف أصوله، هو بمثابة اعتراف صريح بالعجز عن إيجاد حلّ آخر للأزمة يضاهي الحلّ الذي اقترحه الأسلاف منذ أبد الآبدين حتّى وإن بدت جدوى الحلول الجديدة المُمْكنة أعظم في نتائجها المباشرة ممّا يقدّمه المَيْسِر. لكن هل كان الانقياد إلى المَيْسِر بحقّ تعبيراً عن عجز أم هو اختيار؟

---

(88) بَالَانْدِييه، **الأنتروبولوجيا السياسيّة**، ص61.

إنّ ما يتضمّنه المَيْسِر من أبعاد دينيّة عميقة سبق تناولها لا يترك مجالاً للشكّ في أنّه كان اختياراً مقابل حلول أخرى مُمْكنة، إلّا أنّه كان اختياراً مقيّداً بإرادة الجماعة الخاضعة بدورها لإرادة أعلى هي إرادة الأسلاف. فبما أنّ كُلّ حلٍّ جديد مُبْتدَع هو بالضرورة ضلالة بمعنى مُخالفة شريعة الأسلاف، فإنّ الانقياد للمَيْسِر لم يكن البتّة اختياراً بقدر ما كان ضرورة يستدعيها الاعتراف بالأسلاف وسلطتهم وعظمتهم حين فكّروا في جميع الحلول المُمْكنة واختاروا الأصلح والأجدى للأخلاف، فالخِيرة لا يمكن أن تكون إلّا لصاحب الشريعة وهو في هذه الحالة الأسلاف السابقون الذين ابتدعوا المَيْسِر حافظاً لقوام الجماعة من التلاشي بوصفه ضامناً في آنٍ للتّواصل الجوانيّ (*endogène*) بين مختلف فئاتها والتواصل البرّانيّ (*exogène*) مع صاحب السلطة المطلقة والمرجعيّة العُليا في كلّ الأمور أي الأسلاف، وهذا ما يفسّر القسريّة الدينيّة التي يتضمّنها إضفاء صِفة الطّقس على المَيْسِر ممّا يجعله ذا بُعْد إكراهيّ اجتماعيّ هو السبيل الوحيد للجماعة نحو ضمان عدم انحراف عقيدتها الدينيّة عن مفهوم الدهْرِيَّة الذي سبق بيانه، أي ضمان عدم الدخول في التاريخ، فالدهر هو زمن الآلهة السرمديّ الذي تَضْمن الطّقوس الدوريّة ومن بينها المَيْسِر استعادته بينما لا يُمكن أن يكون التاريخ إلّا تجدّداً في الزمن بعيداً عن التكرار، أي أحداثاً مُحدَثة من فعل البشر. وبما أنَّ المَيْسِرَ طقسٌ دوريّ ذو بُعْد دينيّ عقديّ واضح، فإنّه لا يُمكن أن يكون إلّا إواليّة مساندة للمنطق الدهريّ ومُضادّة للتّاريخ ومقاومة للتغيّر، وهو بهذه الصفة تعبير عن رفض إسناد السلطة إلى البشر الحاضر الشاهد حتّى ولو كان زعيماً. إنّه ببساطة تعبير عن منطق الدهر المُضادّ للتّاريخ، منطق العَوْد الأبدي الذي ساس المُجتمع العربيّ الغابر عن إرادة ووعي منه: إعادة الأشياء كما كانت وكما أُريدَ لها دوماً منذ الأزل وإلى الأبد أن تكون، وهو ما عبّر عنه القُرآن بقوله على لسان الجاهليّين: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 23]، وهو لُبّ عقليّة التمحور على الزمن الواحد التي عبّر عنها كعب بن زهير بن أبي سُلمى في قوله [الخفيف]:

مَا أَرَانَا نَقُولُ إِلّا رَجِيعاً أَوْ مُعَاداً مِنْ لَفْظِنَا مَكْرُورَا[89]

---

(89) **العقد الفريد**، ج3، ص124.

3.3 ـ المَيْسِر إواليّة سياسيّة لانتخاب نادي الزعمـاء

وقد تحدّثت عدّة دراسات حول مسألة الزعامة عند العرب في جاهليّتها، فذهب بعضها إلى أنّها كانت منتظمة في مجلس قَبَليّ يضمّ ممثّلي البطون والأفخاذ ويتّخذ قراراته بالإجماع إذ لم يكن لرئيسه أيّ سلطة عليه سوى سلطة تمثيل القبيلة خارجيّاً، بينما ذهبت أخرى إلى أنّ سلطة الزعيم كانت مطلقة ما دامت في صالح القبيلة ومراعية لأعرافها. إلّا أنّنا نرى أنّ دخول مجلس القبيلة أو ما يسمّى **«النديّ»** أو **«النادِي»** أو **«دار النَدْوَة»**، وهي مؤسّسة ذات طبيعة استشاريّة بحتة كما يدلّ عليها اسمها[90]، كان حكراً على أماثل القبيلة وأشرافها[91] ممّن جاوز الأربعين من العمر[92] وأنّ كلّاً منهم كان يسعى بكلّ قوّته إلى **«أن يكون**

---

(90) جاء عند الخوارزميّ (**مفاتيح العلوم**، ص 145): «**دار النَدْوَة: دار بمَكَّة كانوا يجتمعون فيها للتّشاور، واشتقاق الندوة من النديّ، والنادِي هو المجلس**». وجاء في اللّسان (ج15، ج317، مادّة ندى): «**النادِي: المجلس ينـدو إليه من حواليه. . .والنادِي: مُجتمع القوم وأهل المجلس فيقع على المجلس وأهله. . .ويقال: نَدَوْتُ القوم أَنْدُوهم إذا جمعتهم في النادِي، وبه سمّيت دار الندْوَة بمَكَّة الّتي بناها قصيّ، سمّيت بذلك لاجتماعهم فيها. . . وكانوا إذا حَزَبَهُمْ أمر نَدَوْا إليها فاجتمعوا للتّشاور. . .والندوة: المشاورة**». وللمقارنة، فإنّنا نجد في المصريّة القديمة الجذر (ن دِ) بمعنى **سأل** ومنه الجذر المُضاعف للمبالغة (ن دِ ن دِ) بمعنى **انتصح وأخذ بالمشورة**. وهذا غير بعيد عن الجذر (ن د ي) العربيّ بمعنى **دعا وسأل وشاور**، والعرب تقول: أناديك، أي أدعوك أو أشاورك. انظر: خشيم، **آلهة مصر العربيّة**، م1، ج2، ص135.

(91) يعتمد الشرف فيما يعتمد مسألة «**العَدَد**» أي كثرة أهل القربى من العشيرة. فلقوّة العصبيّة العشائريّة لكلّ مُنافس دور كبير في تحديد المترشّحين لزعامة القبيلة وبالتالي تحديد العشيرة المستحقّة شرف «**البَيْت**». وإشارة المصادر إلى أنّ آل فلان كان فيهم «**البَيْتُ وَالعَدَدُ**» يجب أن تُفهم على أساس أنّه كان للعدد دور في تحديد مآل البيت بتوفيره عدداً كبيراً من المترشّحين للزّعامة، لا على أساس أنّه مصدرها الوحيد. وقد أدّى الربط الآليّ بين العدد والبيت إلى فهم العبارة المذكورة على غير وجهها، وأدّت بهشام جعيْط مثلاً (**تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص56) إلى اعتبار أنّ «**العشيرة التي تتفوّق على العشائر الأخرى ضمن القبيلة تتفوّق بالعدد وكذلك السلالة داخل العشيرة فتفرز بيت السيادة بالضرورة**».

(92) «**ولم يكن يدخل دار الندْوَة أحد من قُرَيْش لمشورة حتى يبلغ أربعين سنة**». انظر: الثعالبيّ، **ثمار القلوب**، ص512.
وهذا أيضاً شبيه لما يجري في «**مَجَالِسِ القُدَمَاءِ**» عند قبائل منطقة **البَافُور** الأفريقيّة. فقد =

دائماً الأوّل بين مُتساوين»[93]، وذلك عبر المَيْسِر ذاته بوصفه الإواليّة الضابطة لمسألة الزعامة والضامنة لتوفّر شروطها في المرشّحين، وهي الشروط الّتي يأتي على رأسها مسألة إيثار الجماعة على النفس[94] من خلال إهدار ما يمكن أن

= «كان للمعرفة من القيمة ما جعلها تفوق كلّ شيء وتكسب الشرف. فالعارف في أيّ مادّة من الموادّ، كان له أن يجلس في مجلس القدماء المكلّفين بإدارة المجموعة... فحتّى سنّ الاثنين والأربعين في البافور، كان من المفروض أن يكون الإنسان في مدرسة الحياة "ولا حقّ له في الكلمة" في الاجتماعات، إلاّ بصفة استثنائيّة... وانطلاقاً من سنّ الثانية والأربعين من المفروض أنّه هضم التعاليم التي تلقّاها منذ الصغر وتعمّق فيها، وصار له حقّ الكلمة في المجالس وصار بدوره معلّماً يعيد إلى المُجتمع ما كان أخذه منه».

انظر: با، **المأثور الحيّ**، ص203.

ومعظم مجالس القبائل منذ أقدم العصور مُخَصّصة للمسنّين في الواقع، وهو الاعتبار الذي لم يختفِ بشكل كامل إلى هذا الوقت، وهو ما توحي به عبارة «**مَجْلِس الشيُوخ**» الأمريكي مثلاً ولفظ (*Alderman*) الإنكليزيّ بمعنى الرجل المسنّ وعضو «**مجلس تشريعيّ**» لمدينة مّا.

(93) وهي الترجمة الحرفيّة للعبارة اللّاتينيّة المعروفة (*primus* inter pares) التي تُوردها دائرة معارف الإسلام لوصف وضعيّة السيّد في القبيلة العربيّة وخاصّة أعضاء «**ملأ مَكّة**» عشيّة البعثة المحمّديّة.

Cf.Art. *makka*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, p. 144 (pp. 142- 170).

ويفصّل عبد المحسن عاطف سلام (**حيوات العرب**، ص190) ملامح صورة السيّد العربي بقوله: «**كان رجلاً مُنتخباً من أفراد القبيلة، وكان في الغالب رجلاً يحتلّ مكان الصدارة بين قوم مساوين له في المكانة. وكانت وظيفته الأولى أن ينفّذ رغبات القبيلة لا أن يوجّه هذه الرغبات. كان رجلاً تعتمد عليه القبيلة في قضاء حاجاتها وله من المكانة والقوّة الشخصيّة ما يجعله يفرض هذا الرأي العامّ على بقيّة الأفراد. ولم تكن من وظيفته أن يفرض واجبات على أحد أو أن يوقع عُقوبات، فقد كانت الحقوق والواجبات من شأن العائلات المختلفة التي تتكوّن منها القبيلة. لقد كانت وظيفة شيخ القبيلة وحكومته (التحكيم) لا (الحُكم)، ولم تكن لديه قوّة مجبرة. وكانت أفكار مثل السلطة والسيادة والعقوبات العامّة أفكاراً لا يتخيلها عقل العربيّ ولا يقبلها، وبخاصّة العربيّ البدويّ**» (التشديد من عندنا).

(94) هذا ما يُفهم من وصف الخنساء لأخيها صخر (**ديوان الخنساء**، ص45) [البسيط]:

وَلَا تَـرَاهُ وَمَـا فِـي الـبَـيْـتِ يَـأْكُـلُـهُ ... لَـكِـنَّـهُ بَـارِزٌ بِـالـصَّـحْـنِ مِـهْـمَـارُ

وَمُطْعِمُ القَوْمِ شَحْماً عِنْدَ مَسْغَبِهِمْ ... وَفِي الجُدُوبِ كَرِيمُ الجَدِّ مِيسَارُ

وإشارتها إلى أنّه كان يشهد الأندية (**ديوان الخنساء**، ص103) [البسيط]: =

يمثّل رأسمالاً ماديّاً يهدّد باحتمال اقتران السلطة بالمال، ويهدّد من ثمّة ببروز سلطة سياسيّة مُنْفصلة عن الجماعة على أساس انقسام اجتماعيّ بين من يملك ومن لا يملك. وبهذا المنظور، فإنّنا نرى أنّه ليس من المبالغة في شيء مُماثلة الدخول في المَيْسِر، بوجه من الوجوه، مع دفع الزعماء السادة «رِشْوَة» تُفَرَّق على كلّ المنتمين للجماعة، لا لشراء أصواتهم ومواقفهم (فهذا على ما يبدو من إبداعات «**الديمقراطية**» الّتي لم يعرفها العرب)، بل لتأكيد وضع الثروة بين أيديهم بوصفها قبل كلّ شيء ثروة الجماعة التي يدين الفرد لها بوجوده وبثروته في آنٍ.

وإنّنا لنجد هذه العلاقة بين مسألة دخول نَادِي القبيلة واكتساب عضويّته والمَيْسِر واضحة من خلال قول الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشَميّ في رثاء أخيه خالد وكان أحد سادة عشيرة جُشَم من قبيلة هَوازِن [البسيط]:

يَـا خَـالـداً خَـالِـدَ الإِيـسَـارِ وَالـنـادِي وَخَـالِـدَ الـريـحِ إِذْ هَـبَّـتْ بِـصُـرَّادِ [95]

كما نجدها أيضاً من خلال قول الشاعر الأمويّ مُرَّة بن مَحْكان السعدي المكنّى بأبي الأضياف لجوده [ت 70 هـ] مخاطباً زوجته [البسيط]:

أَقُـولُ وَالـضـيْـفُ مَـخْـشِـيٌّ ذَمَـامَـتُـهُ عَلَى الكَرِيـمِ وَحَقُّ الضيْفِ قَدْ وَجَبَا
يَـا ربَّـةَ الـبَـيْـتِ قُـومِـي غَـيْـرَ صَـاغِـرَةٍ ضُـمِّـي إِلَـيْـكِ رِحَـالَ الـقَـوْمِ وَالـقِـرَبَـا
فِـي لَـيْـلَـةٍ مِـنْ جُـمَـادى ذَاتِ أَنْـدِيَـةٍ لَا يُبْصِرُ الكَلْبُ مِنْ ظَلْمَائِهَا الطُّنَبَا
لَا يَـنْـبَـحُ الـكَـلْـبُ فِـيـهَـا غَـيْـرَ وَاحِـدَةٍ حَـتَّـى يَـلُـفَّ عَـلَـى خَـيْـشُـومِـهِ الـذنَـبَـا

كما نجد أبا عليّ المرزوقيّ يعلّق على مسألة الأندية المذكورة في البيت قبل الأخير بقوله: «**هي جمع نَدَى: المجلس. وكان أماثل الناس وأغنياؤهم إذا اشتدّ الزمان وجدّ القحط والجدب يجلسون مجالس يدبّرون أمر الضعفاء، ويفرّقون فيها ما حصل عندهم من فضل الزاد، وينصبون المَيسِر، وينحرون الجُزُر متبارين**

= مَـأْوَى الأَرَامِـلِ وَالأَيْـتَـامِ إِنْ سَـغِـبُـوا شَـهَّـادُ أَنْـدِيَـةٍ مِـطْـعَـامُ ضِـيـفَـانِ
حِلْفُ الندَى وَعَقِيدُ المَجْدِ أَيُّ فَتىً كَاللَّيْثِ فِي الحَرْبِ لَا نِكْسٌ وَلَا وَانِ

(95) **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص82.

فيها ومتباهين»[96]. وهذا تقريباً نفس ما يشير إليه رضيّ الدين الأستراباذي في شرح نفس الأبيات المستشهد بها إذ يقول بخصوص «**الأَنْدِيَة**» إنّ مفردها «**النَدِيُّ**» بمعنى المجلس وهو ما يجعل «**المعنى: في ليلة من ليالي الشتاء ذات مجالس يجلس فيها الأشراف والأغنياء لإطعام الفقراء، فإنّهم كانوا إذا اشتدّ الزمان وفَشَا القحط، وذلك يكون عند العرب في الشتاء، يجلسون في مجالسهم ويلعبون بالمَيْسِر، وينحرون الجُزُر، ويُفرِّقُونها على الفقراء**»[97].

ومن هنا، يمكن اعتبار افتخار الشعراء بنَادِي القبيلة افتخاراً بالمَيْسِر، وهذا ما يُفهم مثلاً من قول الشاعر الجاهليّ المُرَقِّش الأكبر البكريّ (ت 72 ق.هـ) مفتخراً بقومه [البسيط]:

شُعْثٌ مَقَادِمُنَا، نُهْبَى مَرَاجِلُنَا ... نَأْسُو بِأَمْوَالِنَا آثَارَ أَيْدِينَا

المُطْعِمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَآمِيَةٌ، ... وَخَيْرُ نَادٍ رَآهُ النَاسُ نَادِينَا[98]

---

(96) المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمام**، م2، ج3، ص1328.

(97) الأستراباذي، **شرح شافية ابن الحاجب**، ج4، ص278. كما نَعْثر على نفس المعنى أيضاً عند الشاعر المخضرم هُبَيْرَة بن أبي وَهْب بن عَمْرو المَخْزُومِيّ في قصيدته التي قالها بعد انتصار قُرَيْش على المسلمين في يوم أُحُد، فهو يذكر إيقاده نار المَيْسِر للفقراء في برد جُمَادَى (بمعنى الشتاء) حين اجتماع الأندية، وذاك ممّا ورثه عن الأسلاف الذين كانوا يغالون في المَيْسِر فيثنّون أي يلعبون المَيْسِر بأخذ أكثر من قِدْح ضماناً لأرزاق المحتاجين [البسيط]:

وَلَيْلَةٍ مِنْ جُمَادَى ذَاتِ أَنْدِيَةٍ ... جَرْبَا جُمَادِيَّةٍ قَدْ بِتُّ أَسْرِيهَا

لَا يَنْبَحُ الْكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ ... مِنَ الْقَرِيسِ وَلَا تَسْرِي أَفَاعِيهَا

أَوْقَدْتُ فِيهَا لِذِي الضَرَّاءِ جَاحِمَةً ... كَالْبَرْقِ ذَاكِيَةَ الأَرْكَانِ أَحْمِيهَا

أَوْرَثَنِي ذَاكُمْ عَمْرٌو، وَوَالِدُهُ ... مِنْ قَبْلِهِ كَانَ بِالْمَثْنَى يُغَالِيهَا

كَانُوا يُبَارُونَ أَنْوَاءَ النُجُومِ فَمَا ... دَنَّتْ عَنِ السَوْرَةِ الْعُلْيَا مَسَاعِيهَا

انظر: **سيرة ابن هشام**، ج2، ص 129.

«**وقوله ذات أندية... قيل: هو جمع نديّ والنديّ المجلس**». انظر: السُّهَيليّ، **الروض الأُنُف**، ج3، ص320.

(98) **المفضّليات**، ص438.

وكذلك عند طَرَفَة بن العبد مفتخراً أيضاً بما يشهده نادي قومه من مَيْسِر في المشتاة [الرمل]:

نَحْنُ فِي المَشْتَاةِ نَدْعُو الجَفَلَى لَا تَرَى الآدِبَ فِينَا يَنْتَقِرْ
حِينَ قَالَ النَاسُ فِي مَجْلِسِهِمْ أَقُتَارٌ ذَاكَ أَمْ رِيحُ قُطُرْ
بِجِفَانٍ تَعْتَرِي نَادِيَنَا مِنْ سَدِيفٍ حِينَ هَاجَ الصِنَّبِرْ
وَلَقَدْ تَعْلَمُ بَكْرٌ أَنَّنَا آفَةُ الجُزْرِ مَسَامِيحٌ يُسُرْ(99)

وإذا ما أردنا تلخيص أيسر السبل لدخول السيّد نَادِي القبيلة في عبارة واحدة لقلنا إنّه كان متعلّقاً بمدى قدرته على أن يعطي عشيرته من مال زمن العسرة، وهو ما يشير إليه بكلّ وضوح بيتان للشّاعر الأمويّ حَبْناء بن المُغِيرة التميميّ [الطويل]:

إذَا المَرْءُ أَثْرَى ثُمَّ قَالَ لِقَوْمِهِ: أَنَا السَيِّدُ المُفْضَى إِلَيْهِ المُعَمَّمُ
وَلَمْ يُعْطِهِمْ شَيْئاً، أَبَوْا أَنْ يَسُودَهُمْ وَهَانَ عَلَيْهِمْ رَغْمُهُ وَهْوَ أَلْوَمُ(100)

وهو ما يبدو معه أنّ ما يأخذه الزعيم في الغارات (رُبْع الغنيمة أو **المِرْبَاع**) مشروط بتحمّل الدِّيَات وقت الحرب ونفقات المَيْسِر وقت المسغبة، أي أنّ مداخيل السيّد من الحرب مُخَصّصة حصراً لهذين الأمرين وهي - على ما نرى - آليّة مساعدة للزّعماء على تحمّل تَبِعات مسؤوليّاتهم. فمن شروط السيّد حسب الشاعر الجاهليّ اليهوديّ كَعْب بن الأَشْرَف النضَرِيّ (الذي أمر النبيّ بقتله لإساءته البالغة له في شعره) أنّه [الكامل]:

طَلْقُ اليَدَيْنِ إِذَا الكَوَاكِبُ أَخْلَفَتْ حَمَّالُ أَثْقَالٍ يَسُودُ وَيَرْبَعُ(101)

وفي نفس هذا المعنى الخاصّ بحمل الزعيم أثقال العشيرة بما في ذلك تحمّل تكاليف لعب المَيْسِر حين القحط، يقول النابِغَة الذبْيَانِيّ يرثي أخاه [البسيط]:

---

(99) **ديوان طرفة بن العبد**، ص55.
(100) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص 68.
(101) **سيرة ابن هشام**، ج3، ص319.

سَـهْـلُ الـخَـلِـيـقَـةِ مَـشَّـاءٌ بِـأَقْـدُحِـهِ إِلَـى ذَوَاتِ الـذرَى، حَـمَّـالُ أَثْـقَـالِ[102]

ومن هنا يتبيّن أنّ المَيْسِر كان إواليّة لاختيار الزعماء أعضاء مجلس القبيلة أو ناديها، وأنّ اتّخاذ القرارات الخاصّة بالقبيلة ما كان يتمّ إلّا بتوافق جميع الأعضاء بوصفهم القيّمين على الأعراف والضامنين لمصالح القبيلة من خلال مؤسّسة النادِي[103]، وأنّه ربّما تمّ الالتجاء إلى الآلهة واستشارتها بواسطة الأَزْلَام عند الاختلاف والأخذ بما تحكم به القِداح، وذلك على غِرار ما يتمّ بواسطة قِداح المَيْسِر لاختيار أعضاء النادِي[104]. فالنادِي أو المجلس القَبَليّ كان يحكم «**بموجب العُرْف القَبَلِيّ ولا سلطة تشريعيّة له. ولمّا كان المجلس يمثّل مع الرئيس سلطة معنويّة سياسيّة، تأتمّ القبيلة بأوامره وترتدع بنواهيه، فإنّه يتمتّع بسلطة واقعيّة فعليّة وخاصّة في المسائل المهمّة والقضايا الحيويّة كالغزو... والخلع**»[105]. ولعلّ هذا المعنى لعدم قدرة الزعيم على مُخالفة الإجماع الذي تضمنه مدوّنة الأعراف القَبَليّة وحسم الخلافات الطّارئة داخل النادِي باستشارة الآلهة بواسطة الأَزْلَام، هو ما قصده الشاعر الجاهليّ شَمْعَلة بن أخضر الضبِّي [الوافر]:

---

(102) **ديوان النابغة الذبيانيّ**، ص188.

(103) لمؤسّسة «**النادِي**» العربيّة الجاهليّة ما يُماثلها تقريباً في مُجتمعات بدائيّة أخرى. فالأنّاس مارك أبيلاس (*Abélès Marc*) يذكر في دراسته للمؤسّسات السياسيّة في مُجتمعات أفريقيا الشرقيّة أنّه لا يوجد زعيم بالمعنى المتعارف عليه في عصرنا الراهن عند شعب **الأُكولُو** الذي يتّخذ من وسط أثيوبيا موطناً له، ملاحظاً أنّ غياب الزعيم يتمّ تعويضه بـ«**مجالس التشاور**» التي تضمّ أماثل الجماعات الذين يشترط فيهم التوسّع في الإنفاق والتبذير.

Cf. Abélès (Marc): *Le lieu du politique*, p.98.

(104) قد تكون لإشارة عَمْرو بن سعيد بن العاص في خطبة له بمَكَّة يوم وليها من قبل الأمويّين دلالة (وإن كانت بعيدة) على استخدام القِداح في اختيار الزعامات، فقد شبّه اختيار الخليفة بعد عمر بن الخطّاب بما يدور في المَيْسِر حين أشار إلى مآل الأمر إلى عثمان ومن ورائه بنو أميّة إذ «**وُلِّيَ رسولُ الله ﷺ برسالة الله إيّاه، واختياره له، ثمّ وَلِيَ أبو بَكْر لسابقتِه وفَضْله؛ ثمّ وَلِيَ عُمَر، ثمّ أُجيلت قِداح نُزعن من شُعب حول نبعة، ففاز بحَظّها أَصْلَبُها وأَعْتقها، فكُنّا بعضَ قِداحها، ثم شَذَخ أمر بين أمرين، فقتَلنا وقُتلنا... وأُسْكت كلُّ ذِي حِسّ عن ضرْب مُهنّد... حتّى طابوا عن حَقّنا نَفْساً**».
انظر: **العقد الفريد**، ج2، ص157.

(105) عبد المولى (محمود)، **أنظمة المُجتمع والدولة في الإسلام**، ص32.

جَلَبْنَا الخَيْلَ مِنْ أَكْنَافِ فَلْجٍ ... تَرَى فِيهَا مِنَ الغَزْوِ اقْوِرَارَا
بِكُلِّ طِمِرَّةٍ وَبِكُلِّ طِرْفٍ ... يَزِينُ سَوَادَ مُقْلَتِهِ العِذَارَا
حَوَالَى عَاصِبٍ بِالتَّاجِ مِنَّا ... جَبِينَ أَغَرَّ يَسْتَلِبُ الدَّوَارَا
رَئِيسٌ مَا يُنَازِعُهُ رَئِيسٌ ... سِوَى ضَرْبِ القِدَاحِ إِذَا اسْتَشَارَا[106]

4.3 ـ الزعيم المياسر بين التسرية والاستراء

يُعتبر بيار كلاستر من أوائل الأنّاسين الذين ركّزوا على أولويّة العامل السياسيّ على العامل الاقتصاديّ في فهم مسألة السلطة في المُجتمعات البدائيّة وتحليل الإواليّات التي ابتدعتها تلك المُجتمعات لمنع انبثاق سلطة مركزيّة (دولة) في صُلْبها، فهو يعتبر أنّ **«الاغتراب البشريّ الأصليّ هو اغتراب سياسيّ وليس اقتصاديّاً، فالأوّل هو الذي يحدّد الثاني. فمُجتمع الهنود الحمر كان يعيش اقتصاداً كفافيّاً، أي إنّه ينتج ما يحتاجه لاستهلاكه الحيويّ الطّبيعي عبر الوسائل التقنيّة الّتي تتيح له السيطرة على المجال الطّبيعي المحيط بشكل متناسب مع الاحتياجات؛ إنّه غير مُلْزم بإنتاج الفوائض، ولم ينتجها طالما أنّ السلطة الجائرة المنفصلة المؤهّلة لمُراكمتها وإقامة علاقات الاستغلال البشريّ على أساس منها، هي غير موجودة أصلاً؟ ذلك أنّ السلطة والزعامة عند الهنود لها ما لغيرها بالتساوي، بل وأكثر، فإنّ عليها واجب العطاء الدائم ممّا تحوزه من خيرات، وإلّا فالإقصاء»**[107].

إنّنا نخال أنفسنا أمام هذا النّصّ حيال توصيف للمُجتمع العربيّ الغابر لا مُجتمع هندي أحمر في أقاصي غابات الأمازون الأميركيّة. فعلى غِرار الزعيم الهنديّ، نجد أنّ أحد أهمّ الشروط المطلوبة من الزعيم العربيّ، بحسب ما تفيدنا به الأخبار والأشعار، أن يكون جواداً إلى حدود التبذير - ولا باب أوسع من المَيْسِر لتبذير المال- حتّى يستطيع الحفاظ على هيبته، وبالتالي نفوذه، حتّى ولو

---

(106) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج4، ص99.

(107) انظر تقديم محمّد حسين دكروب في ترجمته كتاب بيار كلاستر: **مُجتمع اللّادولة**، ص5.

كانت تلك الهيبة وذاك النفوذ خاليين من أيّ سلطة: إنّه التنافس بين السادة في سبيل إهدار أكثر ما يمكن من ثروات في المَيْسِر حتّى ولو لم يكن إلّا في سبيل حُسْن الذِّكْر على حدّ قول الشاعر حاتم الطّائيّ [الطويل]:

وَعَاذِلَتَيْنِ هَبَّتَا بَعْدَ هَجْعَةٍ تَلُومَانِ مِتْلَافاً مُفِيداً مُلَوَّمَا
تَلُومَانِ لَمَّا غَوَّرَ النَّجْمُ ضِلَّةً فَتىً لَا يَرَى الإِتْلَافَ فِي الحَمْدِ مَغْرَمَا(108)

وهو ما يجب أن يُفهم في ضوئه اندفاع الكرماء إلى الإيسار بأنفس أموالهم بل وحتّى بالفَرَس الكريمة على حدّ قول الشاعر الجاهليّ عَلْقَمَة الفَحْل (ت 20 ق.هـ) وهو يغالي في خَطاره لأنّ كلّ ما ييسر به القوم مغروم عن طيب نفس [البسيط]:

وَقَدْ أُصَاحِبُ فِتْيَاناً طَعَامُهُمُ خُضْرُ المَزَادِ وَلَحْمٌ فِيهِ تَنْشِيمُ
وَقَدْ يَسَرْتُ إِذَا مَا الجُوعُ كُلِّفَهُ مُعَقَّبٌ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ مَقْرُومُ
لَوْ يَيْسِرُونَ بِخَيْلٍ قَدْ يَسَرْتُ بِهَا وَكُلُّ مَا يَسَرَ الأَقْوَامُ مَغْرُومُ(109)

ولنا في أمثلة الجود والكرم المُبالَغ فيه الّتي تزخر بها المصادر العربيّة خير مُعِين لإسناد مثل هذا الطّرح، إلّا أنّنا سنقتصر على بعض الإشارات المقتضبة الواردة في ثنايا الشعر الجاهليّ والتي لم يُنظر إليها بعد من زاوية إناسيّة سياسيّة قد تُعِين على فهم مسألة تشابك السياسيّ والدينيّ عند العرب في جاهليّتها كما في إسلامها. فمن ذلك قول الشاعر الجاهليّ سَبْرَة بنْ عَمْرو الفَقْعَسِيّ الأسديّ [الطويل]:

وَإِنَّا لَتَغْشَانَا حُقُوقٌ وَلَمْ تَكُنْ تُقَرِّبُنَا لِلْمُخْزِيَاتِ الأَبَاعِرُ
نُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهِينُهَا وَنَشْرَبُ فِي أَثْمَانِهَا وَنُقَامِرُ
وَإِنَّا لَنُقْرِي الضَّيْفَ فِي لَيْلَةِ الشِّتَا عَظِيمَ الجِفَانِ فَوْقَهُنَّ الحَوَائِرُ(110)

---

(108) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص118. غوّر النجم: غابت الثُّرَيَّا. اللّوم ضلّة: اللّوم ظلماً.

(109) **منتهى الطّلب**، ص13.

(110) **ديوان بني أسد**، م1، ص249. الحوائر: جمع الحوير، وهو الشحم الأبيض. ويفسّر المرزوقيّ البيت الثاني (**شرح حماسة أبي تمّام**، م2، ج4، ص1673) بأنّ الشاعر «**يبين وجوه تصرّفهم [قوم الشاعر] فيما عيّرهم به [المنافس] فقال: نجعلها حباء لنظرائنا فنتهادى بها ونسهل تمكّن العُفاة والزوّار منها بابتذالها وإهانتها... ونبيعها فنصرف أثمانها** =

ويفسّر أبو عليّ المرزوقيّ هذا البيت بأنّ الشاعر أراد أن «**يبيّن وجوه تصرفّهم** [قوم الشاعر] **فيما عيّرهم** [المنافس] **به فقال: نجعلها حِبَاءً لنظرائنا فنتهادى بها ونُسَهِّلُ تمكّن العفاة والزوّار منها بابتذالها وإهانتها... ونبيعها فنصرف أثمانها إلى الخمر والإنفاق ونضرب بالقِداح عليها في المَيْسِر عند اشتداد الزمان فنفرّقها في الضعفاء والمحتاجين إليها**».

لكن لمَ هذا التحَابِي بين النُّظَرَاء إن لم يكن في سبيل التفوّق عليهم واكتساب هيبة بينهم؟ إنّ ما يشير إليه المرزوقيّ هو عين ما نبحث عنه، وهو نفس ما يشير إليه الشاعر الجاهليّ حاتم الطّائيّ (ت 16 ق.هـ) مضرب المثل في الجود والكرم عند العرب إلى حدود الأسطرة حين يرى أنّ ما يجعله سيّداً في قومه، بل سيّد ساداتهم، هو بالذات «**إهلاك ماله**»، فهو يقول [الطويل]:

أُسَوَّدُ سَادَاتِ العَشِيرَةِ عَارِفًا ... وَمِنْ دُونِ قَوْمِي فِي الشَّدَائِدِ مِذْوَدَا

وَأُلْفَى لأَعْرَاضِ العَشِيرَةِ حافِظًا ... وَحَقِّهِمِ، حَتَّى أَكُونَ المُسَوَّدَا

يَقُولُونَ لِي أَهْلَكْتَ مَالَكَ، فَاقْتَصِدْ، ... وَمَا كُنْتُ، لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدَا

كُلُوا الآنَ مِنْ رِزْقِ الإِلٰهِ وَأَيْسِرُوا ... فَإِنَّ عَلَى الرحْمَانِ رِزقَكُمْ غَدَا[111]

= **إلى الخمر والإنفاق ونضرب بالقِداح عليها في المَيْسِر عند اشتداد الزمان فنفرّقها في الضعفاء والمحتاجين إليها... وروى بعضهم: نحابي بها أكفاءنا، على أن يكون نفاعل من الحياة، أي نعايشهم بها ونجامل، وليس بشيءٍ فلا تعرج عليه**». ولعلّ إهانة الإبل في طقس المَيْسِر، وهي المكرمة في الظروف العادية، من شأنه أن يدفع إلى القول بأن الجمل كان يقدّم خلال طقس المَيْسِر بوصفه حيواناً مقدّساً قُرباناً على مذبح الصراع السياسيّ الذي يأخذ شكلاً دينيّاً.

(111) **ديوان حاتم الطّائيّ**، ص57. كما لنا أن نشير في هذا الخصوص إلى وجود نوع آخر من البوتلاتش العربيّ المُرتبط أيضاً بالإبل يتمثل في «**المُعاقرة**». فقد أورد ابن كثير في تفسيره أنّه «**كان رجل من بني رياح يقال له ابن وائل، وكان شاعراً، نَافَرَ غالباً أبا الفرزدق بماءٍ بظهر الكوفة على أن يعقر هذا مائة من إبله وهذا مائة من إبله إذا وردت الماء، فلما وردت الماء قاما إليها بسيفيهما فجعلا يكسفان عراقيبها، قال: فخرج الناس على الحمرات والبغال يريدون اللّحم، قال: وعليّ بالكوفة، قال: فخرج عليّ على بغلة رسول الله ﷺ البيضاء وهو ينادي: يا أيّها الناس لا تأكلوا من لحومها، فإنّها أُهِلَّ بها لغير الله**». ورغم وقوع هذه الحادثة في أوائل العهد الإسلاميّ، فإنّ تعليق ابن كثير عليها =

وهو نفس ما عبّر عنه الشاعر الجاهليّ معاوية بن مالك العامريّ (عمّ الشاعر لَبِيد والملقّب بمعوّد الحكماء) في إشارته إلى إهلاك المال سبيلاً لسيادة العشيرة [الكامل]:

إنِّي امْرُؤٌ مِنْ عُصْبَةٍ مَشْهُورَةٍ ... حُشُدٍ لَهُمْ مَجْدٌ أَشَمُّ تَلِيدُ
أَلْفَوْا أَبَاهُمْ سَيِّداً وَأَعَانَهُمْ ... كَرَمٌ وَأَعْمَامٌ لَهُمْ وَجُدُودُ
إِذْ كُلُّ حَيٍّ نَابِتٌ بِأَرُومَةٍ ... نَبْتَ العِضَاهِ فَمَاجِدٌ وَكَسِيدُ
نُعْطِي العَشِيرَةَ حَقَّهَا وَحَقِيقَهَا ... فِيهَا وَنَغْفِرُ ذَنْبَهَا وَنَسُودُ
وَإِذَا تُحَمِّلُنَا العَشِيرَةُ ثِقْلَهَا ... قُمْنَا بِهِ وَإِذَا تَعُودُ نَعُودُ(112)

5.3 ـ الزعيم بين الدخول القَسْريّ في المَيْسِر أو الانتحار

تُنبئ المُدَوّنة الشعرية العربيّة من خلال ذمّها المتكرّر للأبرام الّذين لا يدخلون المَيْسِر عن وجود قناعة قويّة لدى العرب الغابرة بأنّ الممتنع عن المَيْسِر لا يستحقّ الزعامة، وبالتالي ومن باب أولى فهو لا يستحقّ الانتماء إلى الجماعة الّتي لم تجده إلى جانبها وقت الحاجة حين يتهدّدها الضُّرّ والجوع، ومن هنا البُعْد القَسْريّ للمَيْسِر الذي يقتضي من كلّ الزعماء الدخول في المَيْسِر تحت طائلة الاستبعاد الاجتماعيّ الذي ينمّ عنه ذلك الكمّ الهائل من الذمّ الذي يواجه به العرب الزعماء الأَبْرَام.

إلّا أنّ الأمر لا يقف، على ما نرى، عند رفض الجماعة العربيّة إسناد الزعامة للأبرام، فهذا أمر مبدئيّ بدهيّ لا مراء فيه، بل قد يتعدّاه إلى أن ترى الجماعة في

= يؤكّد بلا أيّ شكّ أنّ «المُعاقرة» أمر جاهليّ معروف نهى عنه الإسلام، إذ يقول ابن كثير مباشرة بعد إيراد القصة: «هذا أثر غريب، ويشهد له بالصحّة مارواه أبو داود: حدّثنا هارون بن عبد الله، حدّثنا حمّاد بن مَسْعَدة عن عَوْف بن أبي ريحانة عن ابن عبّاس قال: نهى رسول الله ﷺ عن مُعاقرة الأعراب»، ويضيف: «وقال أبو داود أيضاً حدّثنا هارون ابن زيد بن أبي الزرقاء، حدّثنا أبي، حدّثنا جرير بن حازم عن الزُّبَير بن خرّيت قال: سمعت عكرمة يقول إنّ رسول الله ﷺ نهى عن طعام المتبارين أن يؤكل». انظر: تفسير ابن كثير، ج2، ص9.

(112) أشعار العامريّين الجاهليّين، ص55.

رفض البَرَم إنقاذها خروجاً على القيم والأعراف المنتظمة للاجتماع القَبَليّ في جوهره. ومن هنا، فإنّه لن يكون أمام أيّ زعيم فعليّ أو أيّ مرشّح للزّعامة أي حظوظ في مواصلة الاضطلاع بوظيفة الزعامة أو الفوز بها إلّا من خلال التقيّد التامّ بإرادة الجماعة وجملة أعرافها. ولعلّ الخروج على الضوابط الجماعيّة للقبيلة هو ما نراه قد كُنِّيَ عنه في الشعر الجاهليّ بـ «**الصَّعْر**»، بمعنى الميل عن الجماعة ومُخالفة إجماعها أو بمعنى التكبّر عليها بالخروج على أعرافها ومحاولة فرض ما لا ترضاه أو ما لا تقرّه مدوّنتها العُرْفِيَّة. ولقد تناول الشعر الجاهليّ مسألة الصَّعْر هذه بإطناب مشيراً إلى أنّ هذا «**الداء**» كان يُعالج عُموماً بردّة فعل عنيفة للجماعة في محاولة فرض إرادتها على من يحاول من أبنائها الخروج عليها وردعه، حتّى وإن استُخدِم في ذلك العنف المادّي الذي يبلغ أحياناً حدّ القتل. وتوجد أمثلة كثيرة على قتل العرب في جاهليّتها «**ملوكها**»[113] ومنهم زهير بن جُذَيْمَة العبسيّ ملك قبيلة عبس، وكُلَيْب بن ربيعة الوائليّ ملك قبيلة وائل[114] وحُجْر بن الحارث (والد الشاعر امْرِئِ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ) ملك قبيلة كندة، وذو التاج مالك بن خالد بن ضمر بن الشريد الذي توّجه بنو سليم ملكاً عليهم. إلّا أنّه يجب التنبيه هنا إلى أنّ المُلك عند العرب غير التَسَيُّد، فالعرب يعتقدون أنّ «**الرئاسة إنّما هي سُؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأمّا المُلك فهو التغلّب والحكم بالقهر**» على ما يقول عبد الرحمان بن خلدون[115].

---

(113) جاء عند ابن أبي الدنيا (**الإشراف في منازل الأشراف**، ص83): «**حدّثني محمّد بن صالح القُرَشيّ قال: حدّثني موسى بن طلحة البقطريّ قال: سألت المفضّل بن محمّد الضبّي: أيّ العرب أقتل للملوك والرؤساء؟ قال: أسد، وضبّة، وبنو تغلب. قال: وسألت ابن دأب: أيّ العرب أقتل للملوك والرؤساء؟ قال: أسد وضبّة**».

(114) يرى عبد المعيد خان نفس هذا الرأي، فيقول (**الأساطير والخرافات عند العرب**، ص105): «**وفي القرن الخامس المسيحيّ ظهر فيهم** [البدو العرب] **كُلَيب، وهو رجل من قبيلة ربيعة - وهي قبيلة تنسب إلى نزار بن عدنان- فخلّص قومه من نير سلطة القحطانيين، وأراد إقامة دولة عربيّة، لكنه مات قبل تنفيذ رغبته**». لكن ما لم يذكره خان وذكرته المصادر العربية أنّ كُلَيْباً مات مقتولاً نتيجة ما سمّي بظلمه.

(115) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج1 (**المقدّمة**)، ص139. ويضيف ابن خلدون في موضع آخر (ص188): «**إنّما المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعيّة ويجبي الأموال ويبعث البعوث ويحمي الثغور ولا تكون فوق يده يد قاهرة، وهذا هو معنى المُلك**».

فالعرب يميّزون بكلّ جلاء بين المعنيين، ولنا في ما يقوله الشاعر الجاهليّ المُهَلْهِل ابن ربيعة الوائليّ في رثاء أخيه كُلَيْب الذي قُتِل نتيجة طموحه السياسيّ ومحاولته القفز من الزعامة إلى المُلك دليلٌ بالغٌ على ذلك [السريع]:

لَمْ يَكُ كَالسَّيِّدِ فِي قَوْمِهِ ... بَلْ مَلِكٌ دِينَ لَهُ بِالْحُقُوقْ[116]

ولعلّ ما يلخّص هذا الموقف العنيف تجاه الزعيم المُخالف للجماعة[117] قول الشاعر الجاهليّ بُشامة بن الغدير المرّي (ت 14 ق هـ) [البسيط]:

كَمْ مِنْ رَئِيسٍ فَرَيْنَاهُ بِأَجْمَعِهِ ... بِالمَشْرَفِيَّةِ حَتَّى يَعْدِلَ الصَّعْرا[118]

وهو نفس ما عبّر عنه أيضاً الشاعر الجاهليّ المُتَلَمِّس (جَرِير بن عبد المسيح) في قوله [الطويل]:

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ ... أَقَمْنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ فَتَقَوَّمَا[119]

وقول حسّان بن ثابت [الطويل]:

وَمَا السَّيِّدُ الجَبَّارُ حِينَ يُرِيدُنَا ... بِكَيْدٍ، عَلَى أَرْمَاحِنَا بِمُحَرَّمِ[120]

كما نرى أنّه نفس ما عبّر عنه لاحقاً الشاعر الأمويّ الفرزدق، متابعاً في

(116) **جمهرة أشعار العرب**، ص116.

(117) سوف ترد لاحقاً عدّة إشارات أخرى لهذا الموضوع.

(118) أبو عُبَيْد بن سلّام، **طبقات فحول الشعراء**، ص265.

(119) **ديوان المتلمّس الضبعي**، ص24. وقد أخذ بشّار بن بُرْد بيت المُتَلَمِّس فقال (**ديوان بشّار ابن برد**، ج1، ص334) [الطويل]:

إِذَا المَلِكُ الجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ ... مَشَيْنَا إِلَيْهِ بِالسُّيُوفِ نُعَاتِبُهْ

وذكر المرزبانيّ (**معجم الشعراء**، ص13) في ترجمة عمرو بن حُنَيّ التغلبي: «**فارس جاهليّ. يقول في قتلهم عمرو بن هند في رواية محمّد بن داود** [الطويل]:

نُعَاطِي المُلُوكَ الحَقَّ مَا قَصَدُوا بِنَا ... وَلَيْسَ عَلَيْنَا قَتْلُهُمْ بِمُحَرَّمِ

أَنِفْتُ لَهُمْ مِنْ عَقْلِ عَمْرِو بنْ مِرْثَدٍ ... إِذَا وَرَدُوا مَاءً وَرُمْحِ ابْنِ هَرْثَمِ

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ صَعَّرَ خَدَّهُ ... أَقَمْنَا لَهُ مِنْ مَيْلِهِ، فَتَقَوَّمِ

قال: يريد فتقوَّمْ أنت».

(120) **ديوان حسّان بن ثابت**، ص183.

ذلك الأعراف القَبَليّة الراسخة في المُجتمع العربيّ والتي تواصلت فعاليّتها بعد الإسلام، بقوله [الطويل]:

وَكُنَّا إِذَا الجَبَّارُ نَبَّ عَتُودُهُ ضَرَبْنَاهُ تَحْتَ الأُنْثَيَيْنِ عَلَى الكَرْدِ[121]

ولعلّ قصيدة الشاعر المخضرم زياد بن زيد العُذْرِيّ (ت 54 هـ) في الفخر تختزل ما نريد تبيانه من معانٍ إذ جاء فيها[الطويل]:

أَنَا ابْنُ رَقَاشٍ وَابْنُ ثَعْلَبَةَ الَّذِي بَنَى هَادِياً يَعْلُو الهَوَادِيَ أَغْلَبَا
مِنَ العِزِّ بُنْيَاناً لِقَوْمٍ تَمَاصَعُوا بِأَسْيَافِهِمْ عَنْهُ فَأَصْبَحَ مُصْعَبَا
فَمَا إنْ تَرَى فِي النَاسِ أُمًّا كَأُمِّنَا وَلَا كَأَبِينَا حِينَ نَنْسِبُهُ أَبَا
أَتَمَّ وَأَنْمَى بِالبَنِينِ إِلَى العُلَا وَأَكْرَمَ مِنَّا فِي القَبَائِلِ مَنْصِبَا
وَأَخْصَبَ فِي المِقْرَى وَفِي دَعْوَةِ الندَى إِذَا طَائِفُ الرُّكْبَانِ طَافَ فَأَجْدَبَا
مَلَكْنَا وَلَمْ نُمْلَكْ وَقُدْنَا وَلَمْ نُقَدْ وَكَانَ لَنَا حَقّاً عَلَى الناسِ تُرْتَبَا
بِآيَةِ أَنَّا لَا نَرَى مُتَتَوِّجاً مِنَ الناسِ يَعْلُونَا بِتَاجٍ مُعَصَّبَا
وَلَا مَلِكًا إِلَّا اتَّقَانَا بِمُلْكِهِ وَلَا سُوقَةً إِلَّا عَلَى الخَرْجِ أُتْعِبَا
وَلَدْنَا مُلُوكًا وَاسْتَبَحْنَا حِمَاهُمُ وَكُنَّا لَهُمْ فِي الجَاهِلِيَّةِ مَوْكِبَا
نَدَامَى وَأَرْدَافًا فَلَمْ نَرَ سُوقَةً تُوَازِنُنَا فَاسْأَلْ إِيَاداً وَتَغْلَبَا[122]

ومع أنّ هذا الأمر قد تواصل عند العرب إلى حدّ وقت قريب حسب ما تُشير إليه بعض الدراسات الإناسيّة والتاريخيّة، فإنّه لم يكن حِكْراً عليهم دون غيرهم من الأمم، إذ نجده عند كلّ الأقوام الغابرة. فالقبائل الأفريقيّة مثلاً تمارس الإقصاء بل القتل ضدّ كلّ زعيم يحاول الخروج عن الجماعة واستغلالها لفائدة مشروع تسلّطي خاصّ به، وهو ما يجمله الأنّاس جورج بَالَانْدِيِيه بقوله إنّ «**كلّ من يعارض التضامن العشائريّ والاتّجاه نحو المساواة لإشباع طموحه**

(121) **لسان العرب**، ج1، ص747 (مادّة نبب). نبّ عتود فلان: إذا تكبّر. الأنثيين: الأذنين. الكرْد: مجثم الرأس على العنق.

(122) ابن ميمون، **منتهى الطّلب**، م8، ص161.

وتحقيق مصالحه الخاصّة، يتعرّض للتّصفية الجسديّة»[123]. كما تمارس قبائل الهنود في غابات الأمازون نفس الأمر مع زعمائها الذين «**يحاولون الخروج عن دائرة الزعامة المفرغة من كلّ سلطة سوى سلطة الأجداد نحو فرض سلطتهم الخاصّة**»[124].

وهنا نجد أنفسنا مرّة أخرى أمام روايات شديدة الشبه إن لم تكن متماثلة مع ما تسمّيه المصادر العربيّة «**الاستياد**»[125] أي قتل الجماعات العربيّة الغابرة لزعمائها عند أيّ بادرة تسلطيّة منهم أو محاولة تحويل «**التَسَيُّد**» إلى «**مُلْك**»[126]، وهو ما يشير إليه الشعر الجاهليّ حين يذكر نزع بعض القبائل السيادة عن زعمائها إذا ما أحسّت عدم كفاءتهم، ومن ذلك ما قاله «**يزيد بن الصعِق، لبني سُليم حين**

---

(123) بَالَانْدِيِيه، **الأنثروبولوجيا السياسيّة**، ص88.

(124) Clastres: *Société sans État ou Société contre l'État*, in: *L'anti-mythes*, n° 9, Paris, 1975.

ويشير كلاستر في هذه المقابلة إلى عدّة أمثلة حول تخلّي قبائل أمازونيّة عن زعمائها حين يتحوّلون من مُحاربين يخوضون الحروب التي تتوافق مع ما تريده المُجتمعات التي يتزعّمونها إلى مُحاربين يريدون خوض حروبهم الخاصّة. من تلك الأمثلة قصّة **جيرينيمو** زعيم إحدى قبائل **الآباشي** الذي ساندته قبيلته بلا حدود في حربه ضدّ المكسيكيّين قبل أن تتخلّى عنه بعد عدّة انتصارات مدوّية «**حين أضحت حربه حرباً شخصيّة بدافع الانتقام لمقتل زوجته وأولاده**»، وهو ما أدّى به إلى أن يهجم وحده على أعدائه ليُقتل في معركة غير متكافئة كانت أشبه ما يكون بالانتحار. ومنها أيضاً قصّة زعيم قبيلة **اليانوميني** الهنديّة الذي تخلّت قبيلته عن مساندته حين «**تحوّل من محارب يخوض الحروب التي تتوافق مع ما يريده المُجتمع الذي كان يتزعّمه إلى محارب يريد خوض حروب لحسابه الخاصّ**» ممّا جعله «**يوجّه ما لديه من هيبة وقدرة على العنف ضدّ أفراد عشيرته، ولم يَدُمْ هذا سوى فترة قصيرة إذ سرعان ما اغتالوه. . .لقد قتلوه وسط ساحة الحيّ وشارك الجميع في ذلك. وقد رُوِيَ لي أنّه تعرّض لحوالى ثلاثين سهماً! هذا ما يُفعَل بالزعماء حين يريدون أن يكونوا زعماء. في بعض الحالات يُنبذون، وإذا لم يكفِ ذلك، تتمّ تصفيتهم. قد يكون مثل هذا الأمر نادراً، لكنّه موجود دائماً في دائرة الإمكان الخاصّة بعلاقة المُجتمع بالزعامة إذا ما حاولت هذه الأخيرة الخروج عمّا هو مرسوم لها**».

(125) جاء في اللّسان (ج 3، ص 228، مادّة سود): «**استاد القوم استياداً: إذا قتلوا سيّدهم**».

(126) نذكّر أنّ العرب تطلق على كلّ «**مَلِكٍ**» اسم «**جَبَّار**» وعلى «**المَلْكِ**» لفظ «**الجَبْرِ**». راجع: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادّة (رجب). وتوجد أمثلة كثيرة على قتل العرب لملوكها سبق أن أوردنا بعضها.

صنعوا بسيِّدهم العبّاسِ ما صنعوا، وقد كانوا توّجوه وملّكوه، فلمّا خالفهم في بعض الأمر وثَبوا عليه [الوافر]:

وَإِنَّ اللَّهَ ذَاقَ حُلُومَ قَيْسٍ فَلَمَّا ذَاقَ خِفَّتَهَا قَلَاهَا

رَآهَا لَا تُطِيعُ لَهَا أَمِيراً فَخَلَّاهَا تَرَدَّدُ فِي خَلَاهَا(127)

وبما أنّنا أشرنا بما فيه الكفاية إلى أمثلة عن قتل العرب لملوكها، فإنّنا سنشير هنا فحسب إلى أنّه يمكن اعتبار ما تنقله المصادر العربيّة حول قتل العرب نَبِيَّيْن في جاهليّتها دليلاً آخر على رفض العرب الغابرة النبوّة بوصفها ناطقة باسم الآخر المتعالي بما قد يسمح بتركز السلطة في شخص نبيّ قد يتمكّن من إملاء إرادته البشريّة بوصفها تنفيذاً لإرادة إلهيّة، فتروي المصادر مقتل النبيّ حنظلة بن صفوان المُرسل إلى أهل الرسّ الّذين كذّبوه وقتلوه(128)، ومقتل النبيّ شعيب بن ذي مهدم المُرسل في نفس الفترة إلى الحجاز(129)، ومقتل النبيّ خالد بن سِنان العبسيّ على يد أبناء قبيلته بني عبس وهو من سيقول عنه النبيّ محمّد فيما بعد **«ذاك نبيّ ضيّعه قومه»**(130).

(127) الجاحظ، **الحيوان**، ج5، ص12.

(128) **«عن ابن عبّاس قال: بعث الله إلى أهل الرَسّ - والرسّ البرّ - نبياً منهم يقال له حَنْظَلَة ابن صَفْوَان، فكذّبوه وقتلوه. فأوحى إلى نبيّ كان مع بُخْتُنَصّر يقال له أَرْمِيَا بن بَرْخِيَا: مُرْ بختنصّر يغزو العرب الّذين لا أَغْلَاقَ لبيوتهم فيقتلهم بما صنعوا بنبيّهم»**. انظر: الماورديّ، **أعلام النبوّة**، ص40.

(129) يورد القُرطبيّ في تفسيره (ج11، ص274): **«قوله تعالى** ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ﴾ [الأنبياء: 11]... **قال أهل التفسير والأخبار أنّه أراد أهل حَضُور، وكان بعث إليهم نبيّ اسمه شُعَيْب بن ذِي مَهْدَم، وقبر شُعَيْب هذا باليَمَن بجبل يقال له ضَنَن كثير الثلج وليس بشُعَيْب صاحب مَدْيَن لأنّ قصّة حضور قبل مدّة عِيسَى** عليه السلام... **وأنّهم قتلوا نبيّهم، وقتل أصحاب الرَسّ في ذلك التاريخ نبيّاً لهم اسمه حَنْظَلَة بن صَفْوَان. وكانت حَضُور بأرض الحجاز من ناحية الشام، فأوحى الله إلى أرميا أن إيتِ بختنصّر فأعلمه أنّي قد سلّطته على أرض العرب وأنّي منتقم بك منهم.. .ثمّ إنّ بختنصّر نهض بالجيوش... ثمّ شنّ الغارات على حضّور، فقتل وسبى وخرّب العامر ولم يترك بحضّور أثراً، ثمّ انصرف راجعاً إلى السوَاد»**.

(130) يذكر الماورديّ حول خَالِد بن سِنَان العَبْسِيّ (**أعلام النبوّة**، ص 41): **«رُوِي أنّ رسول الله** ﷺ **قال: ذاك نبيّ أضاعه قومه...، وأتت بنتُه رسولَ الله** ﷺ **فسمعته يقرأ** ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1]، فقالت: قد كان أبي يقرأ هذا».

فإذا ما كان الأمر على ما وصفنا، جاز لنا أن نقول مع المستشرق مونتغمري واط، ودون الدخول في مناقشة أطروحته الأساسيّة الرابطة بين ظهور الإسلام والانتقال من اقتصاد بدويّ إلى اقتصاد تجاريّ، بأنّ أحد أكبر الأسباب وراء معارضة قُرَيْش للدَّعوة المحمّدية **«كان دون شكّ، أنّ زعماء قُرَيْش وجدوا أنّ إيمان محمّد بأنّه نبيّ [كذا] ستكون له نتائج سياسيّة... فلو أنّ أهالي مَكَّة أخذوا يؤمنون بإنذار محمّد ووعيده، وجعلوا يستفسرون عن الطّريقة الّتي يجب أن تُدار بها شؤونهم فمن ذا الذي يحقّ له نصحهم غير محمّد نفسه؟ ولا شكّ أنّهم لا يزالون يذكرون العلاقة بين اعتناق عُثْمَان بن الحُوَيْرِث المسيحيّة ومحاولته أن يصبح أميراً على مَكَّة»**[131].

4 ـ المَيْسِر: إواليّة لقاحيّة تجاه الخارج

إذا كان المُجتمع العربيّ الغابر يستنكف من إسناد السلطة إلى البشر الحاضر حتّى ولو كان أحد أبناء العشيرة، فمن باب أحرى أن يستميت في سبيل عدم الخضوع لأيّ سلطة خارجة عنه[132]، عدا سلطة الآلهة والأسلاف. ومن هنا، فإنّه يمكن أن نرى في تولّي أماثل كلّ قبيلة اللّعب بالمَيْسِر حين القحط وعدم وجود أي ذكر في الشعر الجاهليّ لمشاركة أجانب عن القبيلة في ذلك، دليلاً على استماتة القبيلة العربيّة من أجل عدم فسح المجال أمام أيّ إمكانيّة للتفضّل عليها من خارجها، وبالتالي عدم توفير أيّ فرصة للآخر من خارج القبيلة للتحكّم بوجودها ومصيرها عبر التحكّم في أقواتها. فإنقاذ الجماعة حين المسغبة من شأنه أن يجعل المتفضَّل عليه يشعر بأنّ عليه دَيْناً تجاه المتفضِّل قد يؤدّي إلى القبول بما يفرضه عليه الأخير، أي أنّ الدَّيْن تجاه المتفضِّل قد يتحوّل مع الزمن إلى قبول ورضاً بما تفرضه إرادة المتفضِّل على الجماعة المتفضَّل عليها. فالدَّيْن تجاه جماعة أخرى - وكذلك تجاه فرد من داخل الجماعة نفسها - يقتضي فيما يقتضيه في مرحلة أولى الاعتراف بالدَّيْن، أي التسليم بتفوّق المتفضِّل وتفويض

(131) مونتغمري واط، **محمّد في مَكَّة**، ص214.

(132) في العربيّة عدّة مرادفات للفظ **الخضوع**، منها **الصَّغَار والهَوَان والذُلّ والخَسْفُ والضعَة**، مقابل لفظ **العزّة** أساساً.

Cf. Farès (Bichr): *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, op. cit, pp.111-117.

الأمر إليه في أمر يمسّ كينونة الجماعة ذاتها؛ كما يقتضي في مرحلة ثانية ردّ ذلك الدَّيْن وتسديده. ولا نرى ردّ الدَّيْن هذا، أمراً مُمْكناً إلّا عبر اقتطاع الجماعة المستلحَقة لجزء من فائض إنتاجها لفائدة الفرد المسيطر أو الجماعة المسيطرة والمتحكّمة، إنّه ببساطة ما يسمّى إتاوَة.

فإذا ما وصل الأمر إلى حدّ دفع الإتاوَة، فإنّنا سنكون أمام أوّل شكل من أشكال العمل المغترب وهو أحد أهمّ شروط انبثاق ما يسعى المُجتمع الغابر لتفاديه، أي الدولة، إذ «**لا وجود لجهاز دولة دون هذه المؤسّسة المسمّاة إتاوَة. فأوّل ما يفعله رجل السلطة هو فرض الأتَاوَى: أن يدفع من يمارس عليهم السلطة إتاوَة**»[133].

ومن العجيب أن تثبت معاجم اللّغة أنّ الإتاوَة هي «**خَراج كان يُؤَدَّى إلى الملوك في الجاهليّة**» وتتضمّن «**كلُّ ما أُخِذ بكُرْهٍ أَو قُسِمَ على موضعٍ من الجِبايةِ**»، وأنّ «**الإتاء هو الثمرة**»، وكأنّ المعنى هو جباية الثمرات بمعنى الاستيلاء كرهاً على جزء من فائض الإنتاج[134]، وهو المعنى الذي نرى أنّ

---

(133) *Société sans Etat ou Société contre l'Etat* (entretien avec Pierre Clastres), p. 27.
ويؤكّد كلاستر في هذا الحوار أنّه «**ليس وجود العمل المغترب هو ما يخلق الدولة، بل العكس تماماً، فالعمل المغترب إنّما ينشأ انطلاقاً من السلطة ومن عمليّة ممارستها. وما هو العمل المغترب؟ إنّه العمل لحساب الآخرين بدلاً أن أعمل لحسابي، أو بالأحرى: العمل قليلاً لنفسي وكثيراً لغيري، ومن هنا ينشأ العمل المغترب**»، ويضيف: «**إنّ أوّل شكل من العمل المغترب والأكثر كونيّة كان واجب دفع الإتاوَة**».
وجمع إتاوَة هو أُتَى، وهو جمع نادر مثل عروة وعُرًى، وقد يُكسَّر على أَتَاوَى. انظر: **لسان العرب**، ج14، ص18 (مادّة أتى).

(134) «**الإتاوَة: خَراج كان يؤدَّى إلى الملوك في الجاهلية. . .وأتيتُ الرجلَ آتيه أَتْياً وأتوتُه أَتْواً، وأتيتُ الرجلَ آتيه أَتْياً وأتوتُه أَتْواً. والإتاء: زَكاء النخل والزرع، وهو ما يُخرجه الله من ثمره. . . وآتيتُه أوتيه إيتاءً، في معنى أعطيتُه. وواتيتُه مواتاةً ووِتاءً، إذا طاوعتَه**». انظر: **جمهرة اللغة**، مادة (توو).
«**وكلُّ ما أُخِذ بكُرْهٍ أَو قُسِمَ على موضع من الجِبايةِ وغيرها إتاوَة، وخص بعضهم به الرشْوةَ على الماء، وجمعها أُتىً نادر مثل عُرْوَةٍ وعُرىً. . . وقد كُسِّر على أَتَاوَى. . . والخَراج هو الإتاوَة**» .انظر: **لسان العرب**، ج14، صص18-19 (مادّة أتى). ويشير أبو هلال العسكريّ إلى أنّ الخَراج تسمية محدثة بعد الإسلام للإتاوَة. انظر: أبو هلال العسكريّ، **الأوائل**، ص21. وسيتمّ لاحقاً تحليل العلاقة بين الإتاوَة والإتاء والإيتاء أي =

الشاعر الجاهليّ عامر بن الطُّفَيْل العامريّ قصده حين تحدّث عن عزمه فرض سيطرته على قبيلة تميم من خلال جبرها على تأدية إِتَاوَة سنويّة له (الخَرْج، وهو في معنى الإِتَاوَة) في قوله [الوافر]:

وَجَمْعَ بَنِي تَمِيمٍ قَدْ تَرَكْنَا ... نُبِينُ سَوَاعِداً مِنْهُمْ وَهَامَا

فَإِنْ لَا يُرْهِقِ الحَدَثَانُ نَفْسِي ... يُؤَدُّوا الخَرْجَ لِي عَاماً فَعَامَا[135]

وقد كان عامر بن الطُّفَيْل العامريّ (70 ق.هـ-11 هـ) فارس قبيلته وسيّدها وذا طموح سياسيّ كبير تبدّى في إرادة استلحاق قبائل عربيّة لجعلها تحت سيطرته، وهو ما يثبته قوله المُستشهَد به آنفاً كما يثبته أيضاً قوله في قصيدة أخرى حول سيادته قبيلة عامر، وهي السيادة التي يفتخر بأنّها كانت عن جدارة واقتدار لا عن وراثة، وهما الميزتان المميّزتان لما يمكن اعتباره مشروعه السياسيّ، فهو يقول [الطويل]:

فَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنَ سَيِّدِ عَامِرٍ، ... وَفِي السِرِّ مِنْهَا وَالصَّرِيحِ المُهَذَّبِ

فَمَا سَوَّدَتْنِي عَامِرٌ عَنْ وِرَاثَةٍ؛ ... أَبَى اللَّهُ أَنْ أَسْمُو بِأُمٍّ وَلَا أَبِ

وَلَكِنَّنِي أَحْمِي حِمَاهَا، وَأَتَّقِي ... أَذَاهَا، وَأَرْمِي مَنْ رَمَاهَا بِمَنْكِبِ[136]

ولعلّ ممّا يسند رأينا هذا ما ترويه كتب السيرة من أنّ امتناع عامر بن الطُّفَيْل العامريّ عن الإسلام كان ذا دوافع سياسيّة تتعلّق بمشروعه السياسيّ الخاصّ[137]، وأنّه لم يقبل بديلاً عنه ما اقترحه عليه النبيّ بتوليته قيادة جيش المسلمين[138] حتّى إنّه لم يتوانَ في سبيل إنجاح مشروعه السياسيّ في التفكير في

= الخَراج وزَكاء الثَّمْر والزَّكاة حيث يخصّص القُرآن لفظ الإيتاء حصراً للزّكاة التي تبدو مبدئيّاً «أخت الإِتَاوَة» (أخت الجزية، على حدّ تعبير من رفض إيتاءها الخليفة أبا بكر).

(135) **المجاني الحديثة**، ج1، ص291.

(136) المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج2، ص35.

(137) **وفي سيرة ابن هشام (ج4، ص213): «قدم على رسول الله ﷺ وفد بني عامر فيهم عامر ابن الطُّفَيل. . .وهو يريد الغدر به، وقد قال له قومه: يا أبا عامر إنّ الناس قد أسلموا، فأسلم. قال: والله لقد كنت آليت ألاّ أنتهي حتى تتبع العرب عَقِبي، فأنا أتبع عقب هذا الفتى من قُرَيْش؟».**

(138) **«أتى عامرُ بن الطّفيل وأربد بن ربيعة إلى رسول الله ﷺ، فقال عامر: ما تجعل لي إن أنا اتّبعتك؟ قال: أنتَ فارسٌ، أُعْطِيكَ أعِنَّة الخَيل. قال: لا. قال: فَمَا تَبغِي؟ قال: لي =**

اغتيال صاحب الدولة الإسلاميّة نفسه أي النبيّ محمّد، بل وأقدم على محاولة ذلك بمعيّة أخيه[139].

ورغم ما نراه من أنّه كان لبني عامر مشروع سياسيّ توحيديّ لقبائل العرب، فإنّنا نحترز من القول بأنّ ذلك المشروع كان مُتأسِّساً على دعوة دينيّة منافسة للإسلام أو موازية له على الأقلّ كما يذهب إلى ذلك الباحث يوسف صدّيق حين يقرّر، دون مبرّرات كافية في رأينا، أنّ بني عامر اعتمدوا الحنيفيّة مبدأ دينيّاً محرّكاً لمشروعهم السياسيّ، ملمّحاً إلى أنّ النبيّ قد التفّ على الحركة الحنيفيّة بضرب من التبنّي قبل تحويرها بما يلائم استراتيجيّة دعوته الدينيّة. ويحصر يوسف صدّيق مبرّراته في العداوة المعلنة بين قُرَيْش وبني عامر منذ الجاهليّة بسبب تعارض المشروعين السياسيّين لكلا القبيلتين، وهو التعارض الذي تجلّى خاصّة في حرب الفِجار قبل أن يُحسَم نهائيّاً وإلى الأبد بانتصار النبيّ وقبيلته قُرَيْش على قبيلة بني عامر في معركة حُنَيْن التي تبعتها حملة تشويه متعمّدة طالت بني عامر، للأسباب السياسيّة المُومإ إليها حسب صدّيق، خلال العصر الأمويّ[140].

= الشرقُ ولك الغرب. قال: لا. قال: فلي الوَبَر ولك المدَر. قال: لا. قال: لأملأنّها عليك إذا خيْلاً ورجالاً، قال: يَمْنَعُكَ الله ذَاكَ وَأَبْناء قِيلة، يريد الأوْس والخَزْرَج. قال: فخرجا، فقال عامر لأربد: إنْ كان الرجل لنا لمُمْكِناً، لو قتلناه ما انتطحت فيه عنزان ولرضُوا بأن نعقله لهم وأحبّوا السلم وكرهوا الحرب إذا رأوا أمراً قد وقع. فقال الآخر: إن شئت. فتشاورا، وقال: ارجع وأنا أشغله عنك بالمجادلة، وكن وراءه فاضربه بالسيف ضربة واحدة. فكانا كذلك، واحد وراء النبيّ ﷺ، والآخر قال: اقصص علينا قصصك، قال: ما يقول قرآنك؟ فجعل يجادله ويستبطئه حتّى قال: مالك أجشمت؟ قال: وضعت يدي على قائم سيفي فيبست...». انظر: تفسير الطّبريّ، ج13، ص76.

(139) «وقال لأربد: إذا قدمنا على الرجل فإنّي سأشْغَلُ عنك وجهَه، فإذا فعلتُ ذلك فَاعْلُهُ بالسَّيف. فلمّا قدموا على رسول الله ﷺ قال عامر بن الطّفيل: يا محمّد خَالِنِي، قال: لا والله حتّى تؤمن بالله وحده. قال: يا محمّد خَالِنِي. وجعل يكلّمه وينتظر من أربد ما كان أمَرَهُ به، فجعل أربد لا يحير شيئاً. فلمّا رأى عامر ما يصنع أربد قال: يا محمّد خَالِنِي، قال: لا، حتّى تؤمن بالله وحده لا شريك له. فلمّا أبى عليه رسول الله ﷺ قال: أما والله لأملأنّها عليك خيلاً ورجالاً. فلمّا ولّى قال رسول الله ﷺ: اللّهم اكفني عامر بن الطفيل...». انظر: سيرة ابن هشام، ج5، ص261.

(140) Seddik: *Nous n'avons jamais lu le Coran*, pp.43-57.

ورغم اعتراضنا هذا، فإنّ ما يطرحه يوسف صدّيق من شأنه تدعيم طرحنا بأنّ فشل المشروع السياسيّ العامريّ ربّما كان عائداً إلى عدم اعتماده دعوة دينيّة نابعة من أحشاء المُجتمع الجاهليّ ذاته، إذ كانت الحنيفيّة، بحسب صدّيق نفسه، حركة مسيحيّة مهرطقة متأثّرة بالوثنيّة اليونانيّة ولم تتمكّن من التمفصل مع اليهوديّة والمسيحيّة[141]، وهو ما يمكن تعميمه أيضاً على تجربة كُلَيْب وائل الذي حاول أيضاً إسناد مشروعه السياسيّ بدعوة دينيّة غريبة عن العرب كان مآلها الفشل الذريع[142] رغم القوّة العسكريّة الكبيرة التي كانت عليها قبيلة تغلب قُبَيْل الإسلام[143]. فإذا أخذنا بطرح صدّيق على علّاته، فإنّه يصحّ القول إنّه لم يكن

---

(141) ربّما يُفهم من هذا أنّ صدّيق يعزو نجاح الدعوة المحمّديّة إلى قدرتها على وضع نفسها في مسار الأديان التوحيدية الكبرى، وهذه فكرة كان قد عبّر عنها هشام جعيْط ولا يُمكننا إلّا الإقرار بوجاهتها. إلّا أنّنا نرى من وجهة نظر إناسيّة بحتة أنّ نجاح الإسلام ما كان ليتمّ لولا تكريسه مبدأ الدولة وقدرته المدهشة على مداورة إواليّات اللَّقَاحِيَّة الناظمة للاجتماع الجاهليّ بضرب من التبنّي لروح اللقاحيّة نفسها حين اعتُبر النبيّ مجرّد ناطق باسم المتعالي، في حين أنّه كان فعليّاً ينحرف بهذا المبدإ كلّما تقدّم الزمن وصَلُبت نواة المُجتمع الجديد نحو نقيضه، أي مبدإ الدولة. ولربّما يشهد لهذه الرؤية ما ستغدو عليه أقوال النبيّ لاحقاً حين اعتُبرت بعد استقرار الدولة سُنّة واجبة الاتّباع بل وتشريعاً ملزماً للأتباع، في حين يصرّ القُرآن على أنّ النبيّ مجرّد بشر، وهو ما ستستغلّه الدولة في سبيل تكريس وتدعيم سلطتها حتّى وإن أدّى الأمر إلى اختلاق أقوال ما كان للنبيّ أن يقولها لتناقضها الواضح مع روح الدعوة الإسلاميّة ذاتها.

(142) هذا ما يؤكّده مثلاً أحمد الحوفي (**المرأة في الشعر الجاهليّ**، ص19) مشيراً إلى أنّ كُلَيْباً وقبيلته تغلب كانوا نصارى وأنّه «**بنى كنيسة ينافس بها حرم مَكّة، وهو إنّما يريد أن يثبّت ملكه على دعائم من العقيدة الدينيّة**». نقول هذا رغم اعتقادنا أنّ المسيحيّة في جوهرها ديانة عربيّة صميمة قبل أن تَتَرَوْمَن وتختلط بكثير من العقائد الرومانيّة.

(143) كانت تغلب قبيلة مرهوبة الجانب حتّى إنّها عُدَّت إحدى «**رضفات العرب**» إلى جانب **شَيبان وإياد** (أبو البقاء الحليّ، **المناقب المزيديّة في أخبار الملوك الأسديّة**، ص184). وجاء في اللّسان (ج9، ص121، مادّة رضف): «**الرضْفُ: الحجارةُ التي حَمِيَتْ بالشّمس أَو النار، واحدتها رَضْفَةٌ**». وقد كانت تغلب «**من أظهر الناس عدّة وسلاحاً ورجالاً**» وبلغت من القوّة ما دفع القدماء إلى تقرير إنّه «**لو أبطأ الإسلام قليلاً، لأكلت بنو تغلب الناس**» (ابن الأنباريّ، **شرح القصائد السبع الطّوال الجاهليّات**، ص369). وقد أضحت تجربة **كُلَيب وائل** مضرب الأمثال في فشل محاولات التملّك، حتّى إنّ الشاعر الجاهليّ معبَد بن سُعْنَة الضبّي يشبّه سعي بعض الطّامحين إلى الملك بطموح كُلَيْب مذكّراً بنهايته المأسويّة نتيجة ظلمه وفرضه الإتاوات [الطويل]: =

لِيُكتب النجاح إلّا لدعوة أصيلة نابعة من رحم المُجتمع الجاهليّ، إذ كانت الوحيدة القادرة على مخاتلة ومداورة إواليّات المُجتمع الجاهليّ على ما بيّنّا بخصوص نجاح الدعوة المحمديّة. أمّا إذا رددنا رأي صدّيق، جاز لنا أن نقول بناء على الفهم الذي يقدّمه بشأن الحنيفيّة أنّه لم يكن بوسعها الارتقاء إلى مصاف الحركات الاجتماعيّة الدينيّة السياسيّة القادرة على إحداث تغيير جذريّ في المُجتمع العربيّ الجاهليّ، ولم يكن لها بالتالي أيّ فُرصة للظّهور في شكل دولة.

من هنا يُمكن أن نفهم رفض القبائل العربيّة القاطع دفع الإِتاَوَة لأيّ سلطة سياسيّة خارجيّة سواء كانت عربيّة من قبيلة مغايرة أو تابعة لدولة أجنبيّة، وهو ما تجلّى بالخصوص في فشل كلّ المحاولات الّتي قام بها البيزنطيّون والفُرس والأحباش لاستلحاق بعض القبائل العربيّة وإخضاعها لدفع الإِتاَوَة. ويعود هذا الفشل أساساً إلى حدّة النزْعَة اللَّقَاحِيَّة الّتي يتميّز بها العرب عن غيرهم من الأمم المجاورة التي عرفت مبدأ الدولة، وذلك على عكس ما يذهب إليه كثير من الباحثين الذين حاولوا تبرير فشل المشاريع الدولويّة في وسط الجزيرة العربيّة ومحاولات الاستلحاق الخارجيّ للعرب بأسباب طبيعيّة (مناخ جزيرة العرب القاسي) أو اقتصاديّة (الكلفة الباهظة للاستلحاق)[144]. ولئن كان واضحاً أنّ

= أَظَنَّ ضِرَارٌ أَنَّنِي سَأُطِيعُهُ ... وَأَنِّي سَأُعْطِيهِ الّذِي كُنْتُ أَمْنَعُ

إذِ اغْرَوْرَقَتْ عَيْنَاه وَاحْمَرَّ وَجْهُهُ ... وَقَدْ كَادَ غَيْظاً وَجْهُهُ يَتَبَضَّعُ

تُقَدِّمُ فِي الظُّلْمِ المُبَيَّنِ عَامِداً ... ذِرَاعاً إذَا مَا قُدِّمَتْ لَكَ إصْبَعُ

كَفِعْلِ كُلَيْبٍ كُنْتُ أُنْبِئْتُ أَنَّهُ ... يُخَطِّطُ أَكْلَاءَ المِيَاهِ وَيَمْنَعُ

يُجِيرُ عَلَى أَفْنَاءِ بَكْرِ بنْ وَائِلٍ ... أَرَانِبَ ضَاحٍ وَالظِّبَاءَ فَتَرْتَعُ

وهو ما أشار إليه أيضاً شاعر جاهليّ آخر من بني هلال بن عامر بن صعصعة (الجاحظ، **الحيوان**، ج1، صص176-177) [الطويل]:

ونَحْنُ أَبَسْنَا تَغْلِبَ ابْنَةَ وَائلٍ ... بِقَتْلِ كُلَيْبٍ إذْ طَغَى وَتَخَيَّلَا

أَبَأْنَاهُ بِالنَّابِ الّتِي شَقَّ ضَرْعَهَا ... فَأَصْبَحَ مَوْطُوءَ الحِمَى مُتَذَلِّلَا

(144) يقول عبد الرحمان عبد الهادي مثلاً (**جذور القوّة الإسلامية**، ص41): «**بالطّبع، فإن فشل كل تلك المحاولات ليس بسبب شجاعة أهل الحجاز، وإنّما كان سبب فشلها هو ظروف الجزيرة القاحلة والصحراء الواسعة المتناثرة السكون، ونضوب موارد الثروة** =

رفض دفع الإِتاَوَة للدّول المجاورة للجزيرة العربيّة كان ذا طبيعة سياسيّة، فمن باب أَوْلَى أن يكون رفض الدفع لقبائل عربيّة من نفس الطّبيعة أيضاً. ويكفي القول مبدئيّاً بأنّ هدف هذا الرفض كان الحفاظ على استقلاليّة القبيلة تجاه أي قوّة سياسيّة خارجيّة، لكي يُتبيَّن الطّابع السياسيّ لذلك الرفض[145]. فرفض الإِتاَوَة هو عمل سياسيّ محض[146]، ولا ينقص تفسيره من منظور نفساني وإرجاعه إلى

= **وصعوبة السيطرة الدائمة على قبائل منعزلة وواحات متفرّقة، ممّا يشكّل مغامرة بلا مكسب حقيقيّ**» (التشديد من عندنا).

ولعلّه من الغريب أن يذهب باحثون آخرون على عكس عبد الهادي إلى تفسير نشوء دولة النبيّ بأسباب اقتصاديّة تحصر عادة في ما يتطلّبه تنامي التجارة من سلطة مركزيّة تنظّم التبادل وتوفّر الأمن!

(145) يعضد هذا الطّرح ما يراه مثلاً الباحث طلال أسد (**منشأ الدولة العربيّة الإسلاميّة**، صص116-131) في معرض نقده الجديّ والرصين للتّحليلات الغربية الخاصّة بمسألة منشأ الدولة النبويّة وذهابها إلى أنّها كانت تمثّل «**حاجة وحدويّة**» أو تعبيراً عن «**أيديولوجية الطّبقة التجاريّة**» الصاعدة في الجزيرة العربيّة في مَكَّة بالخصوص، فهو يرى أنّه «**ينبغي عدم تصوير الدولة الإسلاميّة الأولى على أنّها الأصل والنموّ والانتشار لفكرة تنظيمية... ولكن على أنّها إعادة تشكيل تدريجيّ لتكوين اجتماعيّ واسع**». ونظنّ أنّ أسد قد رأى ببصيرة نافذة أنّ قيام وضع سياسيّ «**فوضويّ**» في شبه الجزيرة العربيّة كان مفيداً للقبائل المستقلّة المشاركة لقُرَيْش في تجارتها، وأنّ الانعدام النسبي للتّهديد باستخدام القوّة داخل مَكَّة المرتبط بالمؤسّسة الدينيّة (الحرم) كان أحد الأسباب الرئيسة الّتي جعلت من مَكَّة مركزاً تجاريّاً جاذباً للأعراب. وهذه الفكرة مقبولة جدّاً خاصّة حين يتمّ فيها ربط انعدام السلطة الدولَانِيَّة المركزيّة بعامل انعدام المكوس على المعاملات التجاريّة في مَكَّة، ممّا يمكّن من فهم لما كانت مشاركة القبائل المحيطة بمَكَّة في التجارة وقيامها بحماية القوافل عائقاً في وجه قيام سلطة سياسيّة مركزيّة في مَكَّة، «**فالدولة قد تنظّم التجارة ولكنّها تُخضع القبائل، علاوة عن تكاليفها الباهظة بالنّسبة لتجّار مَكَّة إن أرادوا تنفيذ مشروع سياسيّ كهذا، وهو ما كان يعتبر عبئاً غير ضروريّ لبلوغ شيء كانوا يتمتّعون به بالفعل**».

وبهذا، يقف أسد على طرف نقيض مع معظم التحليلات الغربيّة الّتي رأت الإسلام حتميّة تاريخيّة وحاجة وحدويّة للعصر، مختزلة بذلك الدعوة الإسلاميّة إلى دعوة سياسيّة في العُمق وبالأساس، ذات غلاف دينيّ كانت تفرضه ذهنيّة العصر. وهي التحليلات الّتي يقول بها أيضاً عدد كبير من الدارسين العرب.

(146) وهذا ما يشهد له التاريخ التونسيّ القريب مثلاً. فقد وصف المستشرق الفرنسيّ بيليسيي *Pellissier* قبيلة **خمير** التونسيّة في بداية القرن 19 بأنّها كانت مستقلّة لأنّها كانت ترفض دفع إِتاَوَة للمخزن (السلطة المركزيّة) للتّدليل عن رفضها الاستلحاق. وقد كانت عدّة قبائل =

الأنفة والكبرياء وما شابه ذلك من خصائص نفسيّة قال بها التقليديّون، من أن يكون معبّراً عن موقف سياسيّ. بل إنّ الطّابع السياسيّ لتمفصل مسألتَيْ رفض الإِتاوَة والنزْعَة اللَّقَاحِيَّة أمر واضح لا لُبْسَ فيه عند كلّ الإخباريّين، حتّى وإن برّروا الدوافع بالشَّرف حيناً وبرفض الضَّيْم حيناً آخر. ويكفي هنا للتّدليل على التمفصل البنيوي بين المسألتين عند العرب الغابرة إشارة ابن قُتَيْبَة حين يقول: «**يتلو العرب في شرف الطّرفين أهل خراسان، أهل الدعوة، وأنصار الدولة، فإنّهم لم يزالوا في أكثر ملك العَجَم لَقَاحاً لا يؤدّون إلى أحد إتاوَة ولا خَراجاً**»[147]، وما صرّح به مُسَيْلِمَة بن حبيب الحنفي الذي تنبّأ في قبيلة حنيفة (مُسَيْلِمَة الكذّاب في المأثور الإسلاميّ) بعد زواجه من سَجاح نبيّة بني تميم في إعلانه: «**إنّ بني تميم لَقَاحٌ لا إتاوَة عليهم**»[148].

وفي سبيل تجذير النزْعَة اللَّقَاحِيَّة، استخدم العرب الأسطورة وسيلة مضمونة لنشر تلك النزعة بعد إكسائها طابعاً دينيّاً يتضمّن عقوبة إلٰهيّة صارمة للخارجين عليها إذا ما حاولوا التسلّط وفرض الضرائب والمكوس والأَتَاوَى. فقد زعمت الأسطورة العربيّة «**أنّ اللّه تعالى لم يَدَع ماكساً إلّا أنزل به بليّة، وأنّه مسخ منهم اثنين ذئباً وضبعاً؛ وأنّ الضبّ وسهيلاً كانا ماكِسَيْن فمسخ اللّه أحدهما في الأرض والآخر في السماء**»[149].

= في تونس مُعفاة من الإِتاوَة لأنّها قبائل مخزنيّة مستلحقة على غِرار قبيلتي دريد والمهاذبة.
Cf.Pellissier (E): *Exploration Scientifique de l'Algérie pendant les années 1840,1841,1842*, p. 41.

(147) ابن قُتَيْبَة، **فضل العرب والتنبيه على علومها**، ج1، ص94. وعنه ينقل كلّ من ياقوت الحمويّ (**معجم البلدان**، ج2، ص351) و ابن عبد المنعم الحِمْيَريّ (**الروض المعطار**، ص215) نفس العبارة. وإيرادنا لهذه الملاحظة ليس من قبيل التكرار بقدر ما هو من باب الإشارة إلى تولّي أهل خراسان أمر الدولة العباسيّة كما يقول ابن قُتَيْبَة بعد أن كانوا لقاحاً، وهو ما قد يفتح باباً للمقارنة بينهم وبين العرب الذين كانوا يشتركون معهم في صفة اللَّقَاحِيَّة قبل أن يغدوا أصحاب دعوة، وأصحاب دولة أيضاً.

(148) أبو هلال العسكريّ، **الأوائل**، ص630.

(149) ابن حمدون، **التذكرة الحمدونيّة**، ج7، ص340. وهو يشير إلى قول الشاعر الحكم بن عَمْرو البهرانيّ [الخفيف]:

مَسَخَ المَاكِسِينَ ضَبْعاً وَذِئْبَا ... فَلِهَذَا تَنَاجَلَا أُمَّ عَمْرِو

مَسَخَ الضَّبَّ فِي الجَدَالَةِ قِدْماً ... وَسُهَيْلَ السَّمَاءِ عَمْداً بِصُغْرِ

ولعلّ في إسناد العرب عقاباً إلٰهيّاً لجُباة الأَتَاوَى ما يمكن اعتباره دليلاً على أنّ اللَّقَاحِيَّة العربيّة كانت تستمدّ بعض نسغها من الدين الجاهليّ نفسه، بل لعلّنا نجد فيما تداوله كثير من الإخباريّين عن لَقاحيّة أهل البيت الحرام تأكيداً لهذه الصلة بين اللَّقَاحِيَّة الّتي اتّصفت بها قبيلة قُرَيْش ورفض أدائها الإِتَاوَة لأيّ متسلّط من جِهة، وتحمّسها في الدين من جِهة أخرى[150]. فالبيت الحرام في مَكَّة **«أهله حُمْسٌ ولَقَاحٌ لا يؤدّون إِتَاوَة»**[151]، ومَكَّة **«لم تزل أمْناً ولَقاحاً لا تؤدّي إِتَاوَة ولا تَدِين للملوك، ولذلك سُمِّيَ البيتَ العتيق، لأنّه لم يَزَلْ حُرّاً لم يملِكه أحد»**[152].

---

(150) كثيراً ما ربطت المصادر بين هذين الأمرين، فهذا ياقوت الحمويّ يقول في شأن مَكَّة (**معجم البلدان**، ج5، صص183-184): **«ومن شرفها أنّها كانت لقاحاً لا تدين لدين الملوك ولم يؤدّ أهلها إِتَاوَة ولا ملكها ملك قطّ من سائر البلدان، تحجّ إليها ملوك حِمْيَر وكندة وغسّان ولخم فيدينون للحُمْس من قُرَيْش ويرون تعظيمهم والاقتداء بآثارهم مفروضاً وشرفاً عندهم عظيماً. وكان أهله آمنين يَغزُون الناس ولا يُغزَوْن ويَسْبُون ولا يُسْبَوْن، ولم تُسْبَ قرشيّة قطّ فتوطأ قهراً ولا يجال عليها السهام. وقد ذكر عزّهم وفضلهم الشعراء فقال بعضهم** [هو عَبِيد بن الأبرص والبيت من الوافر]:

أَبَــوْا دِيــنَ الـمُـلُـوكِ فَـهُـمْ لَـقَـاحٌ ... إِذَا نُــدِبُــوا إِلَــى حَـرْبٍ أَجَــابُــوا

وقال الزِّبْرِقان بن بدر لرجل من بني عوف كان قد هجا أبا جهل وتناول قُرَيْشاً [الوافر]:

أَتَــدْرِي مَــنْ هَــجَــوْتَ أَبَــا حَـبِـيــبٍ ... سَلِيـلَ خَضَـارِمٍ سَكَـنُـوا الـبِـطَـاحَـا

أَزَادَ الــرَّكْــبِ تَــذْكُــرُ أَمْ هِــشَــامــاً ... وَبَـيْـتَ الـلَّـهِ وَالـبَـلَـدَ الـلَّـقَـاحَــا».

(151) **رسائل الجاحظ**، ج4، ص119.

(152) الجاحظ، **الحيوان**، ج3، ص412. ويورد الجاحظ قول حرب بن أميّة في ذلك [الوافر]:

أَبَــا مَــطَــرٍ هَــلُــمَّ إِلَــى صَــلَاحٍ ... فَـتَـكْـفِـيَـكَ الـنَّـدَامَـى مِـنْ قُـرَيْـشِ

فَـتَـأْمَـنَ وَسْـطَـهُـمْ وَتَـعِـيـشَ فِـيـهِـمْ ... أَبَـا مَـطَـرٍ هُـدِيـتَ لِـخَـيْـرِ عَـيْــشِ

وَتَـسْـنْـزِلَ بَــلْــدَةً عَــزَّتْ قَــدِيــمَــا ... وَتَــأْمَــنَ أَنْ يَــزُورَكَ رَبُّ جَــيْــشِ

هذا عن مَكَّة. أمّا بخصوص يَثْرِب، فلدينا شكوك كبيرة حول صحّة الأخبار الّتي تشير إلى لقاحيّتها، إذ ربّما كانت موضوعة بعد الإسلام لأسباب لا تخفى قد يكون أهمّها إضفاء قيمة على يَثْرِب ومن ورائها الأنصار من الأَوْس والخَزْرَج بوصفها مدينة النبيّ ورفعها إلى درجة تضاهي بها مَكَّة في الشرف. فابن عبد ربّه (**العقد الفريد**، ج3، ص333) يصف أهل يَثْرِب من الأَوْسِ والخَزْرج بأنّهم كانوا **«أعزّ الناس أَنْفساً وأشرفهم هِمَماً، لم يُؤدُّوا إِتَاوَة قطّ إلى أحد من المُلوك. وكتب إليهم أبو كَرِب تُبَّع الآخِر** =

على أنّ العقوبة المستحقّة على من يفرض المكوس والأَتَاوَى تتّخذ أيضاً بُعْداً دينيّاً عند العرب، بل إنّها قد ترقى إلى درجة الطّقس التعبّديّ، فقد روت الأسطورة أنّ أبا رِغال **«كان رجلا عشّاراً في الزمن الأوّل جائراً، فقبره يُرجَم إلى اليوم، وقبره بين مَكَّة والطَّائِف»**[153]، وهو الأمر الذي لم ينقطع بمجيء الإسلام إذ يروى **«أنّ عليّاً رضي اللّه عنه كان إذا رأى سهيلاً [نجم سهيل] سبّه وقال إنّه كان عشّاراً ظاهراً يبخس بين الناس بالظلم فمسخه اللّه شهاباً»**[154]. كما يروى أيضاً **«عن عطاء رحمه اللّه تعالى قال: نظر عمر رضي اللّه عنه إلى سهيل فسبّه ونظر إلى الزُّهَرَة فسبّها فقال: أمّا سهيل فكان رجلاً عشّاراً وأمّا الزُّهَرَة فهي التي فتنت هاروت وماروت»**[155]، وهو الأثر الذي يرفعه البعض إلى النبيّ نفسه فيروى أنّه قال: **«لَعَنَ اللّهُ سُهَيْلاً كَانَ عَشَّاراً يُعَشِّرُ فِي الأَرْضِ بِالظلْمِ فَمَسَخَهُ اللّهُ شِهَاباً»**[156].

ولقد تعرّض العرب بحقّ إلى محاولات لفرض الأَتَاوَى عليهم، فقد أشار

= **يَسْتَدْعيهم إلى طاعته ويتوعّدهم إنْ لم يَفْعلوا أنّ يَغْزُوَهم، فَكتبوا إليه** [الكامل]:

العَبْدُ تُبَّعُكُمْ يُرِيدُ قِتَالَنَا ... وَمَكَانُهُ بِالمَنْزِلِ المُتَذَلِّلِ

إِنَّا أُنَاسٌ لَا يُنَامُ بِأَرْضِنَا ... عَضَّ الرَّسُولُ بِبَظْرِ أُمّ المُرْسِلِ».

ولعلّ ممّا يزيد في تشكّكنا هو خضوع يَثْرِب السهل نسبيّاً لسلطة النبيّ عند الهجرة، وهو الأمر الذي ما زال يحيّر المؤرّخين كما المهتمّين بالظّاهرة المحمّدية لحدّ الآن، ولم يجدوا له حسب رأينا أيّ تفسير مقنع. ولعلّ أسطع مثال على تلك الحيرة تقرير المستشرق الألمانيّ يوليوس فلهوزن (Julius Wellhausen)، وهو أحد أكبر المؤرّخين المختصّين في تاريخ بداية الإسلام، بأنّ يَثْرِب **«انقسمت الجماعة فيها إلى معسكرين متعاديين، هما الأوس والخزرج، فكان القتل والسفك شيئاً مألوفاً... وسادت المدينة حال من قلّة الأمن جعلت الحياة فيها غير ممكنة، فكانت الحاجة ماسّة إلى رجل يدخل في الفرجة المفتوحة بين الفريقين ويقضي على الفوضى، لكن كان لا بدّ أن يكون رجلاً محايداً، لا تشوبه شائبة التورّط في المنافسات الداخلية بين القبيلتين، ولذلك جاء النبيّ من مَكَّة في الوقت المناسب، وكأنّما نودي لذلك»**. فما معنى **«وكأنّما نودي لذلك»** عند باحث محقّق ناقد في حجم فلهوزن؟ انظر: فلهوزن، **تاريخ الدولة العربيّة**، ص7.

(153) **لسان العرب**، ج11، ص291 (مادّة رغل).

(154) ابن حيّان الأصبهانيّ، **العظمة**، ج4، ص1229.

(155) نفسه.

(156) نفسه.

الشاعر الجاهليّ يزيد بن خذاق الشنّي إلى المَكْس الذي أراد أن يفرضه المُعَلَّى عامل الملك النعمان على قبيلته واصفاً ذلك بأنّه شبيه الإتاَوَة التي يدفعها الملّاحون عن سفنهم وبضائعهم، وعبّر عن رفضه هذا الأمر بقوله [الطويل]:

أَقِيمُوا بَنِي النُّعْمَانِ عَنَّا صُدُورَكُمْ ... وَإِلّا تُقِيمُوا كَارِهِينَ الرُّؤُوسَا

أَكُلُّ لَئِيمٍ مِنْكُمُ وَمُعَلْهَجٍ ... يَعُدُّ عَلَيْنَا غَارَةً فَخُبُوسَا

أَلَا اِبْنَ المُعَلَّى خِلْتَنَا وَحَسِبْتَنَا ... صَرَارِيَّ نُعْطِي المَاكِسِينَ مُكُوسَا

فَإِنْ تَبْعَثُوا عَيْناً تَمَنَّى لِقَاءَنَا ... تَجِدْ حَوْلَ أَبْيَاتِي الجَمِيعَ جُلُوسَا[157]

ويبدو أنّ فرض الملك النعمان الأَتَاوَى قد طال عدّة قبائل عربيّة في سبيل تكريس دعائم ملكه، فقد ورد في المصادر أنّ قبيلة بني عبد الديّان اليمنيّة عيّرت قبيلة بني عامر بأداء إتاَوَة سنويّة للملك النعمان بعد أن كانت تؤدّيها للمحرّق (وهو الملك عمرو بن هند)، فيقول يزيد بن عبد المَدَان بن الدَّيَّان وكان مشرفاً على كَعْبَة نَجْرَان[158] في مناكفته سيّد قبيلة عامر الشاعر عامر بن الطُّفَيْل العامريّ [الكامل]:

يَا لِلرِّجَالِ لِطَارِقِ الأَحْزَانِ ... وَلِعَامِرِ بْنِ طُفَيْلِ الوَسْنَانِ

كَانَتْ إِتَاوَةُ قَوْمِهِ لِمُحَرِّقٍ ... زَمَناً وَصَارَتْ بَعْدُ لِلْنُّعْمَانِ[159]

وقد كان ردّ عامر بن الطُّفَيْل [الكامل]:

(157) المفضّليات، ص300. و«خَبَسَ الشيءَ بكَفِّه يَخْبُسُه خَبْساً: أخَذَه وغنِمه. والخَبُوسُ: الظَّلُومُ الغَشومُ. والخُبَاسَة والخُبَاسَاءُ: الغَنيمَة» (الزبَيْدِيّ، تاج العروس، مادّة خبس).

(158) أورد الأصبهانيّ (الأغاني، م.م.س، ج10، ص138) خبر إشرافه على (كَعْبَة نَجْرَان) وقصّة خلافه مع عامر بن الطّفيل في سبيل الزواج من رهيمة بنت أميّة بن الأسكر الكنانيّ وتفضيلها ليزيد على عامر وما قال كلاهما في ذلك من شعر. ورغم إشارة الأصبهانيّ إلى أنّ «هذا الخبر مصنوع من مصنوعات ابن الكَلْبِيّ، والتوليد فيه بيّن، وشعره شعر ركيك غثّ، لا يشبه أشعار القوم، وإنّما ذكرته لئلاّ يخلو الكتاب من شيء قد روي»، فإنّ مجردّ إيراده دليل على ما كان للعرب من بغض للإتاَوَة إلى حدّ التعبير بها بوصفها مناقضة للّقاحيّة المفترض أن تسعى القبائل إليها وتفديها بالنفوس.

(159) نفسه.

عَجَباً لِوَاصِفِ طَارِقِ الأَحْزَانِ وَلِمَا تَجِيءُ بِهِ بَنُو الدَّيَّانِ
فَخَرُوا عَلَيَّ بِحَبْوَةٍ لِمُحَرِّقٍ وَإِتَاوَةٍ سِيقَتْ إِلَى النُّعْمَانِ
مَا أَنْتَ وَابْنَ مُحَرَّقٍ وَقَبِيلَهُ وَإِتَاوَةَ اللَّخْمِيِّ فِي عَيْلَانِ
فَاقْصِدْ بِذَرْعِكَ قَصْدَ قَوْمِكَ قَصْدَةً وَدَعِ القَبَائِلَ مِنْ بَنِي قَحْطَانِ
إِنْ كَانَ سَالِفَةُ الإِتَاوَةِ فِيكُمُ أَوْلَى فَفَخْرُكَ فَخْرُ كُلِّ يَمَانِي[160]

كما يُورد الأصبهانيّ قول أبا عمرو الشيبانيّ في تفسير بيت الحارث بن حِلّزة [الخفيف]:

أَعَلَيْنَا جُنَاحُ كِنْدَةَ أَنْ يَغْـ ـنَمَ غَازِيهُمُ وَمِنَّا الجَزَاءُ؟

أنّه كان لقبيلة كِنْدة خَراج تؤدّيه للملك عمرو بن هند، و«**كانت قد كسرت الخَراج على الملك، فبعث إليهم رجالاً من بني تغلب يطالبونهم بذلك، فقتلوا ولم يُدْرَك ثأرهم، فعيّرهم بذلك**»[161].

فملوك العرب، على ما يقول الجَاحِظ «**كانت تأخذ من التجّار في البرّ والبحر وفي أسواقهم المَكْس، وهي ضريبة كانت تُؤخذ منهم، وكانوا يضمنونهم في ذلك**»[162]. ويستشهد الجَاحِظ في هذا الخصوص بتشكّي الشاعر الجاهليّ جابر بن حُنَيّ التغلبي [ت 60 ق.هـ] من الإِتاَوَة التي كانت يفرضها عمّال الفُرس في أسواق العراق وتوعّده لهم [الطويل]:

أَلَا تَسْتَحِي مِنَّا مُلُوكٌ وَتَتَّقِي مَحَارِمَنَا لَا يَبْرَأُ الدَّمُ بِالدَّمِ
وَفِي كُلِّ أَسْوَاقِ العِرَاقِ إِتَاوَةٌ وَفِي كُلِّ مَا بَاعَ امْرُؤٌ مَكْسُ دِرْهَمِ[163]

---

(160) نفسه. اقصد بذرعك: اقصد في أمرك ولا تتعدّ طورك.

(161) نفسه، م19، ص172.

(162) هذا هو المعنى الأصلي للفظ «**المَكْس**» أي «**الضريبة الجمركيّة**»، وهو من الآراميّة (مَكْسَا *maksā*) ومنه في البابليّة الآشورية (مِكْسُ *miksu*) والعِبْرِيَّة (مكس מכס)، إلّا أنّ كتب الفقه الإسلاميّ أشارت إليه بمعنى «**العُشْر**» أي بوصفه ضريبة سنويّة.
Cf. Bjerkman (W): *Maks*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, t. vi, p. 178 (pp. 178-180).

(163) الجاحظ، **الحيوان**، ج6، ص406.

وهذان البيتان من قصيدة رواها الأصمعي لنفس الشاعر، وهو نصرانيّ من أهل اليَمَن طاف أنحاء نَجْد وبادية العراق وصحب الشاعرَ الملكَ الضِّلّيل امْرأَ القَيْس بن حُجْر الكِنديّ (130-80 ق.هـ) حين خرج إلى القسطنطينيّة مستنجداً بقيصر الروم[164] «يُحَاوِلُ مُلْكاً أَوْ يَمُوتَ فَيُعْذَرَا» على حسب قوله في رائيّته المعروفة[165]. فشاعرنا جابر كان صاحب مشروع زعاماتيّ هو ما قد يُفسّر رفضه دفع الإِتَاوَة للفرس المتحكّمين في العراق ومحاولته أن يغدو فارض مُكُوس على الآخرين عوضاً عن الأجنبيّ. والأبيات الّتي تهمّنا كما وردت عند الأصمعيّ هي [الطويل]:

وَيَوْماً لَدَى العَشَّارِ مَن يَلْوِ حَقَّهُ ... يُبَزْبَزْ، وَيُهْزَعْ ثَوْبُهُ، وَيُلَطَّمِ

وَفِي كُلِّ أَسْوَاقِ العِرَاقِ إِتَاوَةٌ ... وَفِي كُلِّ مَا بَاعَ امْرُؤٌ مَكْسُ دِرْهَمِ

أَلَا تَسْتَحِي مِنَّا مُلُوكٌ وَتَتَّقِي ... مَحَارِمَنَا، لَا يَبْرَأُ الدَّمُ بِالدَّمِ

نُعَاطِي المُلُوكَ السِّلْمَ مَا قَصَدُوا بِنَا، ... وَلَيْسَ عَلَيْنَا قَتْلُهُمْ بِمُحَرَّمِ[166]

وحين يهدّد عربيّ بالقصاص ممّن يسومه الضَّيْم في سبيل التملّك عبر فرض المكوس، فلا بدّ له من تنفيذ وعيده وغسل العار الذي لحقه بالدَّم، فقتل الملوك **«إذا لم يستحوا»** هو الضامن الوحيد لعدم الاستلحاق. ونحن نجد بالفعل أنّ مثل هذا التهديد والوعيد يتّخذ في كثير من الأحيان شكل الفعل الثائر العنيف ضدّ محاولات قام بها بعض الزعماء القبليّين في الجاهليّة لفرض سلطتهم[167]، أو

---

(164) ابن قُتَيْبَة، **الشعر والشعراء**، ص18.

(165) هو قوله (**ديوان امرىء القيس**، ص66) [الطويل]:

بَكَى صَاحِبِي لَمَّا رَأَى الدَّرْبَ دُونَهُ ... وَأَيْقَنَ أَنَّا لَاحِقَانِ بِقَيْصَرَا

فَقُلْتُ لَهُ لَا تَبْكِ عَيْنُكَ إِنَّمَا ... نُحَاوِلُ مُلْكاً أَوْ نَمُوتَ فَنُعْذَرَا

وَإِنِّي زَعِيمٌ إِنْ رَجَعْتُ مُمَلَّكاً ... بِسَيْرٍ تَرَى مِنْهُ الفُرَانِقَ أَزْوَرَا

(166) **الأصمعيّات**، ص211. العشّار: الجابي بعشر المال. يلوي: يمطل. يبزبز: يُتَعْتَع، أي يُدفع.

(167) يحفل الشعر الجاهليّ وتابعه في ذلك شعر المخضرمين والأمويّين بمعاني الرفض المطلق للتسلّط، والتمرّد المسلّح على كلّ محاولة للاستلحاق. ومن ذلك قول الشاعر الجاهليّ عَبِيد بن الأبرص (**الديوان**، ص94) [البسيط]: =

بالأحرى سلطة قبيلتهم، على قبائل أخرى حين أرادوا فرض أَتَاوَى عليها، وهو ما أدّى إلى ثورات انتهت كلّها حسب ما ترويه لنا كتب الأخبار بمقتل الزعيم المتسلّط. فقد تسلّط زهير بن جُذَيْمَة العبسيّ سيّد قبيلة عبس على قبيلة هوازن وفرض عليها إتَاوَة حتّى **«كانت هوازن لا ترى في زهير بن جذيمة إلّا ربّاً، وهوازن يومئذ لا خير فيها... وكان إذا كان أيّام عُكَاظ أتاها زهير ويأتيها الناس من كلّ وجه، فتأتيه هوازن بالإتَاوَة الّتي له في أعناقهم»**[168]، قبل أن تثور هوازن وتقتل **«ربّها»** في يوم مشهود من أيّام العرب (يوم النقراوات)[169].

= إِذَا تَـخَـمَّـطَ جَـبَّـارٌ نَـنَـزُوهُ إِلَـى ... مَا يَشْتَهُونَ وَلا يُثْنَوْنَ إِنْ خَمَطُوا

وقال آخر (**لسان العرب**، ج7، ص297 (مادّة خمط) [الرجز]:

إِذَا رَأَوْا مِنْ مَلِكٍ تَخَمُّطَا ... أَوْ خُنْزُوَاناً ضَرَبُوهُ مَا خَطَا

التخمّط: الأخذ والقهر بغلبة. وهو نفس ما عبّر عنه الشاعر الأمويّ الكُمَيْت بن زَيْد الأَسْدِيّ لاحقاً بقوله (**الديوان**، ص190) [الطويل]:

وَكُنَّا إِذَا جَبَّارُ قَوْمٍ أَرَادَنَا ... بِكَيْدٍ، حَمَلْنَاهُ عَلَى قَرْنِ أَعْفَرَا

على أنّه تجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأمر لم يكن يتّخذ لبوس الثورة إلّا إذا توفّرت الظروف الموضوعيّة لذلك. ولا يعني عدم الردّ المسلّح على محاولات فرض الأَتَاوَى الرضى بها إذ هي دوماً محلّ رفض شديد هو ما يُعبّر عنه بدون شكّ التهرّب من الإقرار بها ولو باستخدام الكذب والسخريّة ممّن يقوم عليها على غِرار ما يُفهم من قول الشاعر الجاهليّ خِدَاش بن زُهَيْر العَامِرِيّ (**أشعار العامريّين الجاهليّين**، ص23) [الطويل]:

كَذَبْتُ عَلَيْكُمْ أَوْعِدُونِي وَعَلِّلُوا ... بِيَ الأَرْضَ وَالأَقْوَامَ قِرْدَانَ مَوْظَبَا

فَإِنِّيَ دَلِيلٌ غَيْرُ مُعْطٍ إِتَاوَةً ... عَلَى نَعَمٍ تَرْعَى حَوَالاً وَأَجْرَبَا

والشاعر يتحدّى هنا مطالبيه بالإتَاوَة ويقول لهم (**لسان العرب**، ج7، ص112، مادّة أرض): **«عليكم بي وبهجائي إذا كنتم في سفر فاقطعوا الأرض بذكري وأنشدوا القوم هجائي يا قردان موظب، يعني قوماً هم في القلّة والحقارة كقردان موظب»**. وموظب موضع معروف.

(168) **الأغاني**، ج10، ص11.

(169) يقول ابن عبد ربّه حول يوم النقراوات (**العقد الفريد**، ج3، صص50-51): **«فيه قُتل زهير بن جُذَيْمة بن رواحة العبسيّ، وكانت هوازن تؤدّي إليه إتَاوَة وهي الخراج. فأتته يوماً عجوز من بني نصر بن معاوية بسمن في نِحْي واعتذرت إليه وشكت سنين تتابعت على الناس، فذاقه فلم يرضَ طعمه، فدعسها بقوس في يده عطل في صدرها، فاستلقت على قفاها منكشفة، فتألّى خالد بن جعفر وقال: والله لأجعلنّ ذراعي في عنقه حتّى يُقتل أو أُقتل... وقال خالد بن جعفر في قتله زهيراً** [الكامل]: =

وتبدو من خلال هذا الخبر العلاقة واضحة بين ما وُصف بالربوبيّة والزعامة بمعنى الاعتراف بالدَّيْن للسيّد أو الربّ (دفع الإتاوَة إلى السيّد/الدَّيْن للربّ)، كما يبدو وصف قبيلة هَوازِن بأنّها «**يومئذ لا خير فيها**» مخصوصاً بفترة أدائها الإتاوَة لسيّد قبيلة عبس قبل الانتفاض عليه وقتله. وهذا المعنى لرفض الدَّيْن تجاه الزعيم الطّامح إلى المُلك هو ما عبّر عنه الشاعر الجاهليّ تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل في قوله مفاخراً بلَقَاحِيَّة قبيلته (بني عامر) وخروجها المستمرّ على كلّ محاولة تسلطّ ورفضها أيّ ارتهان للأجنبيّ في قوله [الطويل]:

وَلَمْ تَرَ حَيّاً كَانَ أَكْثَرَ قُوَّةً وَأَطْعَنَ فِي دِينِ المُلُوكِ وَأَفْسَدَا

نُصِبْنَا رِمَاحاً فَوْقَهَا جَدُّ عَامِرٍ كَظِلِّ السَمَاءِ كُلَّ أَرْضٍ تَعَمَّدَا[170]

كما سجّلت لنا المصادر العربيّة في نفس الإطار أيضاً قصّة انتفاض قبيلة غسّان على زعيم قبيلة سَلِيح الذي فرض عليها إتاوَة سنويّة، وانتهاء ذلك بقتله رفضاً لتسلّطه. ويبدو أنّ عمليّة الانتفاض تلك كانت من الأهميّة إلى درجة أنّها دفعت المتخيّل العربيّ إلى أسطرتها وإدخالها مُدَوّنة الأمثال العربيّة حتّى ترسّخت في الأذهان، فقد قيل في تفسير المثل العربيّ «**خُذْ مِنْ جِذْعٍ مَا أَعْطَاكَ**» أنّ جذعاً هذا «**هو جِذْعُ بنُ عَمْرٍو الغَسَّانِيُّ أتاه سَبْطَةُ بنُ المُنْذِرِ السَّلِيحِيُّ يَسْأَلُهُ دِينَارَيْنِ كَانَ بَنُو غَسَّان يؤدّونهما إتاوَة كلّ سنة من كلّ رجل إلى ملوك سَلِيحٍ، فدخل منزله وخرج مشتملاً على سيفه فضربه به حتّى سكت، ثمّ قال ذلك. وامتنعت بَعْدُ غَسَّانُ عَنِ الإتاوَة**»![171].

كما تسلّط الغطاريف من بني الحارث على قبيلة دَوْس وفرضوا عليها إتاوَة

= بَلْ كَيفَ تَكْفُرُنِي هَوَازِنُ بَعْدَمَا أَعْتَقْتُهُمْ فَتَوَالَدُوا أَحْرَارَا

وَقَتَلْتُ رَبَّهُمْ زُهَيْراً بَعْدَمَا جَدَعَ الأُنُوفَ وَأَكْثَرَ الأَوْتَارَا»

(170) ديوان تميم بن أبيّ بن مقبل، ص29.

(171) الزمخشريّ، المستقصى في أمثال العرب، ص301. وجاء عند اليعقوبيّ (تاريخ اليعقوبيّ، ج1، ص207) بشأن انقلاب الغساسنة على الروم أنّه «جرى بينهم وبين ملك الروم مشاجرة بسبب الإتاوَة التي يقبضها ملك الروم، حتّى إنّ رجلاً من غسّان يقال له جِذْع ضرب رجلاً من أصحاب ملك الروم بسيفه فقتله، فقال بعضهم: خذ من جِذْع ما أعطاك فذهبت مثلاً، فحاربهم صاحب الروم».

سنويّة وأهانوا رجالها، وهو ما دفع هؤلاء إلى الثأر لكرامتهم والإيقاع ببني الحارث[172]. وقد كانت هذه الثورة بقيادة أحد فتيان قبيلة دَوْس المدعوّ عمرو ابن حُمَمَة الدَّوْسي الذي سيكون له بعد الثورة شأن كبير حين يغدو صاحب شأن دينيّ ويصبح كاهن قومه مشرفاً على خدمة ورعاية صنم قبيلته المسمّى **«ذا الكفين»**[173]، ويصبح أحد أكبر الحكّام بين العرب حتّى يلقّب بِـ **«ذي الحُكْم»**[174]، بل وليصبح من أكثر من تأثّر العرب بحكمته وأحكامه إلى درجة رفعوه معها فوق البشر بحيث جعلوه من المعمّرين الّذين تصدّوا للزّمن بزعمهم أنّه **«قضى بين العرب ثلاث مائة سنة»**[175]، وجعلوا قبره مزاراً ينحرون عنده الإبل ويلقون المراثي[176]. والظاهر أنّه كان لثورة عمرو هذا الّتي قادها ضدّ الغطاريف المتسلّطين دور كبير في تولّيه منصب الكهانة في قومه في ارتباط وثيق بزعامته قبيلته، وقد يكون للأمرين معاً دور في أسطرة شخصيّته.

---

(172) جاء في الأغاني (ج12، ص52): **«كان عامر بن بكر بن يَشْكُر يقال له الغِطْرِيف ويقال لبنيه الغَطَارِيف** [بنو الحارث]. . . **وكانت لهم على دَوْس إتاوَة يأخذونها كل سنة، حتّى إن كان الرجل منهم ليأتي بيت الدوسيّ فيضع سهمه أو نعله على الباب ثمّ يدخل، فيجيء الدوسيّ، فإذا أبصر ذلك انصرف ورجع عن بيته؛ حتّى أدرك عمرو بن حُمَمَة بن عمرو فقال لأبيه: ما هذا التطوّل الذي يتطوّل به إخواننا علينا؟. . . وإنّ رجلاً من دوس عرّس بابنة عمّ له، فدخل عليها رجل من (بني عامر بن يشكر)، فجاء زوجُها فدخل على اليشكري، ثمّ أتى عمرو بن حُمَمَة فأخبره بذلك، فجمع دوساً وقام فيهم، فحرّضهم وقال :إلى كم تصبرون لهذا الذلّ. . .[فإمّا أن] تعيشوا كراماً أو تموتوا كراماً. فاستجابوا له، وأقبلت إليهم (بنو الحارث) فتنازلوا، واقتتلوا، فظفرت بهم دَوْس، وقتلتهم كيف شاءت»**.

(173) **سيرة ابن هشام**، ج2، ص229. وتروي عدّة مصادر أنّ الصحابيّ الطُّفَيْل بن عَمْرو الدوسيّ حدّث عن نفسه قائلاً: **«كنت مع النبيّ ﷺ حتّى فتح مَكّة، فقلت: يا رسول الله ابعثني إلى ذي الكفين صنم عَمرو بن حُمَمَة حتى أحرّقه. قال: أجل، فاخرج إليه. فأتيت فجعلت أوقد عليه النار»**. انظر مثلاً: الذهبيّ، **سِيَر أعلام النبلاء**، ج1، ص346؛ **طبقات ابن سعد**، ج4، ص239؛ الأصبهانيّ، **دلائل النبوّة**، ص214.

(174) ابن حَجَر، **الإصابة**، ج4، ص625.

(175) **لسان العرب**، ج8، ص263 (مادّة قرع).

(176) ويورد القالي (**الأمالي**، ج2، ص174 وما بعدها) مراثي الشعراء العرب على قبر عَمْرو بن حُمَمَة الدَّوْسيّ حين مات بعد عقر رواحلهم عليه.

ويقول الشاعر الجاهليّ عمرو بن كلثوم التغلبي (ت 39 ق.هـ) في معلّقته مهدّداً الملك عمرو بن هند رافضاً زعامته [الوافر]:

بِأَيِّ مَشِيئَةٍ عَمْرَو بْنَ هِنْدٍ تُطِيعُ بِنَا الوُشَاةَ وَتَزْدَرِينَا؟

تَهَدَّدْنَا وَأَوْعِدْنَا! رُوَيْداً، مَتَى كُنَّا لأُمِّكَ مَقْتَوِينَا؟!

وَإِنَّ قَنَاتَنَا يَا عَمْرُو أَعْيَتْ عَلَى الأَعْدَاءِ قَبْلَكَ أَنْ تَلِينَا[177]

وتُورد المصادر في تفسير بيت الشاعر المخضرم عبَّاس بن مِرْداس السُّلَميُّ (ت 15 هـ) [الطويل]:

وَعَكٌّ بْنِ عَدْنَانَ الَّذِينَ تَلَعَّبُوا بِغَسَّانَ حَتَّى طُرِّدوا كُلَّ مَطْرَدِ

أنه قاله يفخر بقبيلة عَكٍّ بعد تمرّدها على قبيلة غسَّان التي أخضعتها وفرضت عليها الإِتَاوَة لنحو من ثلاثين سنة في الجاهليّة[178].

كما تُورد المظانّ خبر ثورة ظُوَيْلِم الغَطَفَانِيّ على عَمْرو بن صِرْمَة بسبب

---

(177) ديوان عَمْرو بن كلثوم، ص331.

(178) «وذلك أن غسَّان ماء باليَمَن، فكان على هذا الماءِ بنو عامر، وامرؤ القيس، وكُرز بنو ثَعلبة بن مازن بن الأزد، وكان عليه أيضاً غير هؤلاء من الأزد، وكانت عكّ بن عدنان في أسفل ذلك الماء، وكانوا فيه زمناً، ثمّ إنّ راكباً جاء حتّى وقف على غَسَّان، فاسْتَسْقاهم، فسقَوه لَبناً مُرْغِياً. ثمّ أتى عَكّا، فسقوه لبناً ضَيحاً [أي رَقيقاً]، فقال لهم: ما لي أرى لبن إخوتكم مُرْغياً ولبنكم ضَيحاً؟ فقالوا: والله ما نعلم، إنَّ شربنا لواحد. إلاَّ أنّهم في عُلاوَته ونحن في سُفالته. قال: فذلك الذي أرغى لبنكم، وذاك أنّهم يشربون صفو الماءُ وتشربون كدره، ويرعون أنف الرعي، وترعون غُدُرَه وتسرح إبلهم مُستقبلة الريح بأفئدتها، مُستدبرة الشمْس بضَرَّاتها. فجاءت عَكٌّ يطلبون من غسّان المُناقلة في المنازل، فغضبت غَسَّانُ، وقاتلوهم وهزموهم، وأعطتهم عَكٌّ الإتاوَة تسعاً وعشرين سنة أو نحوها. ثمّ إنه نَشأَ في عَكٍّ غلام مارد، يقال له سَمَلَّقَة بن مُرَّة بن الفجَّاع أحد بني غافق بن الشاهد بن عَكٍّ، فحمل قومه على قتال غَسَّان؛ في حديث طويل، فقاتلوهم فانهزمت غَسَّان يومئذٍ. وفي هذا اليوم قيل [الرجز]:

غَسَّانُ غَسَّانٌ وَعَكٌّ عَكُّ وَالأَشْعَرِيُّونَ رِجَالٌ صُكُّ

سَيَعْلَمُونَ اليَوْمَ مَنْ أَرَكُّ».

انظر: الوزير المغربي، الإيناس بعلم الأنساب، ص10.

فرضه إتَاوَة على قبيلة غَطَفَان، فقتله وخلّص قومه من ظلمه[179]، وظُوَيْلِم هذا هو المنتفض أيضاً على قُرَيْش بسبب ما كانت توظّفه على حجيج مَكّة، ولقّب بسبب ذلك «**مانع الحريم**»[180]. بل إنّ العرب لم تكتفِ بقتل الملوك المتجبّرين الفارضين الإتاوات، فطال القتل السُّعاة المكلّفين بجمعها أيضاً[181].

فهل كانت كلّ ثورات القبائل العربيّة على المتسلّطين عليها من خارجها بدافع النزْعَة اللَّقَاحِيَّة على يد من يمثّل الدين الجاهليّ، بمعنى أنّ النزْعَة اللَّقَاحِيَّة كانت ذات أبعاد دينيّة؟

5 ـ الدين الجاهليّ: نسغ اللَّقَاحِيَّة العربيّة

يبدو أنّ الأمر قد كان كذلك على الأقلّ في بعض الحالات الّتي سجّلتها لنا الأخبار والتاريخ، ومنها ما ذكرناه آنفاً بشأن عمرو بن حُمَمَة الدَّوْسيّ. ومنها أيضاً ما سطّره الإخباريّون حول قيام كاهن بني أَسَد بتحريض قبيلته على اغتيال زعيم قبيلة كِندة حُجْر بن عمرو حين تسلّط وفرض إتَاوَة على بني أسد، فتروي الكتب أنّ «**حُجْراً كان في بني أسد، وكانت له عليهم إتَاوَة في كلّ سنة مؤقّتة... فمنعوه ذلك... فسار إليهم... وأخذ سَراتهم، فجعل يقتلهم بالعصا، فسُمّوا**

(179) ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص282.

(180) «**لأنّه خرجَ في الجاهلية يريد الحجّ، فأراد المغيرة بن عبد الله المخزوميّ أن يأخذ منه ما كانت قُرَيْش تأخذ ممَّن نزلَ عليها في الجاهلية، وذلك يُسمَّى: الحريم، وكانوا يأخذون بعضَ ثيابه أو بعضَ بُدنته التي يَنْحَر، فامتنع عليه ظُويلمٌ**». انظر: ابن دُرَيْد، **الاشتقاق**، ص282.

وهو نفس ما عبّر عنه أحد شعراء الجاهليّة بقوله (أبو البركات الأنباريّ، **كتاب الأضداد**، ص79) [الوافر]:

أرَى عَمْرَو بْنَ صِرْمَةَ مَقْتَوِينَا لَهُ مِنْ كُلِّ عَانٍ بَكْرَتَانِ

(181) في أخبار الجاهليّة أنّ الملك عمرو بن هند بعث «**ساعياً على بني تميم.. .فنزل بهم لأخذ الإِتاوَة، فلمّا كان بالقرب من قُلَيب يسقي فرسه على حوض من حياضه دفعه رجل منهم، فألقاه في القُلَيب. وأقبلوا حتّى أشرفوا عليه ونادوه: مرحبا بساعي الملك! ثمّ أمروا صبيانهم أن يشدخوه بالحجارة... وبلغ عمرو بن هند ذلك... فأصاب منهم أسرى فذبحهم حتّى ملأ من دمائهم دلواً...**» (أبو البقاء الحلّيّ، **المناقب المزيدية**، ص603).

عبيد العصا، وأباح الأموال... وحبس منهم عمرو بن مسعود بن كندة بن فزارة الأسديّ وكان سيّداً، وعَبِيد بن الأبرص الشاعر. فسارت بنو أَسَد ثلاثاً... حتّى إذا كانوا على مسيرة يوم من تِهَامَة تكهّن كاهنهم، وهو عَوْف بن ربيعة... فقال لبني أسد: يا عبادي! قالوا: لبّيك ربّنا! قال: من الملك الأصهب، الغلّاب غير المغلّب، في الإبل كأنّها الرَّبْرَب، لا يعلق رأسه الصخب، هذا دمه ينعثب، وهذا غداً أوّل من يسلب؟ قالوا: من هو يا ربّنا؟ قال: لولا أن تجيش نفسٌ جاشية، لأخبرتكم أنّه حُجْر ضاحية. فركبوا كلّ صعب وذلول، فما أشرق لهم النهار حتّى أتوا على عسكر حُجْر فهجموا على قبّته...[و] قتلوه»[182].

لقد كان الدين الجاهليّ إذن أحد دعامات اللَّقَاحِيَّة العربيّة، وقد يكون تعدّد الآلهة عند العرب أحد التعبيرات الدينيّة على ضرورة التعدّد القبليّ بتعدّد معبوداتها[183] بوصف ذلك أحد أهمّ ركائز تلك النزْعَة اللَّقَاحِيَّة، وذلك رغم وجود ما يمكن تسميته **«آلهة عُموميّة»** لكلّ العرب واعترافهم بوجود إله أكبر هو اللّه. كما لا يبعد أن يكون تعدّد صيغ التلبيات في الحجّ بحسب القبائل[184]، رغم توحّد طقوس الحجّ الجاهليّ نسبيّاً (توحّد الإفاضة والطّواف والسعي والعَتْر

---

(182) **الأغاني**، ج8، ص63؛ وانظر أيضاً: ابن قُتَيْبَة، **الشعر والشعراء**، ص167.

(183) سبقت الإشارة إلى رفضنا رأي من يقول بوجود ثلاث دوائر للآلهة: عُموميّة، وجِهويّة بين القبائل المتحالفة، ومحلّيّة. فهذا الرأي قد يكون متأثّراً بما لُوحظ في الديانة العربيّة الجنوبيّة من تقسيم الآلهة إلى أربع دوائر: إله وطنيّ أكبر هو (عَثْتَر)، ثمّ الإله الحامي للقبيلة أو التجمّع القبليّ مثل (ألمقه) عند سبأ و(عمّ) عند قَتَبَان و(سين) عند حضرموت، ثمّ آلهة أصغر مشتقّة منها تنسب إلى اسم معبد مثل (ألمقه ذ ريمن) و(سين ذ ميفعن)، ثمّ الآلهة الحارسة للبيوت أو العائلات أو القرى المسمّاة (منضحن) وهي آلهة ذكور وتُوصف بأنّها (بعل) أي سيّد. انظر: فيليبس، **مملكتا قتبان وسبأ**، ص 297 (ملاحظة المراجع).

(184) يورد ابن حبيب (**المحبّر**، صص311-315) عشرين تلبية لقبائل العرب بحسب المعبود (اللّات والعُزَّى وإِسَاف ومَرْحَب وذُرَيْح ونَسْر ويَغُوث ويَعُوق وذُو الكَفَّيْن وهُبَل ومُحَرِّق ووَدّ وسُوَاع وجَهَار وشُمْس وذُو الخَلَصَة ومَنَاة وسَعِيدَة ومُنْطَبِق وذُو اللَّبَا). ويورد المعرّي (**رسالة الغفران**، صص535-537) تلبيات مختلفة لعدّة قبائل في الجاهليّة كبني النمر وهَمْدَان وبُجَيلة وبَكْر بن وائل وتميم وسعد. وانظر تفاصيل أكثر عن تلبيات الجاهليّة عند: قُطْرُب (أبو عليّ، محمّد بن المستنير)، **كتاب الأزمنة وتلبيات الجاهليّة**، ط2، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1985.

والحلق)[185]، أحد مظاهر تأكيد النزْعَة اللَّقَاحِيَّة خلال أهمّ وأكبر تجمّع للقبائل في موسم الحجّ[186].

وقد ردّد الشعر الجاهليّ أصداء قيام عدّة قبائل بإفشال محاولات التسلّط الخارجيّ وقتل المتزعّم لحركة التسلّط، أو التهديد بقتل من يفكّر في فرض سلطته من خارج القبيلة، فنجد الشاعر عَبِيد بن الأبرص يقول في فخره ببني أَسَد الّذين قتلوا ملك كندة [البسيط]:

وَفِتْيَةٌ كَلُيُوثِ الغَابِ مِنْ أَسَدٍ ... مَا لِلْنَّدَى عَنْهُمُ نَزْحٌ وَلَا شَحَطُ

بيضٌ بَهَالِيلُ يَنْفِي الجَهْلَ حِلْمُهُمُ، ... وَتَفْزَعُ الأَرْضُ مِنْهُمُ إِنْ هُمُ سَخَطُوا

إِذَا تَخَمَّطَ جَبَّارٌ ثَنَوْهُ إِلَى ... مَا يَشْتَهُونَ وَلَا يُثْنَوْنَ إِنْ خَمِطُوا[187]

كما يقول أيضاً مفتخراً بلَقَاحِيَّة قبيلته [مجزوء الكامل]:

كَمْ مِنْ رَئِيسٍ قَدْ قَتَلْـ ... ـنَاهُ، وَضَيْمٍ قَدْ أَبَيْنَا

وَلَرُبَّ سَيِّدِ مَعْشَرٍ ... ضَخْمِ الدَّسِيعَةِ قَدْ رَمَيْنَا

عِقْبَانُهُ بِظِلَالِ عِقْـ ... ـبَانٍ تَيَمَّمُ مَا نَوَيْنَا

حَتَّى تَرَكْنَا شِلْوَهُ ... جَزَرَ السِّبَاعِ وَقَدْ مَضَيْنَا[188]

---

(185) هذا بخصوص الحجّ إلى كَعْبَة مَكَّة. أمّا حجّ بيوت الأصنام القَبَليّة، فيبدو أنّ طقوس الطّواف والعَتْر وحلق الرؤوس كانت شائعة عند جميع القبائل.

(186) هذا رغم التوحّد النسبي في التلبيات من حيث تشابه افتتاحيّتها (لبّيك اللّهم لبّيك) وعدم ذكر معظمها الصنم المتعبّد له بالاسم، وهو ما يمكن اعتباره «**نزوعاً إلى الوحدة**». انظر: دولة (سليم)، **الجراحات والمدارات**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ص157.
أو هو تعبير «**عن مقدار الحرص الشديد لدى العربيّ في عدم المساس برمز عبادته التوحيدية، أو معبود وحدته القومية، وإفراده بتقديس خاصّ يفوق تقديسهم لمعبود القبيلة**». انظر: البياتي (عادل جاسم)، "أصالة الوحدة العربيّة في أقدم النّصوص العربيّة: تلبيات الجاهليّة"، **المستقبل العربيّ**، العدد 28، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1981، ص41 (صص34-46).

(187) **ديوان عَبِيد بن الأبرص**، ص94.

(188) نفسه.

ويقول الشاعر الجاهليّ عمرو بن كلثوم التغلبي (ت 39 ق.هـ) في معلّقته [الوافر]:

وَأَيَّامٍ لَنَا غُرٌّ طِوَالٍ ... عَصَيْنَا المَلْكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

وَسَيِّدِ مَعْشَرٍ قَدْ تَوَّجُوهُ ... بِتَاجِ المُلْكِ يَحْمِي المُحْجَرِينَا

تَرَكْنَا الخَيْلَ عَاكِفَةً عَلَيْهِ ... مُقَلَّدَةً أَعِنَّتَهَا صُفُونَا

إِذَا مَا المَلْكُ سَامَ النَّاسَ خَسْفاً ... أَبَيْنَا أَنْ نُقِرَّ الذُّلَّ فِينَا[189]

هكذا يمكن القول أنّ اللَّقَاحِيَّة العربيّة كانت ذات بُعْد دينيّ لقيامها على عدم الاعتراف بأيّ دَيْن لغير الآلهة والأسلاف، وبالتالي عدم الاعتراف بأيّ دَيْن للبشريّ الحاضر سواء كان من داخل الجماعة أو من خارجها، إذ أنّ الدَّيْن يقتضي دوماً التسديد عبر اقتطاع جزء من الإنتاج لفائدة صاحب الدَّيْن. فإذا كان الدَّيْن تجاه الآلهة، كان تسديده يتمّ عبر القرابين الّتي يُقدّم فيها جزء من فائض إنتاج الجماعة لفائدة الآخر الغائب الإلٰهيّ المتعالي، ويدخل المَيْسِر ضمن هذه الفئة من ردّ الدَّيْن إذ هو في أساسه الاقتصاديّ استهلاك لما تراكم من رؤوس أموال موجّهة إلى الآلهة، أي في نهاية المطاف: إتاَوَة، لكن لفائدة الآلهة الدائنة. أمّا إذا كان الدَّيْن تجاه أحد المتسلّطين من البشر (في حالة وجوده سواء كان المتسلّط من داخل الجماعة أو من خارجها)، فإنّ تسديده يتمّ عبر دفع الإِتاَوَة الّتي هي في نهاية الأمر اقتطاع جزء من فائض الإنتاج لفائدة الآخر أيضاً، لكن آخر بشريّ وحاضر. ومن هنا يمكن أن نفهم معنى أن تقوم جماعة متسلّطة بالاستيلاء على صنم جماعة أخرى[190]، فتصبح الأخيرة دائنة للجماعة

(189) **ديوان عَمْرو بن كلثوم**، ص319.

(190) يقول ابن الكَلْبِيّ (**الأصنام**، ص63): «**واليَعبُوب، وهو صنمٌ لجَدِيلة طَيِّئ، وكان لهم صنم أخذته منهم بنو أَسَد، فتبدّلوا اليَعبُوب بعده، قال عَبِيد** [ابن الأبرص] [الكامل]:

فَتَبَدَّلُوا اليَعْبُوبَ بَعْدَ إِلٰهِهِمْ ... صَنَماً فَقِرُّوا يَا جَدِيلَ وَأَعْذِبُوا

أي لا تأكلوا على ذلك ولا تشربوا». ويروي القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج18، ص309) صراع بطون قبيلة مُراد على مُلكيّة صنم المعبود (يَغُوث) وما نتج عنه من انشقاق بطن (ناجية) عن القبيلة والتحاقها بقبيلة أخرى بمعيّة الصنم: «**وأخذت أعلى وأنعم وهما من طَيِّئ وأهل جَرش من مَذْحِج يَغُوث فذهبوا به إلى مُراد فعبدوه زماناً. ثمّ** =

. . . .

= **إنّ بني ناجية أرادوا نزعه من أعلى وأنعم، ففرّوا به إلى الحُصَيْن أخي بني الحارث بن كعب من خُزاعة».**

ويبدو من خلال الأخبار أنّ (ناجية) أحد بطون (مراد) قد انشقّت عن القبيلة الأمّ وأرادت أن تكون لها الزعامة ففرّت بمعبود القبيلة ورمزها صنم (يَغُوث) إلى (بني الحارث) وهم بطن آخر من (مراد) سبق أن تسلّط عليه بطنا (مراد) الآخرين (أنعم) و(أعلى) بدليل أنّهما كانا يقتلان بكلّ رجل من رجالهما رجلين من (بني الحارث) ولا تقبل الدِّيَة إلّا مُضاعفة على ما يذكر أبو محمّد الأعرابي (**فرحة الأديب**، ص151). كما يبدو أنّ الانشقاق الذي تمّ في قبيلة (مراد) كان بتدبير من (بني الحارث) الّذين كانوا «**بيت مَذْحِج**» على ما يقول ابن عبد ربّه (**العقد الفريد**، ج3، ص393). وهذا يعني أنّ بطنَيْ (أنعم) و(أعلى) قد سبق لهما أن انقلبا على زعامة القبيلة ممثّلة في (بني الحارث) وانتزعا سدانة صنم (يَغُوث)، إذ كانت سِدانته في (بني الحارث) على ما يُورد فيكتور سحّاب (**إيلاف قُرَيْش**، ص364).

ولعلّ افتكاك الزعامة ومن ضمنها سِدانة (يَغُوث) من (بني الحارث) هو ما يفسّر استعداء هذا القبيل لجماعات أجنبيّة عن قبيلة (مراد) رغم مشاركتها في عبادة (يَغُوث) تمثّلت في قبيلتَيْ (أرحب) و(هَمْدان). فالاستعداء كان موجّهاً بالأساس نحو استعادة الزعامة والاحتفاظ برمزها وخدمته: صنم المعبود (يَغُوث). ويتضّح من بعض الروايات الّتي أشارت إلى هذه القصّة أنّ تحالف (بني الحارث) و(ناجية) من داخل قبيلة (مُراد) مع قبيلة (هَمدان) البعيدة لم يكن لأسباب دينيّة بسبب الاشتراك في نفس المعبود، إذ إنّ بطنَيْ (أعلى) و(أنعم) يشتركان أيضاً في ذلك، بل لأسباب سياسيّة محضة تتعلّق بإعادة الزعامة الشرعيّة في قبيلة (مراد) لأصحابها (بني الحارث) وردع المتسلّط الذي قد تخامره هواجس التوسّع على حساب قبائل أخرى بعد أن تسلّط على القبيلة من الداخل.

على أنّه من المفيد الإشارة إلى أنّ ما تقرّره تلك الروايات حول ثبات (هَمدان) في القتال الذي جمعها و(مراد) قد كان بسبب حضور صنم (يَغُوث) معها والإصرار على أن لا يعود إلى (مراد)، أي إنّنا مرّة أخرى أمام توظيف للدين في سبيل هدف سياسيّ محض.

وقد اخترنا هنا إيراد قصّة الوقعة بين (مُراد) و(هَمْدان) في ما سُمّي (يوم الرزم) كما رواها أبو محمّد الأعرابيّ (فرحة الأديب، ص151): «**كان صنم مراد في أعلى وأنعم وهما بطنان من مراد، فقالت أشرافٌ من مراد: ما بال آلهتنا لا تكون في عرانيننا؟ فأرادوا انتزاع الآلهة منهم. فخرجوا منهم، فأتوا على بني الحارث فاستجاروا بهم، وأرسلت مراد إلى بني الحارث: أن أخرجوا إخوتنا من داركم، وابعثوا إلينا برجلين منكم لنقتلهما بصاحبنا، وكانت مراد تطالب بني الحارث بدم، فلما رأى الحُصَين بن يزيد بن قنان أنّ مراداً قد ألحّت في طلب أصحابهم، هابهم وعلم أنّه لا طاقة له بهم. وكانت مراد إذا قُتِل منهم رجل قتلوا به رجلين، وكانوا لا يأخذون الدِّيَة إلاّ مُضاعفة. فسار حُصَين بن يزيد وهو رئيس بني الحارث إلى عُمَير ذي مران، فسأله أن يركب معه إلى أرحب فيصلح** =

المتسلّطة وبالتالي مستلحقة بها. فمن حين غياب رمز الإله صاحب الدِّيْن والدَّيْن، فإنّ دَيْن الجماعة المُتسلَّط عليها يغدو تجاه بشر حاضر أي الجماعة المتسلّطة. كما يمكن أن نفهم أيضاً ما تردّده المصادر العربيّة من اقتضاء اللَّقاحِيَّة رفض ما تسمّيه «**دِين الملوك**»(191)، والذي يعبر عنه أحسن تعبير قول عَبِيد بن الأبرص [الوافر]:

= **بينه وبينهم، ويسألهم الحلف على مراد. فقال الحُصَيْن: يا معشر أرحب، إنّي لست بأسعد بهلاك مراد منكم، وكانت أرحب تغاور مراداً قبل ذلك، فحالفته أرحب، وغدوا فسار حُصَيْن بن يزيد بن الحارث، وسارت البادية من هَمدان وعليهم يزيد بن ثُمامة الأرحبي الأصمّ. وأقبلت مراد كأنّهم حَرّة سوداء يدفُّون دفيفاً، وعليهم الحارث بن ظبيان المُثَلّم وكان يكنّى أبا قيس الأنعميّ. فاقتتلوا بموضع يقال له الرزم إلى جنب أياء قتالاً شديداً، فتضعضعت بنو الحارث، وأقبل عليهم الحُصَيْن فقال: يا بني الحارث، والله لئن لم تضربوا وجوه مراد بالسُّيوف حتّى يخلّوا لكم العرصة لأتركنّكم تنفلون في العرب. ثمّ أقبل على بادية همدان فقال: يا معشر همدان، الصبر الصبر، لا تقول مراد إنّا لجأنا إلى عدد همدان وعزّها فلم يغنوا عنّا. فاقتتل القوم قتالاً شديداً، فقُتل الحُصَيْن، وصبر الفريقان جميعاً، فتهيّأت بنو الحارث للفرار، وتضعضعت أرحب- وقد كانوا أحضروا النساء معهم فجعلوهنّ خلف ظهورهم - فلمّا رأت أرحب النساء قد بدت خلاخيلها للفرار؛ عادوا للقتال وقالوا: لا نفرّ حتّى يفرّ يَغُوث. وصبروا للقوم، وصبرت بنو الحارث عليهم، فانهزمت مراد، واستذرع القتل فيهم، وسبوا نساءً من نسائهم، فأدرك الإسلام وهنّ في دور همدان».**

ويقول أحد شعراء الجاهليّة (ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص8) [الوافر]:

وَسَارَ بِنَا يَغُوث إِلَى مُرَادِ فَنَاجَزْنَاهُمُ قَبْلَ الصَّبَاحِ

وحول اصطحاب القبائل لأصنامها في الحروب، جاء في خبر خروج أبي سفيان صخر ابن حرب بن أميّة لحرب المسلمين في معركة أُحُد (الطّبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، ج2، ص193): «**عن ابن عبّاس قال: أقبل أبو سفيان في ثلاث ليالٍ أجمع من شوّال حتّى نزل أُحُداً... وخرج النبيّ... وأقبل أبو سفيان يحمل اللاّت والعُزّى...**». ويقول جواد عليّ (**المفصّل**، ج 6، ص 64): «**من أمثلة العرب**: لا نفرّ حتّى تفرّ القبَة. **ويراد بالقبَة: قبّة الصنم، أي خيمة الصنم الّتي تُحمل مع المحاربين وتُضرب في ساحة القتال ليطوف حولها المحاربون، يستمدّون منها العون والنّصر**».

(191) سبقت الإشارة إلى علاقة اللَّقَاحِيَّة بالدين بخصوص (مَكّة) الموصوفة عادة في المصادر بأنّها كانت حسب وصف ياقوت الحمويّ «**لقاحاً لا تدين لدين الملوك ولم يؤدّ أهلها إتاوَة ولا مَلَكَها ملكٌ قطّ من سائر البلدان**»، وينصبّ اهتمامنا هنا على مسألة «**دِين الملوك**» إذ يُفهم من هذه العبارة أنّ «**دين الملوك**» مُخالف كلّ المُخالفة لدين مَكّة =

أَبَـوْا دِيـنَ الـمُـلُـوكِ، فَـهُـمْ لَـقَـاحٌ، إِذَا نُـدِبُـوا إِلَـى حَـرْبٍ أَجَـابُـوا[192]

أفلا يكون في هذا، أحد التفسيرات الممكنة لما عُرِف عن العرب الغابرة من «**حبّ للغزو والنهب**» على حدّ التعبير الكلاسيكيّ المتداول؟

= المرتبط باللقاحيّة، حتّى وإن فُهم الدين هنا بمعنى الدَّيْن، وهو ما تشير إليه عبارة ياقوت المستشهد بها وتتمّتها: «**تحجّ إليها ملوك حِمْيَر وكندة وغسّان ولخم، فيدينون للحُمْس من قُرَيْش ويرون تعظيمهم والاقتداء بآثارهم مفروضاً وشرفاً عندهم عظيماً**».
بل ويضيف ياقوت فقرة أخرى (**معجم البلدان**، ج5، صص183-184) توضّح تشابك مسألة التحمّس في الدين باللَّقَاحِيَّة السياسيّة عبر آليّة التصاهر بما يفهم منه أنّ اللَّقَاحِيَّة كانت بحقّ «**نسغ الدين الجاهلي**» كما كانت تمارسه قُرَيْش بوصفها الوصيّة الأمينة عليه. يقول ياقوت: «**وممّا زاد في شرفهم أنّهم كانوا يتزوجون في أيّ القبائل شاؤوا ولا شرط عليهم في ذلك ولا يزوّجون أحداً حتّى يشرطوا عليه بأن يكون متحمّساً على دينهم يرون أنّ ذلك لا يحلّ لهم ولا يجوز لشرفهم حتّى يدين لهم وينتقل إليهم. والتحمّس التشدّد في الدين، ورجل أحمس أي شجاع. فحمّسوا خزاعة ودانت لهم إذ كانت في الحرم، وحمّسوا كِنَانَة وجديلة قيس وهم فَهْمٌ وعدوان ابنا عَمْرو بن قيس بن عيلان، وثَقِيفاً لأنّهم سكنوا الحرم، وعامر بن صعصعة وإن لم يكونوا من ساكني الحَرَم فإنّ أمّهم قرشيّة**».
ويبدو أنّ علاقة اللَّقَاحِيَّة بالدين قد تواصلت بعد الإسلام مع خروج بعض الفرق الدينيّة على النظام السياسيّ على غِرار القرامطة الذين وجدوا في اليَمَن استعداداً مبدئيّاً للانتفاض على كلّ سلطة، بحيث كان الخلاف الدينيّ مجرّد غطاء خارجيّ ومبرّراً تسويغيّاً لا غير. وفي هذا الخصوص يقول ياقوت في تعريف أحد مخاليف اليَمَن وهو (مِخلاف المُعافر): «**هو بلد واسع وأهله أهل جدّ ونجدة، وهم ممّن يدين للقرامطة بل قتلوا أحمد بن فضيل ولم يزالوا مشاقّين للملوك لقاحاً لا يدينون لأحد**». انظر: **معجم البلدان**، ج5، ص67.

(192) **ديوان عَبِيد بن الأبرص**، ص18.

الفصل الثاني

المَيْسِر والعنف: وجهان لإواليّة واحدة ؟

«Il n'y a d'hostilité qu'avec le semblable (...).
L'identité ne peut être partagée,
c'est l'un ou l'autre, tout ou rien».
Decombes (L'inconscient malgré lui)

يُـغَـارُ عَـلَـيْـنَـا وَاتِرِيـنَ فَيُشْتَفَـى ... بِنَا إنْ أُصِبْنَـا، أَوْ نُغِيـرُ عَلَـى وِتْـرِ
قَـسَـمْـنَـا بِذَاكَ الدَّهْرَ شَـطْـرَيْـنِ بَيْـنَـنَـا ... فَمَـا يَنْقَضِي إلَّا وَنَحْنُ عَلَى شَطْرِ(*)

الشاعر المخضرم دُريْد بن الصِمَّة الجُشميّ

صَـنَـادِيـدُ أَيْـسَـارٌ مَـدَاعِـيـسُ بِـالـقَـنَـا ... مَسَاعِيرُ فِي الهَيْجَا مَسَافِيكُ لِلْدَّمِ(**)

الشاعر الجاهليّ أسد بن كُرْز البَجَلِيّ

يرى الباحث رينيه جيرار (*René Girard*) في التضْحِيَة الجماعيّة بالحيوان تحويلاً لمجرى العنف من داخل الجماعة إلى خارجها أي نحو أضحية حيوانيّة تستقطب العنف وتضع بالتالي حدّاً لإمكانيّة اقتتال الأقارب، وأنّ ذلك العنف كان يتّخذ شكلاً طُقوسيّاً من شأنه وضع الحقيقة خارج الإنسان على شكل أُلُوهيّة ممّا يسمح بعودة الحيويّة إلى النظام الثقافي للمجموعة بعد طرد العنف إلى الخارج[1]. ورغم أهميّة هذا الطّرح في فهم دور طقوس التضْحِيَة الدينيّة عامّة بما فيها المَيْسِر في إفراغ شحنات العنف المكبوت داخل الجماعة ودرء التعارضات بين أفرادها

(*) **ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة**، ص 87، والبيت من الطّويل.
(**) المظفّر العلوي، **نضرة الإغريض**، ص81، والبيت من الطّويل.
(1) Cf. Girard (René): *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972.

خاصّة إذا ما اتّخذت شكل لعب[2]، إلّا أنّه يبدو قاصراً عن إبراز الوجوه الأخرى المتعدّدة لطقس المَيْسِر، أي أبعاده الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي لا تقلّ أهميّة عن وجهه النفسيّ بوصفه متنفّساً للعنف المكبوت داخل الجماعة، أو وجهه الدينيّ المتمثّل في اتّخاذه لُبُوس طقس تضحوي تعبُّدي. ويظهر قصور هذا الطّرح في عجزه عن الإحاطة بالوجه الاقتصاديّ للمَيْسِر في الأزمات الطبيعيّة (القَحْط) بوصفه آليّة تدمير فائض الإنتاج داخل الجماعة بهدف إحداث توازن أعداد القطيع والموارد الطبيعيّة المتاحة في ظلّ نُدْرة هذه الأخيرة، ثمّ عدم قدرته على إبراز البُعْد التكافليّ للمَيْسِر بما يسمح بحفظ التوازن داخل التنظيم الاجتماعيّ لمجموع المُجتمع القَبَلي لا الجماعة القَبَليّة الداخليّة فحسب، ناهيك عن عجزه عن إبراز ما نزعم أنّه بُعْد سياسيّ كامن وخفيّ في المَيْسِر، أي إظهار علاقات القوّة غير الظاهرة داخل الجماعة وكيفيّة انتظامها وتنظّمها داخليّاً بما يسمح لها بمواجهة التحديّات الخارجيّة من جِهة أُولى، وبما يسمح لها بمنع أصحاب فائض الإنتاج باستغلال الأزمة لخدمة مصالحهم الذاتيّة من جِهة أخرى. فالمَيْسِر على ما نرى، من شأنه منع استغلال أصحابِ الثروات ظروفَ الأزمة الطّارئة لكسب رصيد معنويّ قد يحوّلهم إلى متحكّمين في مقادير الجماعة، وهو بقيامه على التضْحِيَة بفائض الإنتاج بدل إعادة توزيعه داخل الجماعة إنّما يعمل على منع التفاوت الاجتماعيّ المبنيّ على مُراكمة واحتكار الثروة الماديّة أساس كلّ سلطة سياسيّة. كما يعمل في نفس الوقت من خلال توجيه الأضاحي نحو الآلهة، على منع التفاوت النفسيّ المتمثّل في إحساس الأثرياء بالتفضّل على ما عداهم داخل الجماعة وإحساس المحتاجين بالدَّيْن تجاه الأثرياء. ومن هنا، فإنّه لا مزيّة لأحد سوى الآلهة بقسمتها الأرزاق من خلال الأَزْلَام، فهي من يوفّر الغذاء للمحتاجين، وهي من يمنع كلّ إمكانيّة لاقتتال الأقارب بسبب الجوع، ولا دَيْن بالتالي إلّا تجاه الأسلاف الذين أبدعوا المَيْسِر بما يكفل إطعام الجماعة من جوع وتأمينها من خوف.

---

(2) يسعى اللّعب إلى استبدال فوضى العلاقات بين الفرقاء المشاركين في اللّعب بفرض نظام معيّن عليهم هو ما تقتضيه القواعد التي يقوم عليها اللّعب ذاته، فهو يسمح من هذه الناحية بالانتقال أو المرور من «**العفويّ إلى المقصود، أي من حالة الطّبيعة إلى حالة الثقافة**».

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Jeu*), p.538.

وبما أنّ ضالّتنا هي هذا البُعْد السياسيّ الخفيّ للمَيْسِر، فإنّ التركيز على هذا البُعْد يوجب النظر إلى المسألة من وجهين متمايزين لكنّهما متكاملان. ويوجب الوجه الأوّل النظر إلى المَيْسِر كبديل عن حرب خارجيّة مؤكّدة وشاملة ضدّ الجماعات الأخرى، لا مجرّد بديل عن عنف محتمل لأفراد داخل نفس الجماعة، وهو ما يجعل منه أداة صراع سياسيّ تجاه الخارج بديلاً من الحرب بما هي أداة سياسيّة لتأكيد الاستقلاليّة إن لم نَقُل الغلبة والتفوّق والقهر، أي إعادة إنتاج علاقات القوّة على المستوى القَبَليّ.

أمّا الوجه الثاني، فيوجب النظر إلى المَيْسِر على أنّه، مثله مثل بقيّة الطّقوس التضحويّة الدينيّة، وسيلة تفريج عن عُنف مكبوت داخل الجماعة. ويتمّ التفريج من خلال مشاركة الجميع في العنف من خلال تقاسم لحم الأضاحي، وهو ما يعني تحويل كلّ فرد للعنف الكامن فيه نحو تلك الأضاحي. إلّا أنّ عدم مشاركة الجميع في لعب المَيْسِر المقتصر على «**أماثل القبيلة**» يجعل ممارسة العنف فعلا خاصّاً بفئة اجتماعيّة معيّنة داخل الجماعة دون غيرها، وهو ما يجعل من المَيْسِر أداة صراع سياسيّ في يد تلك الفئة لا لتكريس تفوّقها على بقيّة الفئات كفئة فحسب، بل وتفوّق أفراد منها دون آخرين داخلها، وبالنتيجة تأكيد تفوّق هؤلاء على كلّ أفراد الجماعة. ومن هنا، فهو وسيلة لإعادة إنتاج علاقات القوّة على المستوى الداخلي للعشيرة.

وبعبارة أخرى، فإنّ المَيْسِر لئن كان على غِرار كلّ الطّقوس التضحويّة تفريجاً لأزمة بين الإنسان والطّبيعة (الجدب)، واستخراجاً للعنف الداخلي الكامن وتحويلاً لمجراه نحو حيوان يستقطبه، فإنّه يتميّز باتّخاذه صورة الحرب الشاملة داخليّاً وخارجيّاً[3]، إلّا أنّها حرب صُوريّة مجازيّة أو رمزيّة لا مكان لاستخدام

(3) إذا ما كان لفظ المَيْسِر مُشتقّا من اليُسر بمعنى اللّين والانقياد، فإنّ لفظ القِمَار مشتقّ من القَمَر بمعنى القوّة والشدّة والمغالبة، وهو ما يعني تضمّن المَيْسِر في آنٍ للّين والعنف معاً. فإذا ما كان اللّين في المَيْسِر موجّهاً نحو المُعوزين، فإنّ العنف لا يمكن أن يكون موجّهاً إلّا نحو الخصوم المنافسين فيه. وللبرهنة على مدى تجذّر معنى العنف في لفظ (ق م ر)، فإنّنا نشير إلى أنّنا نجده كذلك في جميع تراكيب هذا اللّفظ إذا ما اعتمدنا ما يسمّيه علماء اللّغة والبيان الاشتقاق الكبير «**فلفظة (ق م ر) من الثلاثي لها ستّ تراكيب، وهي: (ق ر م)، (ق م ر)، (ر ق م)، (ر م ق)، (م ق ر)، (م ر ق)، فهذه التراكيب الستّ يجمعها معنى** =

السلاح فيها[4]. وتتجلّى تلك الحرب داخليّاً على مستوى الأفراد المشاركين في

= واحد، وهو القوّة والشدّة، فالقرم: شدّة شهوة اللّحم، وقمر الرجل، إذا غلب من يقامره، والرقم: الداهية، وهي الشدّة التي تلحق الإنسان من دهره، وعيش مرمق: أي ضيّق، وذلك نوع من الشدّة أيضاً، والمقر: شبه الصبر، يقال: أمقر الشيء، إذا أمرّ، وفي ذلك شدّة على الذائق وكراهة، ومرق السهم، إذا نفذ من الرمية، وذلك لشدّة مضائه وقوّته» .انظر: ابن الأثير الكاتب، **المثل السائر**، ص702.

والاشتقاق الكبير حسب ابن الأثير هو «أن تأخذ أصلاً من الأصول فتعقد عليه وعلى تراكيبه معنى واحداً يجمع تلك التراكيب وما يصرف منها، وإن تباعد شيء من ذلك عنها ردّ بلطف الصنعة والتأويل إليها».

(4) يستعاض عن السلاح في هذه الحرب الصُّوريّة بالقِداح. وقد حفل الشعر باستعارة القِداح وصفاً لآلات الحرب وللخيل أثناء المعارك. فبخصوص الرِّماح نذكر مثلاً قول ابن خفاجة (ت 533هـ) [الكامل]:

أَيْسارُ حَرْبٍ كُلَّما إِشْتَجَرَ القَنا لَمْ يُعْمِلُوا إِلَّا الرِّمَاحَ قِدَاحَا

وقول الشريف الرضِيّ (ت 406هـ) [المتقارب]:

وَأَيْدٍ تُجِيلُ قِدَاحَ الرِّمَاحِ وَباعُ المُعَرِّدِ عَنْهَا بَرَمْ

وقول ابن الزقّاق البَلَنْسِي (ت 528 هـ) [الكامل]:

وَمُسَدِّدِينَ إِلَى الطِّعَانِ ذَوَابِلاً فَازُوا بِهَا يَوْمَ الهِيَاجِ قِدَاحَا

ولئن لم نعثر في ما راجعناه من شعر جاهليّ على تشبيه الرِّماح بالقِداح، فإنّ ذلك ليس دليلاً على انعدامه إذ قد نكون مقصّرين في البحث، وعذرنا في ذلك أنّ وجود تلك الصورة في الشعر «ما بعد الجاهليّ» دليل على قوّة استمرار حضورها منذ القديم وإلّا فلا معنى لها في عصور غاب فيها المَيْسِر ممارسة. أمّا تشبيه الخيل أثناء المعارك بالقِداح، فشائع في الشعر الجاهليّ، ومنه مثلاً قول امْرِئِ القَيْس بن عَمْرو السكُونيّ (**منتهى الطّلب**، م8، ص356) [الطويل]:

سَمَوْنَا لَهُمْ بِالخَيْلِ تَرْدِي كَأَنَّهَا سَعَالٍ وَعِقْبَانُ اللِّوَى حِينَ تُرْكَبُ

ضَوَامِرُ أَمْثَالُ القِدَاحِ يَكُرُّهَا عَلَى المَوْتِ أَبْنَاءُ الحُرُوبِ فَتَحْرَبُ

وقول الشاعر المخضرم الشمّاخ بن ضرار الذبيانيّ يصف فرساً (**الديوان**، ص246) [الطويل]:

أَضَرَّ بِهِ التَّعْدَاءُ حَتَّى كَأَنَّهُ مَنِيحُ قِدَاحٍ فِي اليَدَيْنِ مَشِيقُ

ولاحقاً قول عديّ بن الرقاع العامليّ (ت 95 هـ) يصف فرساً في معركة (ابن منظور: **لسان العرب**، ج3، ص493، مادّة شذذ) [الطويل]:

يُفَرِّقُهُمْ طَوْراً وَطَوْراً يَلُفُّهُمْ كَمَا لَفَّ شُذَّانَ القِدَاحِ المُقَامِرُ

شُذّانَ: جمع شاذّ، وهو ما تفرّق من قِداح المَيْسِر.

اللّعب من خلال تنافسهم العنيف ضدّ **«الأغيار»** من داخل العشيرة بهدف تأكيد التميّز والقدرة على الإنفاق، أي تحمّل كلفة **«جريرة»** العشيرة كلّها المتسبّبة في الأزمة (غضب الآلهة) بما يحوّل المياسر إلى بطل تحمّله العشيرة وِزْرَها، وذلك مُقابِل الزعامة أو السيادة المفرغة من كلّ سلطة حقيقيّة داخل العشيرة. وإذا ما كانت العرب ترى أنّه **«في الجريرة تشترك العشيرة»**[5]، فقد كانت ترى أيضاً أنّ من واجبات السيّد **«احتمال الجريرة، وإصلاح أمر العشيرة»** بوصفهما جوهر الأخلاق العربيّة المطلوب تأسّي السادة بها أي **«المروءة»**. فالعشيرة بدفعها الزعيم إلى تبذير ثروته إنّما تدفعه دفعاً نحو الانتحار المعنويّ وخسارة ما يمكنه به التسلطّ عليها، ألا وهو احتكار الرأسمال الماديّ. فخسارة الزعيم لماله من هذه الناحية قد يكون بديلاً رمزيّاً من قتله، و**«لا بطل إلّا وهو ضحيّة»** على رأي رينيه جيرار حين يرى أنّ الجماعة مشاركة في الخطأ **«لكنّ البطل وحده هو الذي يجب أن يتحمّل عبئه بُغية إنقاذ الجماعة. وهكذا يتّخذ البطل دور شبيه الضحيّة... ويلغي الصراع بتقديمه حلّاً معياريّاً لمنع الصراع مستقبلاً، فيتصالح مع الجماعة، وتصبح آليّة إيجاد كبش فداء آليّة نفسيّة تلقائيّة... تتّخذ صورة شعيرة دينيّة»**[6].

أمّا عن المَيْسِر بوصفه **«حرباً صُوريّة»** موجّهة نحو الخارج، فإنّ من شأن المَيْسِر، بما هو آليّة لاختيار الزعماء، السماح بإعادة إنتاج علاقات القوّة على المستوى القبليّ الداخليّ، وبالتالي إعادة إنتاج معنى الوجود القَبَليّ ذاته من حيث تأكيد استقلاليّة كلّ قبيلة تجاه غيرها، أي تأكيد **«اللَّقَاحِيَّة»** الشاملة. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ العنف الداخليّ في المَيْسِر، الموجّه فعلاً نحو الأضحيات ورمزيّاً نحو الأغيار من البشر، كان يتمّ في شهر رجب المحرّم فيه كلّ قتال، جاز لنا أن نرى أنّ ذلك العنف الداخليّ كان يستدعي وقف العنف الخارجيّ الموجّه حقيقة وواقعاً ضدّ الأغيار من البشر[7]، أي إنّه كان بديلاً من العنف المسلّح المباح

---

(5) **«قيل لمعاوية** [ابن أبي سفيان]: **ما المروءة ؟ قال: احتمال الجريرة وإصلاح أمر العشيرة»** (المبرّد، **الكامل في اللّغة والأدب**، ج1، ص32).

(6) Girard (René): *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, p.122.

(7) وهذا ما يتوافق مع كونيّة **«تميز الفترات التي تقام فيها الألعاب بغياب الحرب وإيقاف تنفيذ العقوبات وتعليق الأحكام القضائية، أي الهِدنة العامّة»**.

Cf. *Dictionnaire des symboles*, article (*Jeu*), p.538.

بقيّة السنة والذي طالما ميّز العلاقات القبليّة عند عرب الجاهليّة بحسب ما تناقلته كتب التراث وما درجت على تأكيده الدراسات الحديثة.

ومن هنا، فإنّ أيّ محاولة لفهم عنف المَيْسِر يستدعي مبدئيّاً فهم أسباب ولع العرب بالعنف في المطلق وبجميع مظاهره، ثمّ البحث عمّا يبرّر اتّخاذ العُنف عُموماً وعنف المَيْسِر بالخصوص طابعاً طقسيّاً مقدّساً، وعلاقة ذلك بالمسألة السياسيّة عند العرب الغابرة، أي من حيث ارتباط العنف بما أسميناه **«النزْعَة اللّقَاحِيَّة»** المانعة لتحوّل النصاب السياسيّ إلى **«دولة»**.

1 ـ الحرب بُنْية في المُجتمع القبليّ العربيّ

تكرّرت عبارة **«العرب مُولعون بالغزو والنهب»** في معظم الأعمال العربيّة والأجنبيّة الّتي تناولت أو أشارت إلى وضعيّة الجزيرة العربيّة خلال الفترة الجاهليّة[8]. ويمكن إدخال هذا التوصيف في إطار المقال الطّبيعي الذي ميّز عدداً كبيراً من الدراسات الّتي تناولت المُجتمعات الغابرة عُموماً ومن بينها المُجتمع العربيّ الجاهليّ معتبرة العنف سلوكاً عدوانيّاً **«فطريّاً»** تستدعيه بل وتحتّمه التركيبة

(8) يكفي هنا إيراد مثال واحد عن هذه التوصيفات الشائعة. يقول المستشرق دي لاسي أوليري (**الفكر العربيّ ومركزه في التاريخ**، ص57) في معرض تعريفه ببدو الجزيرة العربيّة عشية البعثة: **«والبدو هم أولئك الّذين فضّلوا أن يبقوا رُحّلاً لاحتقارهم الزراعة، وكرههم الحياة المستقرّة، خصوصاً حياة الحاضرة. وهم يشبهون الأجناس البشريّة كلّها في هذه المرحلة من التطوّر، إذ إنّهم يجدون المنفذ الأكثر ملاءمة لطاقاتهم في الحروب القَبَليّة والغزو. ومنذ فجر التاريخ المبكّر وثروات الشعوب المستقرّة القريبة منهم تغريهم بشدّة، فهم يظهرون في أقدم الوثائق مجرّد عصابات من اللّصوص»** (التشديد من عندنا). ونحن لا نريد التعليق هنا على موقف أوليري بقدر ما نريد إظهار رؤية معيّنة للأمور تبسّطها إلى حدّ الابتذال دون أيّ جهد لفهمها في سياقاتها. وهذا الموقف من البدو يتكرّر عند نفس المستشرق حين يقرّر بكلّ بساطة في معرض حديثه عن قيام دولة الإسلام في يَثْرِب: **«وهكذا قام الإسلام بغلق كلّ باب يؤدّي إلى بعث الحياة البدويّة المزريّة من جديد، فبدا بهذا أنّه يريد أن يقضي القضاء المبرم على عادة الغزو الّتي كانت في أساس ذلك المُجتمع الفوضويّ»** (التشديد من عندنا)، بل لا يكتفي أوليري بهذا حتّى يجعل عادة الغزو البدويّة مفتاحاً وحيداً لتفسير حركة الفتح الإسلاميّ إذ يضيف مباشرة بعد قوله السابق: **«وكان لا بدّ لنا أن نرى هذا السيل، الذي سُدَّ مجراه مؤقّتاً، يكتسح المناطق المجاورة»**.

البيولوجيّة للإنسان نفسه لتأمين بقائه، وهي بهذا تعتبر الحرب مُنتمية إلى عالم الطّبيعة[9] بينما نرى أنّها تنتمي إلى عالم الثقافة.

وقد يتمّ المزج في بعض تلك الدراسات بين المقالين الطّبيعي والاقتصاديّ[10] إن لم يتغلّب هذا الأخير عليه فتفسّر الحرب حينها في إطار مقولة «**شقاء الاقتصاد البدائيّ**» المتميّز بالتّنافس بين الجماعات في ظلّ ندرة الموارد الطبيعيّة المتاحة[11]، وهذا أمر أثبتت البحوث الإناسيّة المعاصرة تهافته

---

(9) هذا بالخصوص موقف رائد التحليل النفسي سيغموند فرويد الذي يقول: «**إنّ الرجال ليسوا مخلوقات لطيفة تريد أن تحبّ. . .وإنّما هم، على النقيض من ذلك، مخلوقات ذات مواهب غريزيّة من بينها ما يتّسم بقسط كبير من العدوانيّة**». وتنتقد باربرا ويتمر رأي فرويد وتعيده إلى عدم التمييز بين الغضب والسلوك العدوانيّ ممّا أدّى إلى «**ارتباط وهميّ بينهما، وقاد إلى تعريف الغضب أو الحنق بأنّه عدوان، مع ما يلازم ذلك من افتراض أنّ العنف تعبير عن عدوان فِطريّ أو دافع عدوانيّ**». انظر: ويتمر، **الأنماط الثقافيّة للعنف**، ص119 (خاصّة الفصل الرابع: **فرويد والدافع العدواني**).

(10) والمقال الاقتصاديّ هو السائد لدى معظم الباحثين بخصوص تبرير العنف «الجاهليّ»، فمبروك المنّاعي مثلاً يرى أنّ «**ما عُرف بأيّام العرب وحروبها الجاهلية إنّما سببه الأكبر اقتصاديّ ماديّ لا نفسيّ اجتماعيّ أو أخلاقيّ، ذلك أنّ الحرب لا تعدو أن تكون مظاهر (للعراك)، وهو في أصل معناه ازدحام الإبل وتدافعها على الماء والتناحر على أسباب الحياة**». فالحرب عند المنّاعي «**كانت عملاً اقتصادياً وسبباً من أسباب العيش يُقبِل فيه الإنسان على الموت ليحيا**». انظر: مبروك المنّاعي، **المال في الشعر العربيّ**، ص29 وص32. ويجزم أحمد البزرة (**الأسر والسجن في الشعر العربيّ**، ص77) قاطعاً بأنّه «**لا شكّ أنّ التنازع على الغذاء في سبيل البقاء كان يسوّل للعرب غزو بعضهم بعضاً على ما يكون بين القبائل من قرابة ظاهرة**».

أمّا هشام جعيّط، فيزاوج بين الرؤية الاقتصادويّة والنفساويّة للحرب عند الجاهليّين، فيقول من جِهة أولى: «**اقتصادياً وأنثروبولوجياً، كان الجوع مواكباً للإنسان العربيّ في حياته. المجاعة مسلّطة على الأغلبيّة باستمرار**» ويذهب إلى تبرير الحرب بالجوع إلى حدّ اعتباره أنّ «**المحرّك الأكبر**» لغزوات النبيّ «**كان إطعام أتباعه من أهل المدينة**». ثمّ هو يقول من جِهة أخرى: «**والغارة ليست دائماً ذات علاقة بالنُدرة والحاجة والمجاعة، فقد دخلت في أعماق الضمير بل وأضحت نوعاً من الرياضة المحبوبة**». انظر: جعيط، **تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، ص51.

(11) كما نجده مثلاً عند عبد الهادي عبد الرحمان الذي يقول (**جذور القوّة الإسلاميّة**، ص31): «**وفرضت حياة العُزْلة والقتال الدائم على الروح القَبَليّة عدم التجانُس والتعاوُن والعداء المستعرّ. . . فإذا أضفنا إلى الطّبيعة القاسية والأوبئة الفتّاكة والحياة الصعبة وقلّة** =

مبيّنة أنّ الاقتصاد البدائيّ كان اقتصاد وفرة، وأنّ الحرب يفسّرها البعد السياسيّ لا الاقتصاديّ"[12].

ولئن كان تبرير العنف عند عرب الجاهليّة تبريراً مناخيّاً بالقول إنّه كان نِتاج صُعوبة العيش في ظروف صحراويّة قاحلة ومميتة يبدو منطقيّاً ومبرّراً، فإنّنا نرى هذا القول مردوداً إذ كان في مقدور العرب الغابرة التخلّي عن صحرائهم والهجرة خارجها مرّة واحدة وإلى الأبد أو على الأقلّ غزو الواحات الغنيّة مثل يَثْرِب والطَّائِف وهَجَر ونَجْرَان... وهو ما لم يذكره أيُّ إخباريّ على ما نعلم. ونحن نرى أنّ سُكْنى الصحراء وكلّ المناطق القاحلة الجرداء في العالم بما فيها القطب الشماليّ، كانت اختياراً واعياً من قبل الجماعات الغابرة التي اختارت العيش فيها، وهو ما يضعف الرأي القائل بأنّ عيش العرب الغابرة في ظلّ «**اقتصاد نُدرة**»[13] كان السبب في ولعهم بالغزو والحرب.

= **المياه وموارد الرزق، يمكن أن نتخيّل إلى أيّ حدّ كانت عناصر الهدم داخل شبه الجزيرة وخاصّة الحجاز قويّة**». إلّا أنّ الأمر لا يقف عند حدود المقال الطّبيعي/ الاقتصاديّ، بل يتعدّاه إلى مجال الحتميّات التاريخيّة حين يصرّح عبد الهادي بأنّه «**لم يكن لأهل الحجاز والبوادي مخرج سوى الاتّصال ببلاد الأنهار في اليَمَن وفي الهلال الخصيب، أو أبعد من ذلك في بلاد فارس والهند والحبشة ومِصْر... والتي بدونها يمكن أن نتخيّل فناء تلك القبائل حول مراعيها أو في صراعها المستمرّ مع بعضها البعض أو مع الطّبيعة الفاتكة حولها...**». ونحن لا نجيب هنا إلّا ببعض الأسئلة من قبيل: كيف استطاعت تلك القبائل، العيش قروناً متتالية مُنعزلة في صحرائها المفنية؟ ولِمَ لَمْ تهاجر إلى حيث العيش الرغد واقتصرت على مجرّد الاتّصال بمناطق الوفرة؟ ولِمَ كان فقر الطّبيعة حافزاً على التنازع عوض أن يكون حافزاً على التعاون؟ وكيف نفسّر منظومة القيم الجاهليّة الّتي كان يموت البعض في سبيلها من مثل المروءة والكرم والسماحة؟ ولِمَ تُواصِل بعض القبائل العربيّة في القرن الحادي والعشرين حياة الانتجاع -بما فيها من شظف عيش على حدّ اعتقاد صاحبنا- في بوادي الصحراء الأفريقية الكبرى والحجاز والخليج العربيّ واليَمَن؟ إلى آخر هذه التساؤلات الّتي لا تنتهي والّتي لا نظنّ أنّ أصحاب الرؤية الطّبيعة أو الاقتصاديّة يمكنهم الإجابة عنها.

(12) كلاستر وغوشيه، **حول أصل العنف والدولة**، ص23.

(13) لعلّ نحر العرب الجاهليّين عشرات النوق في المَيْسِر يمثّل أفضل ردّ على هذه المقولة. ومع ذلك نُورد إشارة واحدة (من بين عشرات) إلى أنّ الأمر لم يكن كما يريد أن يتصوّره البعض. يقول التوحيدي ردّا على من ينتقص العرب ويعيّرهم بالفقر ولبس الأسمال وأكل اليرابيع وشرب بول الجمل عند الضرورة (**الإمتاع والمؤانسة**، ج1، =

فما هي أسباب ولع العرب بالحرب؟ وما علاقة الحرب بالمَيْسِر؟

1.1 ـ الحرب: إواليّة لتكريس اللَّقَاحِيَّة

لئن كانت الزعامة عند العرب الغابرة تستوجب من الصفات ما يجعل الزعيم قادراً على حماية العشيرة من كلّ خطر داخليّ يستهدفها بفعل الجوع عبر عدّة آليّات من بينها المَيْسِر، فإنّ من شروطها أيضاً القدرة على حماية العشيرة من الأخطار الخارجيّة بدفع الغزو عنها وتأمين عدم استلحاقها من قبل عشيرة أخرى، وقد كان هذا مطلباً شائعاً عند العرب الغابرة المتفرّقين إلى وحدات اجتماعيّة سياسيّة متكافئة، حرّة ومستقلّة، بل ومستميتة في سبيل حرّيتها واستقلالها باستخدام كلّ السبل المتاحة وعلى رأسها الحرب[14].

ومن هذا المنظور، فإنّ الحرب كانت بنية من بُنَى المُجتمع القَبَليّ العربيّ الغابر[15] وأداة رئيسة في يد كلّ جماعة لتحقيق أمرين حيويّين هما التوحّد

= ص117): «هذا جهلٌ من قائله، وحيفٌ من منتحله؛ على أنّ العرب، رحمك الله، أحسن الناس حالاً وعيشاً إذا جادتهم السماء، وصدقتهم الأنواء؛ وازدانت الأرض، فهدّلت الثمار، واطّردت الأودية، وكثر اللّبن والأَقْط والجبن واللّحم والرُّطَب والتَّمْر والقمح، وقامت لهم الأسواق، وطابت المرابع وفشا الخصب، وتوالى النتاج، واتّصلت المِيرة، وصدق المصاب وأَرْفَغَ المُنْتَجع، وتلاقت القبائل على المحاضر، وتقاولوا وتضايفوا، وتعاقدوا وتعاهدوا، وتزاوروا وتناشدوا؛ وعقدوا الذمم، ونطقوا بالحِكَم؛ وقَرَوْا الطُرّاق ووصلوا العُفاة، وزوّدوا السابلة، وأرشدوا الضُلّال، وقاموا بالحَمالات وفكّوا الأسرى، وتداعوا الجَفَلى، وتعافوا النقَرى، وتنافسوا في أفعال المعروف؛ هذا وهم في مساقط رؤوسهم، بين جبالهم ورمالهم، ومناشىء آبائهم وأجدادهم، وموالد أهلهم وأولادهم، على جاهليتهم الأولى والثانية...» .

(14) وقد تواصل هذا الأمر إلى وقت قريب بحسب شهادة الرحّالة الفرنسيّ دنيس دي ريفوار (*Denis de Rivoyre*) حيث زار عشائر المنتفق العراقيّة في النصف الثاني من القرن 19م ووجد أنّ كلّ ما لديها «يقام ويعمل من أجل الحرب، وكان التنظيم الاجتماعيّ تنظيماً عسكرياً بالدّرجة الأولى».

Cf. Rivoyre (Denis de): *Les vrais Arabes et leurs pays : Bagdad et les villes ignorées de l'Euphrate*, Plon, Paris, 1884, p. 175.

(15) نقصد المُجتمعات الغابرة في عُمومها بصرف النظر عن نمط إنتاجها أو بنيتها الاجتماعيّة. وحسبنا أن نقرأ ما يقوله الأنّاس بيار كلاستر من أنّ «جميع الروّاد والمستكشفين والمبشّرين والتجّار والرحّالة، بدءاً من القرن السادس عشر حتّى النهاية =

الداخليّ والتميّز عن الخارج. فقد كانت القبيلة «**بحاجة لأن تُرهَب وتُخَاف، وبحاجة لأن تُعْلِم القبائل الأخرى مدى قوّتها، بل إنّها بحاجة لأن يعلمَ أبناؤها هذا ويعتقدونه** (كذا)»[16]، وكانت الحرب وسيلة سياسيّة فعّالة في سبيل «**الحفاظ على وحدة العشيرة أو القبيلة إزاء القوى الخارجيّة التي تتربّص بها ووسيلة لاستمرار ديمومتها... وتمتين روابطها الداخليّة**»[17]. وما كان «**المُجتمع العربيّ الغابر يسعى إلى الاستعاذة منه بالحرب، هو القانون الموحِّد الذي يسعى باتّجاه استيعاب التميّزات بين القبائل (وهي التميّزات الّتي تُخلق خلقاً إن لم تكن موجودة) تمهيداً لتوحيدها، ومن ثمّ إلغاء وجودها المستقلّ. إنّه الدولة**»[18].

وفي هذا السبيل، أنشأت القبيلة العربيّة عدّة إواليّات مساعدة على تحقيق استقلالها يهمّنا منها في هذا السياق إواليّة الثأر التي تقضي بأن تأخذ القبيلة الموتورة بثأر قتيلها خشية وصمها بالعار من جِهة أولى، وعدم تسليم القبيلة المطلوبة ابنها ليقتل بجريرته من جِهة ثانية، وهو ما يعني أنّ فتيل الحرب بين القبائل كان لا يَنِي عن الاشتعال مادامت هناك تِرَاتٌ موجبة للأخذ بالثأر، وما أكثر الثارات في مُجتمع يعتمد الغارة سبيلاً شرعيّاً للكسب! وقد أشار الشاعر دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشَميّ إلى أهميّة هذه الإواليّة في حياة القبيلة العربيّة حتّى إنّه جعلها المحرّك الرئيسيّ للغزو المتبادل بين القبائل بل ومحور الوجود القَبَليّ برمّته بما يفسّر حالة الحرب الدائمة التي نريد إبرازها [الطويل]:

= **الحديثة العهد لافتتاح العالم، يتّفقون على نقطة واحدة، وهي أنّ الشعوب البدائيّة- سواء كانت شعوباً أميركيّة (من بلاد الألاسكا إلى بلاد النار)، أو شعوباً أفريقيّة، أو من سكّان فيافي سيبيريا، أو جزر ميلانيزيا، أو بدواً رُحّلاً من صحاري أستراليا، أو مزارعين مستقرّين في أدغال غينيا الجديدة - كانت مولعة بالحرب. وقد كان طابعها القتاليّ يسترعي ملاحظة الأوروبيّين من دون استثناء».**

Cf. Clastres (Pierre): «Archéologie de la violence», *Libre*, n°1, Payot, Paris 1977, p. 138.

(16) زراقط (عبد المجيد)، "الفرد والجماعة في الشعر الجاهليّ"، **الفكر العربيّ**، العدد الرابع، السنة التاسعة، ديسمبر 1988، ص4.

(17) الربيعو (تركي عليّ)، "نحو إناسة لدراسة المُجتمع البدويّ: قبيلة طيّيء نموذجاً"، **الاجتهاد**، العدد 17، السنة الرابعة، 1992.

(18) قبيسي، **رودنسون ونبيّ الإسلام**، ص110.

يُـغَـارُ عَـلَـيْـنَـا وَاتِـرِيـنَ فَـيُـشْـتَـفَـى بِنَـا إنْ أُصِبْنَـا، أَوْ نُـغِـيرُ عَـلَـى وِتْـرِ
قَـسَـمْـنَـا بِـذَاكَ الـدَّهْـرَ شَـطْـرَيْـنِ بَـيْـنَـنَـا فَمَا يَنْقَضِي إلَّا وَنَحْنُ عَلَى شَطْرِ[19]

وعن دور التِّرَاتِ في إبقاء جذوة الحرب الدائمة مشتعلة بوصفها عاملاً مهمّاً من عوامل الحفاظ على استقلاليّة القبيلة، يقول الشاعر الجاهليّ عَوْف بن عطيّة بن الخرع التيمي [الوافر]:

وَمَـا بِـي، فَـاعْـلَـمُـوهُ، مِـنْ خُـشُـوعٍ إلَـى أَحَـدٍ، وَمَـا أُزْهَـى بِـكِـبْـرِ
أَلَـمْ تَـرَ، أَنَّـنَـا مِـرْدَى حُـرُوبٍ نَـسِـيـلُ كَـأَنَّـنَـا دُفَّـاعُ بَـحْـرِ
وَنَـلْـبَـسُ لِـلْـعَـدُوِّ جُـلُـودَ أُسْـدٍ إذَا نَـلْـقَـاهُـمُ، وَجُـلُـودَ نُـمْـرِ
وَنَـرْعَـى مَـا رَعَـيْـنَـا بَـيْـنَ عَـبْـسٍ وَطَـيِّـئِـهَـا، وَبَـيْـنَ الـحَـيِّ بَـكْـرِ
وَكُـلُّـهُـمُ عَـدُوٌّ غَـيْـرُ مُـبْـقٍ، حَـدِيـثٌ قُـرْحُـهُ، يَـسْـعَـى بِـوِتْـرِ[20]

فإن قيل إنّه كانت للمُجتمع الجاهليّ إواليّة أخرى تخفّف من أُوَار الثارات المتبادَلة في إشارة إلى مؤسّسة الدِّيَة أو العَقْل، فإنّ المصادر تُطلعنا أنّ القبول بالدِّيَة كان مقصوراً على الجماعات الضعيفة دون غيرها، ناهيك أنّ الدِّيَة كانت تُقوَّم بالإبل، وهو ما كان مدعاةً لتقليص ثروة الجماعة المعتدية ممّا سيدفعها إلى سدّ كلّ نقص في القطيع نتيجة تسديد دِيَةٍ بأقصر الطّرق ألا وهو شنّ الغارات على جماعات أخرى قد يسقط فيها بعض القتلى، وهو ما سيعيد طاحونة الثأر حتماً إلى الدوران مجدّداً ويحافظ بالتالي على ديمومة الشعور بحالة **«الحرب الدائمة»** بمعنى الميل إلى القتال، وهذا ما يُبقي الحرب الحقيقيّة قائمة على شكل ظرف كامن ودائم ممكن التحقّق في أيّ وقت[21].

---

(19) ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة، ص87.

(20) المفضّليات، ص140.

(21) واضح أنّنا نستخدم كلمة «الحرب» كما يستخدمها الأنّاس مارشل ساهلينز. فالأمر لا يتعلّق هنا بمجرّد «معركة» بل بذلك الميل العامّ والحقيقيّ عند القبائل في الاقتتال إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك. فالحرب **«ليست مجرّد معركة أو قتال، بل هي وضع يمتدّ في الزمن تتكشّف فيه إرادة القتال في المعركة. . . وطبيعة الحرب ليس عمادها القتال الفعليّ بل الميل للقتال الذي يتبدّى طوال الوقت الذي ينعدم فيه الضمان المؤدّي إلى =**

2.1 ـ المَيْسِر: وجه آخر للحرب الشاملة

ولقد كان ممّا لفت انتباهنا ألّا يقرن الشعر الجاهليّ المَيْسِر بالدِّفاع عن العشيرة في صورة تعرّضها لاعتداء خارجيّ مسلّح بقدر ما كان يقرنه بالحرب في عُمومها، أي بالعنف مهما كانت أسبابه ومبرّراته، ومهما كانت وتيرته شدّة وضعفاً، وسواء كان طِعاناً وقتالاً مسلّحاً في ساحات المعارك أو مجرّد سُباب من سفيه أو قول ساخر من شاعر مُتهكّم. وإذا ما كان منطق «**التمايز**»[22] يحكم إواليّة الحرب بما هي عدوان على الآخر ومطاولة له لتأكيد «**الغيريّة**»، فإنّنا نرى أنّ نفس المنطق كان يحكم المَيْسِر أيضاً، وإن كان في الحدود الدنيا لما يتطلّبه منطق التمايز هذا من حفاظ على«**الأنا القبليّة**» في بُعْدها البيولوجي المحض كما في بُعْدها الثقافيّ الطّقوسيّ التعبُّدي، وهذان شرطان أساسيّان لتحقّق الكينونة الاجتماعيّة للقبيلة في شروطها الدنيا، وبالتالي تحقّق الاستقلاليّة عبر تأكيد إمكانيّة الاستغناء عن الغير، ومن ثمّة تكريس مبدأ اللَّقَاحِيَّة.

وتؤدّي وجهة النظر هذه القائلة بأنّ الغزو كان متبادلاً بين جميع القبائل ومتواصلاً ممتدّاً في الزمان والمكان، وأنّه لم يكن مجرّد ردّ فعل لقبيلة على اعتداء سابق قامت به قبيلة أخرى بل إواليّة تتطلّبها طبيعة الاجتماع القبليّ الجاهليّ ذاته القائم على مبدأ اللَّقَاحِيَّة، إلى إعادة النظر في المقولة الشائعة بأنّ العنف الذي كان يحكم المُجتمع العربيّ الجاهليّ كان ذا دوافع اقتصاديّة

= **عكس ذلك. وكلّ ما عدا ذلك من الزمن هو سلم**». انظر: ساهلينز، **القبليّون في التاريخ والأنثروبولوجيا**، ص226.

(22) بمعنى **التميّز** ولكن بالخصوص بمعنى **التحزب والتنافس** نتيجة **العصبيّة**. يقول ابن منظور (**لسان العرب**، ج5، ص413، مادّة ميز): «**تَمَيَّزَ القومُ وامْتازوا: صاروا في ناحية**... **ويقال: امتازَ القومُ إذا تميّز بعضهم من بعض. وفي الحديث: لا تَهْلِكُ أُمَّتِي حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ التَمَايُلُ وَالتَمَايُزُ، أي يتحزّبون أحزاباً ويتميز بعضهم من بعض ويقع التنازع**». كما يربط الزمخشريّ (**الفائق**، ج3، ص396) بين **التمايز والعصبيّة القبليّة والحرب**، فيقول في معرض تفسيره حديث النبيّ المذكور آنفاً: «**التمايل والتمايز: أي ميل بعضهم على بعض وتظالمهم وتميز بعضهم عن بعض وتحزّبهم أحزاباً لوقوع العصبيّة**». وممّا استدركه الزَّبيدي في تاج العروس (مادّة ميز) على ابن منظور: «**المَيْز: الرفعَة**... **والتمايُز: التحَزُّبُ والتنافُس**».

محضة[23]، إذ سبق وأن رأينا أنّ ذاك المُجتمع ابتدع عدّة أساليب ذات بُعْد تكافليّ قَمِينة بدرء خطر النُّدرة الاقتصاديّة (المجاعات، الكوارث الطّبيعيّة...) وعلى رأسها مؤسّسة المَيْسِر. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ السبب الاقتصاديّ المباشر لم يكن البتّة أحد أسباب التغازي ومعارك الحروب الجاهليّة (أيّام العرب)، بل إنّه لم يكن في الغالب السبب الرئيسيّ فيها، فهو مجرّد قناع تبريريّ لمتطلّبات اللَّقَاحِيَّة[24] بما في تلك المتطلّبات من اقتضاء الحصول على الكفاية من الأقوات الضروريّة لحياة العشيرة ولو بطريق الاعتداء على الآخر وسلبه، وبما فيها أيضاً من اقتضاء استعراض القوّة وإبراز الشوكة إرهاباً للآخرين وتثبيطاً لأيّ محاولة منهم للاعتداء على العشيرة، وهو ما نظنّ أنّ الشاعر الجاهليّ قُرَيْط بن أُنَيْف العنبريّ قد عبّر عنه بلفظ «الشرّ» بمعنى كلّ موقف قد تُشتمّ منه رائحة العدوان المهدّد لوحدة القبيلة الماديّة أو المعنويّة حتّى وإن كان لا يتجاوز العدوان اللّفظيّ [البسيط]:

قَوْمٌ إذَا الشَرُّ أَبْدَى نَاجِذَيْهِ لَهُمْ ... طَارُوا إلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوِحْدَانَا
لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ ... فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا[25]

ولئن حفل الشعر الجاهليّ بالإشارة إلى واجب نجدة القبيلة أبناءها، فإنّ هذا الواجب لم يكن البتّة مرتبطاً بفكرة الظلم أي ظلم الآخر بقدر ما كان مرتبطاً بفكرة النُّصرة عملاً بالمثل الجاهليّ المعروف «**انْصُرْ أَخَاكَ ظَالِماً أَوْ مَظْلُوماً**»[26]،

---

(23) نجد المقولة الاقتصادويّة التي تبرّر الحرب بالجوع، شائعة في كلّ الأدبيّات الّتي تناولت المُجتمع العربيّ الغابر.

(24) قد تكون الحرب أيضاً إحدى إواليّات الانتظام الديمغرافي لا من حيث إنقاص أعداد الجماعات فحسب، بل وكذلك بما ينتج عنها من انقسام داخل الجماعة الواحدة بما يحدّ من عدد أفرادها ويمنعه من بلوغ الحدّ الذي يؤدّي إلى ضرورة بروز سلطة قويّة نسبيّاً لتنظيم ذلك العدد الكبير من الأفراد، مع ما في ذلك من احتمال تحوّل تلك السلطة إلى نصاب سياسيّ منفصل عن المُجتمع أي الدولة.

(25) العبيدي، **التذكرة السعديّة**، ص12؛ وانظر أيضاً: التبريزيّ، **شرح ديوان الحماسة**، ج1، ص18.

(26) هو مثل عربيّ مشهور أوردته كتب الأمثال. ويقول أبو هلال العسكريّ (**جمهرة الأمثال**، ص44) بخصوص هذا المثل «**كان مذهب أهل الجاهليّة أن ينصروا قرناءهم وجيرانهم** =

ومن ذلك ما نجده في قول الشاعر الجاهليّ وَدَّاك بن ثُمَيْل المازنيّ يمدح فتيان قبيلته [الطويل]:

مَقَادِيمُ وَصَّالُونَ فِي الرَّوْعِ خَطْوَهُمْ بِكُلِّ رَقِيقِ الشَّفْرَتَيْنِ يَمَانِ
إِذَا اسْتُنْجِدُوا لَمْ يَسْأَلُوا مَنْ دَعَاهُمُ لِأَيَّةِ حَرْبٍ، أَمْ لأَيِّ مَكَانِ[27]

وهو ما عناه أيضاً الشاعر الجاهليّ طُفَيْل بن كَعْب الغَنَوِيّ يصف تداعي قومه لكلّ استغاثة دون أن يدروا من المستغيث ولم دعاهم [الطويل]:

بِحَيٍّ إِذَا قِيلَ ارْكَبُوا لَمْ يَقُلْ لَهُمْ عُوَاوِيرُ يَخْشَوْنَ الرَّدَى: أَيْنَ نَرْكَبُ؟
وَلَكِنْ يُجَابُ المُسْتَغِيثُ وَخَيْلُهُمْ عَلَيْهَا حُمَاةٌ بِالمَنِيَّةِ تَضْرِبُ[28]

فإذا ما آلت الأمور إلى أن تتوقّف الحرب لسبب أو آخر بين قبيلة مّا ومن يحيط بها من قبائل، فإنّ ذلك سيعني - على المدى البعيد - انهيار أحد مقوّمات وجود تلك القبيلة ذاتها ومن ورائه انخرام الوجود القَبَليّ برمّته، إلّا إذا ارتدّت نار الحرب لتطال أطراف القبيلة ومن في جوارها تثبيتاً لهيمنتها وتعزيزاً لمكانتها. ذلك أنّ الاجتماع القَبَليّ كان يقوم على قانون يقضي بأن تكون «**حالة الحرب الدائمة**» بين القبائل هي الحالة «**الطّبيعيّة**»[29]، إذ بدون الحرب تفقد القبيلة أحد

= وأصدقاءهم، محقّين كانوا أو مبطلين؛ وعلى هذا المذهب يقول الراجز [الرجز]:

إِنَّ أَخَا الصِّدْقِ الَّذِي يَسْعَى مَعَكْ وَمَنْ يَضُرُّ نَفْسَهُ لِيَنْفَعَكْ
وَمَنْ إِذَا صَرْفُ زَمَانٍ صَدَعَكْ شَتَّتَ شَمْلَ نَفْسِهِ لِيَجْمَعَكْ
وَإِنْ غَدَوْتَ ظَالِماً غَدَا مَعَكْ

وقد رُوي هذا الكلام عن النبيّ ﷺ، فإن كان صحيحاً فمعناه: انصر أخاك مظلوماً، وكفّه عن ظلمه إن كان ظالماً، فتكون قد نصرته إذا منعته من الإثم؛ لأنّ النبيّ ﷺ لا يأمر بنصرة الظالم. ونحو هذا المعنى قول الشاعر [الطويل]:

وَإِنَّ ابْنَ عَمِّ المَرْءِ مَنْ شَدَّ أَزْرَهُ وَمَنْ كَانَ يَحْمِي عَنْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي

(27) العبيدي، **التذكرة السعديّة**، ص20.
(28) **ديوان طُفَيْل الغَنَوِيّ**، ص57.
(29) لئن كان ذلك في سبيل تحقيق التماسك الداخلي للقبيلة كما نحاول بيانه، فإنّه قد يكون أيضاً، في المحصّلة النهائيّة، من أجل تحقيق السلم بين كافّة القبائل كما يحاول بيانه الأنّاس مارشل ساهلينز (**القبليّون في التاريخ والأنثروبولوجيا**، ص230) بقوله: «**يحافظ** =

مقوّمات وجودها ألا وهو العصبيّة الجامعة لأبناء القبيلة الواحدة. ولئن كانت «**العصبيّة القبليّة**» (بالمعنى الخلدونيّ) قائمة بالأساس على تضامن عضويّ جوّاني بين مختلف مكوّناتها الداخليّة من بطون وأفخاذ ورهوط هو الصانع والضامن لالتحامها العصبويّ الحيويّ في آنٍ، فإنّ تلك العصبيّة إنّما تتغذّى بالخصوص ممّا تخلقه هي نفسها من تمايزات بين مُكوّنات القبيلة الداخليّة الموحَّدة من جِهة أُولى، وجميع الكيانات العُصْبَوِيَّة الأخرى الخارجة عنها من جِهة ثانية، إذ بذلك فقط تحافظ القبيلة على «**تمايزها**» عن بقيّة القبائل بقدر ما تحافظ على تمايز أبنائها عن «**الأغيار**». فكينونة القبيلة إنّما تقوم على مفارقة وجوديّة تقضي بأن يكون توحّدها الداخليّ مشروطاً بالتَّعارض مع الخارج، إلّا أنّ ذلك الخارج مكوّن هو نفسه من وحدات قَبَلِيّة يقتضي توحّدها الداخليّ هو أيضاً، التعارض مع الخارج!

وحتّى لا تصل الأمور إلى حدّ انهيار هذا «**التعارض العامّ**» الحيويّ للوجود القَبَليّ، كان على كلّ قبيلة أن تسعى إلى افتعال الحرب والإبقاء على جذوتها مشتعلة على الدوام بالإغارة بين الحين والآخر لأسباب قد تكون موضوعيّة أو مختلقة على من يجاورها من قبائل. وقد أوجز الشاعر القطاميّ التغلبيّ (ت 140 هـ) هذه الصورة التي نريد إبرازها حين تباهى ببدويّة قبيلته واعتماد رجالها الإغارة الدائمة على القبائل الأخرى في سبيل النهب حتّى إذا أعوزهم البعيد عطفوا على القريب من أبناء العمّ [الوافر]:

ومَـنْ تَـكُـنِ الـحَـضَـارَةُ أَعْـجَـبَـتْـهُ ... فَـأَيَّ رِجَـالِ بَـادِيَـةٍ تَـرَانَـا

وَمَـنْ رَبَـطَ الـجِـحَـاشَ فَـإِنَّ فِـيـنَـا ... قَـنـاً سُـلُـبـاً وَأَفْـرَاسـاً حِـسَـانَـا

وَكُـنَّ إِذَا أَغَـرْنَ عَـلَـى جَـنَـابٍ ... وَأَعْـوَزَهُـنَّ نَـهْـبٌ حَـيْـثُ كَـانَـا

أَغَـرْنَ مِـنَ الـضِّـبَـابِ عَـلَـى حُـلُـولٍ ... وَضَـبَّـةَ إِنَّـهُ مَـنْ حَـانَ حَـانَـا

= أفراد المُجتمع القَبَليّ وأقسامه الصغيرة على الحقّ الأكيد والميل الممكن لتأمين سلامتهم ومكتسباتهم ومجدهم بالقوّة. والحرب موجودة إذا دعت الحاجة. لكنّها موجودة، بالدَّرجة الأولى، على شكل ظرف كامن. أمّا في الواقع، فإنّ القَبَليّين يعيشون في جماعات قربويّة تُكبت فيها نزعة الثأر في العادة، وينعمون، تحت ظلّها، بفوائد اقتصاديّة وشعائريّة وبمؤسّسات اجتماعيّة تؤدّي إلى استقرار جيّد».

وَأَحْـيَـانـاً عَـلَـى بَـكْـرٍ أَخِـيـنَـا ... إِذَا مَـا لَـمْ نَـجِـدْ إِلَّا أَخَـانَـا[30]

إلّا أنّ الحديث عن الحرب الدائمة والشاملة لا يجب أن يفهم منه أنّ القبائل العربيّة كانت في حال من الحروب المستمرّة المتّصلة فيما بينها مع ما يصحب ذلك من اعتداءات مسلّحة ونهب وحرق للممتلكات وقتل وتشريد للمئات أو الألوف من البشر، إنّما غرضنا الإشارة فحسب إلى تلك الإرادة العامّة لدى القبائل العربيّة الجاهليّة في إبقاء حالة الحرب قائمة بينها حتّى وإن لم يكن هناك غزو أو قتال، إذ من شأن إدامة حالة العداء بين القبائل وحدها الحفاظ على **«حالة التفتّت القَبَليّ»** والاستعداد نفسيّاً وعسكريّاً داخل كلّ قبيلة للقضاء على أيّة بادرة قد يُشتمّ منها إرادة استلحاقها من قبل قبيلة أخرى. وبما أنّ الهدف من خوض الحروب لم يكن قيام إحدى القبائل بإبادة غيرها إبادة كاملة، فهذا ما لا يُمكن أن يخطر على بال عرب الجاهليّة إذ غاية ما كان تسمح به الأعراف هو الاستلحاق زيادة في عدد القبيل وتعزيزاً للمنعة في سبيل الهدف الأسمى، ألا وهو استقلاليّة القبيلة؛ فإنّ العمل على إطالة أمد الحرب يكاد يفوق في أهميّته خوض الحروب ذاتها، وهذا ما يفسّر مثلاً امتداد حرب البَسُوس بين بَكْر وتَغْلَب ابنَيْ وائل أربعين سنة، وهي الحرب التي يُمكن الجزم أنّها لم تكن سوى سلسلة من الغارات المتبادلة والمتباعدة في الزمن؛ لا نتيجة ضعف أحد الطّرفين، بل لوجود إرادة كامنة في إدامة حالة الحرب، إذ بذلك فقط يتحقّق التمايز المنشود.

---

(30) العبيدي، **التذكرة السعدية**، ص56. ويشرح المرزوقيّ هذه الأبيات بأنّ الشاعر أراد أنّ: **«من أعجبه رجال الحضر؛ فأيّ رجال بدوٍ نحن، إذا حصّلت الرجال. والمعنى: أيّ أناسٍ نحن وإن كُنّا من أهل البدو. والمراد التمدّح والتعجّب... ومن ارتبط الحُمُر واقتناها، وكان عيشه منها، فإنّا أرباب الغزو، وآلاتنا رماحٌ طوالٌ، وخيلٌ رائقة عتاقٌ... وكانت هذه الخيل إذا أغارت على ما حولها من القبائل، بدّدت شملها، وخوّفت آمنها، وصارت تأخذ حذرها وتتّقيها بالبُعْد عنها. حتّى إذا أعوزها النهب حيث كان النهب... أغارت على أقاربهم** [من الضباب وهي قبائل ضبّة وضبيبٍ، وحسلٍ وحسيل] **وعلى الحلاّت النازلة حولهم وفيهم، لأنّ من قدّر له الحين فقد أدركه. والمعنى: إنّهم لاعتيادهم الغارة لا يصبرون عنها، حتى إذا أعوزهم الأباعد عطفوا على الأقارب»**. انظر: المرزوقيّ، **شرح ديوان الحماسة**، صص274-276.

ولعلّ في قلّة عدد ضحايا التغازي القَبَليّ في الجاهليّة خيرَ دليل على ما نقول، فقد كانت الغزوات عُموماً محدودة في الزمان والمكان، ولا تتعدّى نتائجها معظم الأحيان سلب بعض الأقوات والمتاع والنساء، فإن قتل أو أسر خلالها فارس أو اثنان تحوّلت إلى يوم مشهود من أيّام العرب! وما يسمّى «**حروب الجاهليّة**» أو «**أيّام العرب**» (وهي تسميات مُضخّمة) لم تكن سوى معارك أو مُناوشات صغيرة محدودة من حيث عدد الضحايا، ولا يصحّ أن تسمّى حُروباً بالمعنى المتعارف عليه في العصر الحديث من حيث مجاوزة القتلى والجرحى المئات أو الألوف[31]. وقد يكون وراء عدم إرادة إراقة دماء كثيرة سواء خلال الغزوات أو في «**الحروب**» العربيّة (أيّام العرب) ما قد يثيره ذلك من أخطار تهدّد أسس الاجتماع القَبَليّ ذاته وفناء العشائر بفعل ما يقتضيه واجب «**الثأر**» من القتلة. كما يمكن أن يكون ثقل مغارم «**الدِّيَات**» الواجب دفعها لعشيرة المقتولين إذا ما انتهت الحرب بصلح، وراء قلّة عدد الضحايا أيضاً. بل لعلّنا لا نُجانِب الصواب إذا قلنا بأنّ القبائل العربيّة قد تكون «**اخترعت**» مبدأ التحالف القَبَليّ بهدف إصلاح الاختلالات بينها عدديّاً واقتصاديّاً من جِهة، وبهدف تأمين ديمومة الحرب واستمراريّتها في ما بينها من جِهة أخرى، بحيث يُعاد تشكيل التحالفات بين القبائل مجدّداً كلّما ساد الإحساس باختلال التوازن القَبَليّ، وهو توازن دقيق سبق أن صاغه الأسلاف العِظام كما صاغوا الأعراف الكفيلة باستعادة توازنه خدمة للمبدإ الأساسيّ الذي يدور عليه كلّ الاجتماع العربيّ الجاهليّ، ألا وهو اللَّقَاحِيَّة.

(31) نجد في الأغاني (ج5، ص38) حول حرب البسوس مثلاً: « **كانت حربهم أربعين سنة، فيهنّ خمس وقعات مُزاحفات، وكانت تكون بينهم مُغاورات، وكان الرجلُ يلقى الرجلَ والرجلان الرجلين ونحو هذا**». ويصدق هذا أيضاً على معظم المعارك القَبَليّة التي كانت تشهدها منطقة المغرب العربيّ إلى حدّ وقت قريب والتي كانت الأشعار المتداولة تضخّمها لتجعل منها ملاحم فيها ما فيها من بطولات. وكمثال على ذلك ما يذكره المستشرق الفرنسي *E.Pellissier* في كتابه **عن أحوال الإيالة التونسيّة في الربع الأوّل من القرن التاسع عشر** حول سقوط 11 قتيلاً في ما بلغه أنّها معركة كبيرة بين فخذين من قبيلة الهمامّة (أولاد سلامة وأولاد عليّ) سنة 1833، ليتبيّن فيما بعد أنّ الأمر لم يتجاوز مقتل فرس فحسب!

Cf. Pellissier: *Description de la régence de Tunis*, p. 129.

ومن هنا، فإنّ اقتران المَيْسِر بالحديث عن الحرب في الشعر الجاهليّ مَدعاة إلى القول بأمرين، أوّلهما أنّ المَيْسِر هو في المقام الأوّل ربط لنظام المُجتمع بنظام الطّبيعة، وهذا بارز بالخصوص في حضور العنف فيه سواء تجاه الحيوان (الذبائح) أو الإنسان (المنافسين)، وهو من هذا الجانب تدمير لنظام الطّبيعة المُنْخَرِم بفعل القحط في سبيل إعادة بعثه من جديد، ومن ورائه إعادة النظام إلى المُجتمع.

أمّا الأمر الثاني، فيتعلّق بأنّ أحد شُروط الزعامة هو وجوب توفّر عنصر القُدرة عند الزعيم على حماية العشيرة سواء بالحرب في مواجهة الجماعات الأخرى أو بالكرم والجود في القحط وأوقات الجدب[32]، فالجماعة الجاهليّة من خلال اشتراطها البسالة في الحروب والكرم في السِّنُون واللَّزْبَات، إنّما كانت تهدف إلى ضمان إعادة إنتاج نفسها عبر الحرب الشاملة الّتي تحفظ وحدتها الداخليّة واستقلالها الخارجيّ[33] من جِهة أُولى، وعبر المَيْسِر بوصفه الحافظ من التلاشي البيولوجي والمانع من الذوبان في الآخر من جِهة أخرى. ومن هنا، فإنّنا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا بأنّ الحرب، شأنها شأن المَيْسِر، إواليّة لتكريس اللَّقَاحِيَّة ومنع انبثاق الدولة[34]، فبقدر ما تتّجه الحرب نحو الخارج لاثبات التمايز

(32) سبق ليوسف شلحد أن حاول تفسير الكرم الواسع للسيّد الجاهليّ في المَيْسِر إلى تعويله على استرداد ما يُنفقه في سبيل سُؤدده بما ينهبه في الغزوات، لكن هذا لا يفسّر المَيْسِر في شيء ولا يفسّر الحرب الدائمة التي لا تمثّل الغزوات إلّا أحد وجوهها.

Cf. Chelhod: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, p.58.

هذا علاوة على أنّ الكرم الواسع في المَيْسِر والبطولة في الحرب وإن كانا شرطين أساسيّين في السيّد، إلّا أنّهما غير كافيين لتحقيق السُّؤْدَد، فهذه المكانة «**لا توجد في حدّ السيف ولا في كيس المال**» على رأي الأنّاس جورج دافي.

Cf. Davy (G): *Des clans au empires*, t. I, p.131.

(33) Moati (Yoram): «Pierre Clastres et l'anthropologie anarchiste», *Alternative libertaire*, n° 228, Paris, Mai 2000, p.8.

(34) ممّا يشجّع على الأخذ بهذا أنّ الآيات الّتي تمّ فيها تأثيم المَيْسِر هي التي تمّ فيها أيضاً تشريع القتال في الأشْهُر الحُرُم (الآيات 214-217 من سورة البقرة)، فكأنّ القُرآن يشير بذلك إلى أنّ تأثيم المَيْسِر وقتال المشركين ولو في الأشهر الحُرُم - بما فيها رجب شهر المَيْسِر- هما في النهاية وجهان لإواليّة واحدة تساعد على نُشوء الدولة، فيما يمثّل المَيْسِر والعنف القَبَلِيّ وجهين لإواليّة اللَّقَاحِيَّة المانعة لنشوئها، وهو الأمر =

والاستقلاليّة، يتّجه المَيْسِر نحو الداخل لبناء مقوّمات التجانس، وبالتالي فهدفهما واحد ألا وهو زيادة التلاحم الداخليّ والتمايز مع الخارج معاً، فهما من هذه الناحية وجهان لعُملة واحدة، ألا وهي منع انبثاق الدولة.

فكيف عمل الخطاب الجاهليّ على تكريس صورة السيّد الميسار المحارب ؟

3.1 ـ صورة الزعيم في الشعر الجاهليّ: مُسْعِر حرب وياسر شَتْوة

إنّ الربط المحكم، لكن الخفيّ في معظم الأحيان، بين الحرب والمَيْسِر في الشعر الجاهليّ أمر لا يمكن فهمه إلّا باستحضار الإرادة المستميتة في

= الذي سنتوسّع في بيانه في الفصل المُوالي. إلّا أنّنا نشير هنا إلى أنّ رؤيتنا لمسألة إنشاء النبيّ آلة حربيّة قويّة مُخالفة للرّؤية الاستشراقيّة القائلة بأنّ ذلك كان «**بغرض تجاوز بعض الصُعوبات المادية للجماعة الإسلاميّة الناشئة**» كما يقول روبير منتران (*Robert Mantran*) وأنّها «**لم تخرج بذلك عن التقليد الجاهليّ للغزو**».

Cf. Mantran (Robert): *L'expansion musulmane*, PUF, Paris, 1969, p. 83.

وينتقد ديلوز وغيتاري (*Deleuze & Guettari*) هذا القول باعتباره داخلاً في إطار «**ما يقوله الغرب لتبرير عداوته للإسلام**».

Cf. Deleuze & Guettari: *Capitalisme et schizophrénie, mille plateaux*, p. 476.

فكيف نفسّر في هذه الحالة موقف بعض المسلمين الآخذين بالرؤية الاستشراقيّة للمسألة على غِرار عبد الهادي عبد الرحمان مثلاً ؟

والواقع أنّ الإسلام قد جدّد، على ما يقول فتحي التريكي، وهو مُحِقّ في ذلك بقدر ما هو دقيق وصارم، في الرؤية العربيّة للحرب من حيث التنظيم والأهداف وخضوعها لهدف سياسيّ محدّد هو إقامة الدولة وحماية حدودها. فقد أضحت الحرب مع النبيّ «**مُمارسة مُهَيكلة متّجهة نحو هدف سياسيّ، تمزج بين استراتيجيّة مرسومة منذ البدء وتكتيك مراقب من قبل جنرال أو قائد يوجّه العمليات. . .وأضحت لها بداية ونهاية وغاية ومجال محدّد. . . وبذلك تمكّنت الدولة الناشئة في المدينة من تدمير العدوّ سياسيّاً**: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ﴾ [محمّد: 4]. **فالقُرآن يؤكّد على مدّة القتال والغاية منه وينظّم الحرب حول هدف محدّد**: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْاْ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: 193]» (الترجمة من عندنا).

Cf. Triki: *L'ésprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, pp. 118-119.

الحفاظ على استقلاليّة القبيلة وضمان عدم استلحاقها أي ما أسميناه اللَّقَاحِيَّة، وهذا ما نجده مثلاً عند الشاعر المخضرم خُفَاف بن نُدْبَة السُّلَمِيّ (ت 20 هـ) حين يربط بين لقاحيّة قبيلته وقوّتها الحربيّة الضامنة صدّ الغزاة وعدم الارتهان للغير من جِهة، وقدرتها من جِهة ثانية على إقامة المَيْسِر وإطعام المحتاجين من أنصبائه في قحط الشتاء [الوافر]:

فَلَمْ أَرَ مِثْلَهُمْ حَيًّا لَقَاحاً ... أَقَامُوا بَيْنَ قَاصِيَةٍ وَحِجْرِ

أَشَدُّ عَلَى صُرُوفِ الدَّهْرِ إِدّاً ... وَآمَرُ مِنْهُمُ فِيهَا بِصَبْرِ

وَأَكْرَمُ حِينَ ضَنَّ النَّاسُ خِيْماً ... وَأَحْمَدُ شِيمَةً وَنَشِيلَ قِدْرِ

إِذَا الحَسْنَاءُ لَمْ تَرْحَضْ يَدَيْهَا، ... وَلَمْ يُقْصَرْ لَهَا بَصَرٌ بِسِتْرِ

قَرَوْا أَضْيَافَهُمُ رَبَحاً بِبُحٍّ ... تَجِيءُ بِعَبْقَرِيِّ الوَدْقِ سُمْرِ

رِمَاحُ مُثَقِّفٍ حَمَلَتْ نِصَالاً ... يَلُحْنَ كَأَنَّهُنَّ نُجُومُ فَجْرِ

جَلَاهَا الصَّيْقَلُونَ فَأَخْلَصُوهَا ... مَوَاضِيَ كُلُّهَا يَفْرِي بِبَتْرِ

هُمُ الأَيْسَارُ إِنْ قَحَطَتْ جُمَادَى ... بِكُلِّ صَبِيرِ غَادِيَةٍ وَقَطْرِ

يَصُدُّونَ المُغِيرَةَ عَنْ هَوَاهَا ... بِطَعْنٍ يَفْلُقُ الهَامَاتِ شَزْرِ[35]

كما نجده أيضاً في قول عمّة النبيّ صفيّة بنت عبد المطّلب (ت20هـ) حين تربط بين لَقَاحِيَّة عشيرتها ونصرتها المظلوم ولعبها المَيْسِر [الوافر]:

وَسَائِلْ فِي جُمُوعِ بَنِي عَلِيٍّ ... إِذَا كَثُرَ التَّنَاشُدُ وَالفَخَارُ

بِأَنَّا لَا نُقِرُّ الضَّيْمَ فِينَا ... وَنَحْنُ لِمَنْ تَوَسَّمَنَا نَصَارُ

مَجَازِيلُ العَطَاءِ إِذَا وَهَبْنَا ... وَأَيْسَارٌ إِذَا حُبَّ القُتَارُ[36]

---

(35) **الأغاني**، ج13، ص134. الربح: الشحم، البحّ: القِداح التي لا صوت لها. الصبير من السحاب الذي يصير بعضه فوق بعض درجاً. الصيقلون: جمع صيقل وهو شحّاذ السيوف وجلّاؤها.

(36) أبو البقاء الحليّ، **المناقب المزيديّة**، ص104.

وباعتبار ما تقدّم، فإنّه من غير المستغرب أن يصف معظم الشعراء الجاهليّين زعماءهم وسادتهم سواء في مدحهم أو رثائهم، في نفس المقطوعة الشعرية أحياناً كثيرة، بأنّهم في آنٍ أيسار أجواد زمن الشدّة والقحط، ومقاتلون أشدّاء زمن الحرب(37). ومن ذلك قول زهير بن أبي سُلمى [الكامل]:

وَلَقَدْ نَهَيْتُكُمُ وَقُلْتُ لَكُمْ لَا تَقْرَبُنَّ فَوَارِسَ الصَّيْدَاءِ
أَبْنَاءَ حَرْبٍ مَاهِرِينَ بِهَا تُغْذَى صِغَارُهُمُ بِحُسْنِ غِذَاءِ
قَدْ كُنْتُ أَعْهَدُهُمْ وَخَيْلَهُمُ يَلْقَونَ قُدْماً عَوْرَةَ الأَعْدَاءِ
أَيْسَارُ صِدْقٍ مَا عَلِمْتُهُمُ عِنْدَ الشِّتَاءِ وَقِلَّةِ الأَنْوَاءِ(38)

وكذلك قول الشاعرة الجاهليّة سُعْدَى بنت الشَّمَرْدَل الجُهنيّة في رثاء أخيها وكان ممّن يكبّر القِدْح أي يغالي في الأنصباء الواجبة به للفقراء في المَيْسِر عند المجاعات ومحاردة الإبل، كما كان فارساً مغواراً وخطيباً لَسِناً [الكامل]:

ويُكَبِّرُ القِدْحَ العَنُودَ ويَعْتَلِي بِأُلَى الصِّحَابِ إِذَا أَصَاتَ الوَعْوَعُ
سَبَّاقُ عَادِيَةٍ وهَادِي سُرْيَةٍ وَمُقَاتِلٌ بَطَلٌ ودَاعٍ مِسْقَعُ
سَمْحٌ إِذَا مَا الشُّوْلُ حَارَدَ رِسْلُهَا وَاسْتَرْوَحَ المَرَقَ النِّسَاءُ الجُوَّعُ(39)

---

(37) أمكننا جمع مقطوعات كثيرة حول موضوعة اقتران المَيْسِر بالحرب عند عدّة شعراء آخرين من الحقبة الجاهليّة (لَبِيد بن ربيعة العامريّ، حاتم الطّائيّ، طُفَيْل الغَنَوِيّ،...) ومن الحقبة الراشديّة (حسّان بن ثابت، الخنساء، ...) والحقبة الأمويّة (الطِّرِمَّاح بن حكيم، الراعي النُّمَيْريّ، الفرزدق، ذو الرُّمَّة، جَرير، ...)، بل وحتّى لدى شعراء من القرنين السادس والسابع الهجريّين كابن عُنَيْن (ت 507 هـ) والأَبِيوَرْدِيّ (ت 630 هـ). وقد أردنا من هذا الجرد السطحي البرهنة على مدى اقتران المَيْسِر بالحرب ورسوخ هذه الفكرة إلى زمن متأخّر عند الشعراء المسلمين. ويبقى ذكر مثل هذه الموضوعة في الشعر العربيّ الإسلاميّ محلّ تفكير لدينا: هل هي نتيجة تقليد محض لمحتوى القصيدة الجاهليّة أم تعبير عن واقع معاش من قِبَل من أشار إليها ؟

(38) **ديوان زهير بن أبي سُلمى** (صنعة الشَّنْتَمَري)، ص204.

(39) غريب (جورج)، **شاعرات العرب في الجاهلية**، ص127. كبّر القِدْح: جعله كبيراً بمعنى أكثر من الأنصباء الواجبة به تعبيراً عن رفع الخطار ودليلاً عن الكرم. العنود: السريع السير، وهنا القِدْح السريع الخروج. الوعوع: الجبان، وهو اسم أيضاً لابن آوى.

وهو نفس المعنى في قول الشاعر المخضرم تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل يأسى لحال قومه المتبدّل بعد أن كانوا أشدّاء على الأعداء وحاملين لِدِيَات غيرهم في الحَرْب ورحماء بينهم في السِّلْم بالمُغالاة في المَيْسِر ونحر النوق السمينة [البسيط]:

يَا عَيْنِ بَكِّي حُنَيْفاً رَأْسَ حَيِّهِمُ   الكَاسِرِينَ القَنَا فِي عَوْرَةِ الدُّبُرِ

وَالحَامِلِينَ إِذَا مَا جَرَّ جَارِمُهُمْ   بِحَامِلٍ غَيْرِ خَوَّارٍ وَلَا ضَجِرِ

والضَّارِبِينَ بِأَيْدِيهِمْ إِذَا نَهَدَتْ   مَثْنَى القِدَاحِ وَحُبَّتْ فَوْزَةُ الخَطَرِ

أَغْدَاءُ كُومِ الذُّرَى تَرْغُو أَجِنَّتُهَا   عِنْدَ المَجَازِرِ بَيْنَ الحَيِّ والحُجَرِ[40]

وهذا أيضاً مدار تحدّي زهير بن أبي سُلمى الأعداء وافتخاره بشدّة قومه في الحرب وإيسارهم بالنُّوق السمينة وقت السلم [الطويل]:

عَلَى رِسْلِكُمْ، إِنَّا سَنُعْدِي وَرَاءَكُمْ   فَتَمْنَعُكُمْ أَرْمَاحُنَا، أَوْ سَنَعْذِرُ

وَإِلَّا، فَإِنَّا بِالشَّرِبَّةِ فَاللِّوَى،   نُعَقِّرُ أُمَّاتَ الرِّبَاعِ، وَنَيْسِرُ[41]

ولعلّ ممّا يشير إلى وجوب تمتّع الزعيم السيّد بصفتَي الشدّة على الأعداء والشدّة على الجدب في سبيل العشيرة، أي الصورة المُثْلى للزعيم، ما يرثي به الشاعر المخضرم دُرَيْد بن الصِمَّة الجُشَميّ أخاه خالداً وكان أحد سادة قبيلة جُشَم من هوازن [البسيط]:

يَا خَالِداً خَالِدَ الإِيسَارِ والنَّادِي   وَخَالِدَ الرِّيحِ إِذْ هَبَّتْ بِصُرَّادِ

وخَالِدَ القَوْلِ والفِعْلِ المَعِيشِ بِهِ   وَخَالِدَ الحَرْبِ إِذْ عَضَّت بِأَزْرَادِ

---

(40) **ديوان تميم بن أُبيّ بن مقبل**، ص76. حُنَيْف: قبيلة من قيس، وهو أحد أجداد ابن مُقْبل. العورة: ما أُتيح للعدوّ من القوم. الدبر: الإدبار عند الانهزام. يقول: كانوا سادة حيّهم، يحلّون محلّ الرأس منهم، وكانوا إذا شهدوا الحرب فانكسر جيشهم كرّوا في أدبار المنهزمين وقاتلوا دونهم وكسروا رماحهم في حفظ عورتهم وحمايتهم من عدوّهم. الحاملين: الذين يحملون الدِّيَة والغرامة عن غيرهم، لشرفهم وكرمهم.

(41) **«أي إن لم يكن حرب، فإنّنا نكون في منازلنا من أرض الشربّة واللّوى، نلهو آمنين فننحر النوق الكريمة من أمّات مواليد الربيع، ونلعب بالمَيْسِر»**. انظر: البستاني، **المجاني الحديثة**، ج1، ص100.

وخَـالِـدَ الـرَّكْـبِ إِذْ جَـدَّ الـسفَـار بِـهِـمْ وَخَـالِـدَ الـحَـيِّ لَـمَّـا ضُـنَّ بـالـزادِ[42]

وهو نفس المعنى الذي يتناوله الشاعر الجاهليّ مُضَرِّس بن رَبْعِيّ الأَسْدِيّ متحدّياً الأعداء ومفتخراً برفع قومه خَطَار المَيْسِر وقت السلم وشدّتهم زمن الحرب [البسيط]:

لا زِلْـتَ حَـرْبـاً وَلَا سَـالَـمْـتَـنَـا أَبَـدَاً فَـمَـا لَـدَيْـكَ لَـنَـا نَـفْـعٌ وَلَا ضَـرَرُ

نَـحْـنُ الَّـذِيـنَ لَـنَـا مَـجْـدٌ وَمَـكْـرُمَـةٌ وَالـسَّـابِـقُـونَ إِذَا مَـا أُغْـلِـيَ الـخَـطَـرُ

وَالـمَـانِـعُـونَ إِذَا كَـانَـتْ مُـمَـانَـعَـةٌ وَالـعَـائِـدُونَ بِـحُـسْـنَـاهُـمْ إِذَا قَـدَرُوا[43]

وهو أيضاً نفس ما يشير إليه عَبِيد بن الأبرص مفتخراً بقومه [الكامل]:

أَيَّـامُ قَـوْمِـيَ خَـيْـرُ قَـوْمٍ سُـوقَـةٍ، لِـمُـعَـصِّـبٍ وَلِـبَـائِـسٍ وَلِـعَـانِـي

وَلِـنِـعْـمَ أَيْـسَـارُ الـجَـزُور إِذَا زَهَـتْ رِيـحُ الـشِّـتَـاءِ، وَمَـأْلَـفُ الـجِـيـرَانِ

أَمَّـا إِذَا كَـانَ الـطِّـعَـانُ فَـإِنَّـهُـمْ قَـدْ يَـخْـضِـبُـونَ عَـوَالِـيَ الـمُـرَّانِ[44]

ويقول الأَعْشَى مفتخراً بذوي الآكال من قبيلة بني وائل أي سادتها الذين يأكلون المرباع وهو الربع المتوجّب من غنائم الحرب للزّعماء، مشيراً إلى إيسارهم في فصل الشتاء [السريع]:

إِنِّـي رَأَيْـتُ الـحَـرْبَ إِنْ شَـمَّـرَتْ، دَارَتْ بِـكَ الـحَـرْبُ مَـعَ الـدَّائِـرِ

حَـوْلِـي ذَوُو الآكَـالِ مِـنْ وَائِـلٍ كَـالـلَّـيْـلِ مِـنْ بَـادٍ وَمِـنْ حَـاضِـرِ

الـمُـطْـعِـمُـو الـلَّـحْـمِ، إِذَا مَـا شَـتَـوْا، وَالـجَـاعِـلُـو الـقُـوتِ عَـلَـى الـيَـاسِـرِ[45]

كما يقرن الحارث بن حِلِّزَة اليَشْكُرِيّ الوائليّ (ت 50 ق.هـ) شدّة قومه في الحرب بحسن رفادتهم الضيفَ شتاءً لُحُومَ المَيْسِر حين تحارد الإبل ويتعذر اللّبن [الكامل]:

(42) ديوان دُرَيْد بن الصِمَّة، ص82 .
(43) ديوان بني أسد، م 2، ص 268
(44) ديوان عبيد بن الأبرص، ص148.
(45) ديوان الأعشى، ص95.

وَلَئِنْ سَأَلْتِ إِذَا الكَتِيبَةُ أَحْجَمَتْ   وَتَبَيَّنَتْ رِعَةُ الجَبَانِ الأَهْوَجِ
وَحَسِبْتِ وَقْعَ سُيُوفِنَا بِرُؤُوسِهِمْ   وَقْعَ السَّحَابَةِ بِالطِّرَافِ المُشْرَجِ
وَإِذَا اللِّقَاحُ تَرَوَّحَتْ بِعَشِيَّةٍ   رَتَكَ النَّعَامِ إِلَى كَنِيفِ العَوْسَجِ
أَلْفَيْتِنَا لِلضَّيْفِ خَيْرَ عِمَارَةٍ   إِنْ لَمْ يَكُنْ لَبَنٌ، فَعَطْفُ المُدْمَجِ(46)

ويصف الشاعر الجاهليّ أسد بن كَرْز بن عامر البَجَلِيّ سيّد بَجِيلة أبناء قبيلته بأنّهم مسافيك للدّم في الحرب وفي المَيْسِر [الطويل]:

صَنَادِيدُ أَيْسَارٌ مَدَاعِيسُ بِالقَنَا   مَسَاعِيرُ فِي الهَيْجَا مَسَافِيكُ لِلدَّمِ(47)

كما يرثي كعب بن سعد الغَنَوِيّ (ت 5 ق.هـ) مقتل أخيه أبي المغوار في يوم ذي قار وكان مقاتلاً بطلاً وممّن يتّصف بخلال الفتوّة ودعوة الكرام إلى المَيْسِر شتاء [الطويل]:

كَأَنَّ أَبَا المِغْوَارِ لَمْ يُوفِ مَرْقِباً   إِذَا مَا رَبَا القَوْمَ الغُزَاةَ رَقِيبُ
وَلَمْ يَدْعُ فِتْيَاناً كِرَاماً لِمَيْسِرٍ   إِذَا اشْتَدَّ مِنْ رِيحِ الشِّتَاءِ هُبُوبُ(48)

وتختزل الشاعرة دَخْتَنُوس بنت لقيط (ت 30 ق.هـ) صورة المقاتل المياسِر في زوجها، فتقول في رثائه إنّه كان ضَرُوباً باليدين في المَيْسِر بالقِداح وباليد في الحرب بالسَّيف [الطويل]:

أَعَيْنِي أَلَا فَابْكِي عُمَيْرَ بْنَ مَعْبَدِ   وَكَانَ ضَرُوباً بِاليَدَيْنِ وَبِاليَدِ(49)

---

(46) **المفضّليات**، ص256. الرِعة: ما يظهر من الخُلق. اللِّقاح: النوق اللّبونة. رتك النعام: مقاربة الخطو. الكنيف: حظيرة من شجر للإبل. العَرْفَج: شجر سريع الالتهاب. المُدْمَج: قِدْح المَيْسِر. ويقول ابن منظور (**لسان العرب**، ج2، ص276، مادّة دمج) إنّ الشاعر قصد في البيت الأخير: «**إن لم يكن لبن، أجلنا القِدْح على الجَزُور فنحرناها للضّيف**».

(47) المظفّر العلوي، **نضرة الإغريض**، ص81. ونلاحظ أنّ الشاعر يتحدّث هنا عن (مسافيك الدم) دون تحديد الدم المسفوك، أهو دم الأعداء في الحرب أم دم النوق في المَيْسِر، وكأنّا بالشاعر بصدد عقد مماثلة بين الأمرين وإن كانت على مستوى الرمز.

(48) **جمهرة أشعار العرب**، ص135.

(49) ابن قُتَيْبَة، **الشعر والشعراء**، ص167.

ويصف الشاعر الجاهليّ زياد بن حَمَل العَدَوِيّ فتيان قومه المُطعمين لحومَ المَيْسِر في قحط الشتاء حين يبخل الأَبْرَام، والأشدّاء في الحرب حين يهرب الجبناء [البسيط]:

وحَبَّذَا حِينَ تُمْسِي الرِّيحُ بَارِدَةً وَادِي أُشَيَّ وَفِتْيَانٌ بِهِ هُضُمُ

الدَّافِعُونَ إِذَا مَا جَرَّ غَيْرُهُمُ عَلَى العَشِيرَةِ وَالكَافُونَ مَا جَرَمُوا

وَالمُطْعِمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَآمِيَّةً وَبَاكَرَ الحَيَّ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمُ

....

هُمُ البُحُورُ عَطاءً حِينَ تَسْأَلُهُمْ وَفِي اللِّقَاءِ إِذَا تَلْقَى بِهِمْ بُهَمُ

....

كَمْ فِيهِمُ مِنْ فَتًى حُلْوٍ شَمَائِلُهُ جَمِّ الرَّمَادِ إِذَا مَا أَخْمَدَ البَرَمُ

تُحِبُّ زَوْجَاتُ أَقْوامٍ حَلاَئِلَهُ إِذَا الأُنُوفُ امْتَرَى مَكْنُونَهَا الشَّبَمُ

تَرَى الأَرَامِلَ وَالهُلَّاكَ تَتْبَعُهُ يَسْتَنُّ مِنْهُ عَلَيْهِمْ وَابِلٌ رَذِمُ(50)

كما تتردّد نفس الصورة أيضاً في شعر الخنساء في رثاء أخيها صخر، ومن ذلك قولها [البسيط]:

يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى صَخْرٍ وَقَدْ فَزِعَتْ خَيْلٌ لِخَيْلٍ وَأَقْرَانٌ لِأَقْرَانِ

سَمْحٌ إِذَا يَسَّرَ الأَقْوَامُ أَقْدُحَهُمْ طَلْقُ اليَدَيْنِ وَهُوبٌ غَيْرُ مَنَّانِ

نِعْمَ الفَتَى أَنْتَ يَوْمَ الرَّوْعِ قَدْ عَلِمُوا كُفْءٌ إِذَا الْتَفَّ فُرْسَانٌ بِفُرْسَانِ

مَأْوَى الأَرَامِلِ وَالأَيْتَامِ إِنْ سَغِبُوا شَهَّادُ أَنْدِيَةٍ مِطْعَامُ ضِيفَانِ

حِلْفُ النَّدَى وَعَقِيدُ المَجْدِ أَيُّ فَتًى كَاللَّيْثِ فِي الحَرْبِ لَا نِكْسٌ وَلَا وَانِ(51)

---

(50) **الأشباه والنظائر**، ج2، ص68. وفي المقطوعة نقص في بعض الأبيات أكملناها من ديوان الحماسة البصريّة.

(51) **ديوان الخنساء**، ص103.

وعند سُحَيْم عبد بني الحَسْحَاس (ت 40 هـ) يمدح مساعير حرب وأيسار شتوة [الطويل]:

لَعَمْرِي لَنِعْمَ الحَيّ حِلْماً وَنَجْدَةً ... إذَا ضَيَّعَ البِيضَ الحِسَانَ مُضِيعُهَا
مَسَاعِيرُ مَا حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ ... إذَا اقْوَرَّ مِنْ دُونِ الفَتَاةِ ضَجِيعُهَا
هُمْ يَعْقِرونَ الكُومَ فِي كُلِّ لَزْبَةٍ ... إذَا الشُّوْلُ رَاحَتْ مُقْشَعِرّاً ضُرُوعُهَا
حَدَابِيرَ أَمْثَالَ الشِّنَانِ يَقُودُهَا ... إلَى الحَيِّ حِدْبَارُ السُّرَاةِ قَرِيعُهَا[52]

ويقول الشاعر المخضرم أشهب بن رميلة التميميّ، وقد عمّر، متحسّراً على لداته الأموات ممّن كان سمحاً يلعب المَيْسِر شتاء ويحمي العشيرة في الحروب [الوافر]:

وَكَمْ قَدْ فَاتَنِي بَطَلٌ شُجَاعٌ ... وَيَاسِرُ شَتْوَةٍ سَمْحٌ هَضُومُ
وَأَبَّاءٌ إذَا مَا سِيمَ خَسْفاً ... أَلَدُّ إذَا تَعَرَّضَتِ الخُصُومُ[53]

وباختصار، فإنّ الزعيم السيّد عند العرب هو من يصحّ فيه قول حسّان بن ثابت [الطويل]:

ضَرُوبٍ بِأَعْجَاز القِدَاحِ إذَا شَتَا، ... سَرِيعٍ إلَى دَاعِي الهِيَاجِ، مُصَمِّمِ[54]

---

(52) **ديوان سُحَيم عبد بني الحَسْحاس**، ص51. حدابير: جمع حدبار وهي الناقة الضامرة من الهزال. وحدبار السراة يقصد الفحل الضامر السنام.

(53) ابن الأعرابي، **فرحة الأديب**، ص139.

(54) **ديوان حسّان بن ثابت**، ص184. وهذا البيت من قصيدة فيها ذكر بالخصوص لتلازم الحرب والمَيْسِر [الطويل]:

وَإنَّا إذَا مَا الأُفْقُ أَمْسَى كَأَنَّمَا ... عَلَى حَافَتَيْهِ مُمْسِياً لَوْنَ عَنْدَمِ
مَطَاعِيمُ بِالمَشْتَى مَطَاعِينُ بِالقَنَا ... إذَا الحَرْبُ كَانَتْ كَالحَرِيقِ المُضَرَّمِ
وَتَلْقَى لَدَى أَبْيَاتِنَا حِينَ نُجْتَدَى ... مَجَالِسَ فِيهَا كُلُّ كَهْلٍ مُعَمَّمِ
رَفِيعِ عِمَادِ البَيْتِ يَسْتُرُ عِرْضَهُ ... مِنَ الذَّمِّ مَيْمُونِ النَّقِيبَةِ خِضْرَمِ
جَوَادٍ عَلَى العِلَّاتِ رَحْبٌ فِنَاؤُهُ ... مَتَى يُسْأَلِ المَعْرُوفَ لَا يَتَجَهَّمِ
ضَرُوبٍ بِأَعْجَازِ القِدَاحِ إذَا شَتَا ... سَرِيعٍ إلَى دَاعِي الهِيَاجِ مُصَمِّمِ

وأعزُّ القبائل عند العرب من قَسَّمت حياتها بين الحرب والمَيْسِر على حدّ قول الشاعر المخضرم عمرو بن شأس الأسديّ مفتخراً بقومه [الطويل]:

إِذَا مَـا فَـرَغْـنَـا مِـنْ قِــرَاعِ كَـتِـيـبَــةٍ صَرَفْنَا إِلَى أُخْرَى يَكُونُ لَـهُـمْ شُـغْلَا

وَإِنْ يَـأْتِـنَـا ذُو حَـاجَـةٍ يُـلْـفِ وَسْـطَـنَـا مَجَالِسَ يَنْفِي فَصْلُ أَحْلَامِهَا الجَهْلَا

مَـصَـالِـيـتُ أَيْـسَـارٌ إِذَا هَـبَّـتِ الـصـبَـا نَعِفُّ وَنُغْنِي عَنْ عَشِيرَتِنَا الثِقْلَا[55]

وهو ما افتخر به أيضاً بِشْر بن أبي خازم الأَسْدِيّ (ت 22 ق.هـ) في قوله [الطويل]:

وَنَـحْـنُ بَـنُـو حَـرْبٍ وَأَيْـسَـارُ شَـتْـوَةٍ إِذَا حَارَدَتْ غُـرُّ الـمَـتَـالِي وَكُومُـهَـا[56]

ويدعونا تشديد العرب على أن يكون السيّد في آنٍ جواداً ميساراً ومقاتلاً صلباً إلى التذكير بأنّ هذه الصفات هي نفسها صفات إلٰه القَمَر «وَدّ» وهي الذكورة، والقوّة الجسديّة، والقدرة الحربيّة، والثراء. وهي الصفات التي يختزلها قول النابِغَة الذُبْيَانِيّ في مدح الملك النُّعمان [البسيط]:

أَخْـلَاقُ مَـجْـدِكَ جَـلَّـتْ مَـا لَـهَـا خَـطَـرٌ فِي البَأْسِ وَالـجُودِ بَيْنَ البَدْوِ وَالـحَضَرِ

مُـتَـوَّجٌ بِـالـمَـعَـالِــي فَــوْقَ مَـفْـرِقِــهِ وَفِي الوَغَى ضَيْغَمٌ فِي صُورَةِ القَمَرِ[57]

وقد جاء في كتاب الأصنام في صفة (وَدّ) أنّه «**كان تمثال رجل كأعظم ما يكون من الرجال، قد ذُبِر عليه حلّتان، متّزرٌ بحلّة، مرتدٍ بأخرى، عليه سيف قد تقلّده وقد تنكّب قوساً، وبين يديه حربة فيها لواء ووَفْضَة (أي جَعْبَزة) فيها**

---

(55) **منتهى الطّلب**، م8، ص53. وقد كانت صورة الفتى مُسْعِر الحرب وياسر الشتوة من القوّة بحيث تواصل حضورها كما سبقت الإشارة إلى حدود القرن السابع للهجرة. ونحن نشير هنا فحسب إلى ما نجده عند الفرزدق (**ديوان الفرزدق**، ج1، ص247) حين يعلن أنّ السيّد هو مَنْ [البسيط]:

كِـلْـتَـا يَـدَيْـهِ يَـمِـيـنٌ غَـيْـرُ مُـخْـلِـفَـةٍ تُزْجِي المَنَايَا وَتَسْقِي المُجْدِبَ المَطَرَا

وهو نفس المعنى في بيت آخر له (**ديوان الفرزدق**، ج1، ص251) [البسيط]:

أَغَـرُّ يَـسْـتَـمْـطِـرُ الـهُـلَّاكُ نَـائِـلَـهُ، فِي رَاحَتَيْهِ الـدَّمُ الـمَـغْـبُوطُ وَالـمَـطَـرُ

(56) **ديوان بِشر بن أبي خازم الأَسَدِيّ**، ص86.

(57) العسكريّ، **ديوان المعاني**، ج1، ص11.

نَبْل»[58]. وهذا ما يوافق رأي من يرى أنّ صورة الرجل العربيّ المثال في المدح والرثاء والفخر كانت مستمدّة من أصول أسطوريّة، وأنّ «**الرجل الكامل رمز ممثّل للإله القَمَر**»[59].

فهل لنا في الأسطورة العربيّة المؤسّسة للمَيْسِر ما يدعم طرحنا القائل بتعالق الزعامة بالعنف؟

2 ـ الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر: خطاب يربط الزعامة بالعنف

تبدو الأسطورة العربيّة التي أسميناها الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر وكأنّها تُؤسّس في نفس الوقت لمسألة الزعامة وتأكيد علاقتها الوطيدة بالعنف، فقد «**زعموا أنّ لقمان بن عاد جاور حيّاً من العمالقة، وهم عرب، فملأ عُسّاً** [قَدَحاً كبيراً] **له لبناً، ثم قال لجارية له: انطلقي بهذا العُسّ إلى سيّد هذا الحيّ، فأعطيه إيّاه وإيّاك أن تسألي عن اسمه واسم أبيه. فانطلقت حتّى أتتهم، فإذا هم بين لاعب وعامل في ضيعته ومقبل على أمره، حتّى مرّت بثمانية نفر منهم عليهم وقار وسكينة، ولهم هيئة. فقامت تتفرّس فيهم أيّهم تعطي العسّ. فمرّت بها أمة، فقالت لها جارية لقمان: إنّ مولاي أرسلني إلى سيّد هذا الحيّ بهذا العُسّ ونهاني أن أسأل عن اسمه واسم أبيه. فقالت لها الأَمَة: إنّي واصفتهم لك فخذي أيّهم شئت أو ذَرِي، وفيهم سيّد الحيّ. فقالت الأَمَة: أمّا هذا فبيض، مرض مرضة وقد أسْنَتَ القوم فعدل مرضه عندهم إسناتهم وقد كانوا يريدون المَسِيرَ فأقاموا عليه، فأوسع الحيّ دقيقاً نفيضاً ولحماً غريضاً ومسكاً رفيضاً وكساهم ثياباً بيضاً. وأمّا هذا فحممة: غذاؤه في كلّ يوم بَكْرة سَنِمة، وبقرة شَحِمة، ونعجة كَدِمة. وأمّا هذا فطفيل: ليس في أهله بالمسرف النثِر، ولا البخيل الحَصِر، ولا يمنع الحيّ من خير إن أؤتمر. وأمّا هذا فذفافة: طرق الحيّ حشا من اللّيل وولدان الحيّ يتحدّثون عنده، فقام مشتملاً وَسْنانَ ثملاً إلى جُذْعانِ الإبل وهو يحسبها جندلاً فقذفها إليهم**

(58) ابن الكَلْبِيّ، **الأصنام**، ص56. وقد رأى جرجي زيدان (**أنساب العرب القدماء**، ص41) في تمثال المعبود العربيّ (وَدّ) شبهاً لملك فرعونيّ أو إله مصري أو كنعانيّ قديم، وهو بهذا ممّن يرون تأثّر عرب الجزيرة بالدِّيانتين الكنعانيّة والمصريّة.

(59) البطل (عليّ)، **الصورة في الشعر العربيّ**، ص183. وهذا ما يراه أيضاً أحمد النعيمي (**الأسطورة في الشعر العربيّ قبل الإسلام**، ص113).

قذفاً لأوّلها زحيف، ولآخرها حفيف، ولأعناقها على أوساطها قصيف. وأمّا هذا فمالك: أوّلنا إذا دُعينا، وحامينا إذا غُزينا، ومُطعم أولادنا إذا شتونا، ومفرّج كلّ كُرْبة علينا. وأمّا هذا فثميل: غضبه حين يغضب ويل وخيره حين يرضى سيل، في أهله عبْد وفي الجيش قيْد، ولم تحمل أكرم منه على ظهورها إبل ولا خيل. وأمّا هذا فقرزعة: إن لقي جائعاً أشبعه، وإن لقي قِرْناً جعجعه، وقد خاب جيش لا يغزو معه. وأمّا هذا فعمّار: صوّات جار، لا تخمد له نار، للطيّ عقّار، أخّاذ ودّار. فناولت العُسّ مالكاً، وكان سيّدهم»[60].

فإذا تأمّلنا في ما تضمّنته هذه الأسطورة من صفات لسادة العشيرة، لألفينا أنّ كلّ صفة إيجابيّة كسداد الرأي والنجدة والكرم (وسنرمز إليها بعلامة +) لأحد السادة كانت مصحوبة في كلّ حالة من الحالات بصفة سلبيّة كالإسراف والجهل بمعنى قلّة الحلم (وسنرمز إليها بعلامة -). ولئن كانت هذه الصفات الإيجابيّة والسلبيّة مُجتمعة لا تمنع صاحبها أن يكون من سادات العشيرة (- +)، فإنّها تمنعه من أن يكون سيّد سادتها (++)، باستثناء حالة فقط هي التي اقترنت فيها صفتان إيجابيّتان تتعلّقان في آن بالحرب والمَيْسِر :

- **بيض**: الرفعة عند العشيرة (+) مع عدم مسارعة في النجدة عند الجدب (-).
- **حُمَمَة**: إهانة المال (+) مع إسراف في المطعم الخاصّ (-).
- **طفيل**: سداد الرأي (+) مع عدم جود (-).
- **دُفافة**: إهانة المال (+) مع إسراف في الخمر (-)[61].
- **ثميل**: فروسيّة متميّزة (+) مع قلّة حلم (-).
- **قرزعة**: نجدة المحتاج وبسالة في القتال (+) مع تشدّد (-).

---

(60) المفضّل الضبّي، **أمثال العرب**، ص161.

(61) يتحوّل اسم (ذفافة) في رواية أبي حيان التوحيديّ (**الإمتاع والمؤانسة**، ج3، ص 55) لنفس الأسطورة إلى (دُفيْف)، وهو «**قاري الضيف ومغمد السيف ومعيل الشتاء والصيف**». وبهذا، فهو يتميّز بالكرم الشديد إلا أنّه من غير دعاة الحرب، فهو «منفتح» أكثر من اللّازم على «الأغيار»، وهو أمر سلبيّ بلا شكّ إذا نظر إليه من منظور اللَّقَاحِيَّة التي كانت تميّز الاجتماع الجاهليّ.

- **عمّار**: الكرم (+) مع إسراف وتبذير للمال (-).
- **مالك**: حماية العشيرة عند القتال (+) وإطعام العيال في الشتاء (+).

وإذا ما كانت أسطورة ابتداع لقمان الحكيم سيّد قبيلة عاد المَيْسِر (وهذا من نِتاج حكمته)، بمعيّة نُدمائه سادة العماليق، تربط ربطاً قويّاً بين هذا الابتداع وتجاور عاد والعماليق، وكأنّها تشير إلى أنّ المَيْسِر آليّة تعارف بين القبائل زمن التجمّع السنويّ في المحاضر؛ فإنّ أسطورة إهداء لقمان عسّ اللّبن إلى سيّد أولئك السادة تؤسّس للهديّة أصلاً للتّعارف بين القبائل، وهذا الأخير أصلاً للمَيْسِر. كما تربط أيضاً وبالخُصوص بين المَيْسِر والزعامة ربطاً قويّاً بوصف هؤلاء الزعماء السادة (أيسار لقمان) أوّل من سنّ تلك **«السُنّة الحميدة»** عند العرب[62]. وواضح أنّ تمييز الأسطورة سيّد هؤلاء السادة (مالك) ورفعه فوق بقيّة سادات عشيرته إنّما هو بسبب كونه في آنٍ **«حامي العشيرة في القتال (+) وفي الشتاء مطعم العيال (+)»** وقد يكون هذا سرّ تسميته مالكاً بما يوحي به هذا الاسم من دلالات تُحيل على التَسَيُّد والزعامة (مُلْكُ/ مَلْكُ/ مَلِكُ/ مَلِيكُ. . .)، وهو ما يمكّن بالتّالي من القول بأنّ الأسطورة المؤسّسة للعب المَيْسِر عند القحط زمن التجاور شتاء إنّما كانت تؤسّس أيضاً، من خلال ربط المَيْسِر بالقتال دفاعاً عن العشيرة في ميدان الحرب، لأحد أهمّ شروط **«السؤْدَد»** عند العرب الغابرة، وهو القدرة على حماية العشيرة، سواء في الجدب بلعب المَيْسِر أو في الحرب بالدِّفاع عنها في ميادين القتال[63].

(62) والأكيد أنّ الأسطورة الّتي تزعم ورود لقمان بن عاد مَكَّة للاستسقاء بها على زمان النبيّ هود، أسطورة متأخّرة وضعت بعد عصر التدوين بهدف الإسهام في ضرب طقس المَيْسِر الذي ابتدعه لقمان نفسه أصلاً! انظر الأسطورة مثلاً عند: الطّبريّ، **تاريخ الأمم والملوك**، ج1، صص152-155.

(63) ويبدو أنّ صورة السيّد الجاهليّ **«المُشبع عشيرتَه من جوع والمدافع عنها بالحسام»** كانت من القوّة بحيث واصلت حضورها بعد الإسلام في صورة الأولياء الصالحين. تقول نادية محمّد أبو زهرة (**التصوّر الشعبيّ للجوع والشبع**، ص53): **«ويتمتّع الأولياء في التصوّر الشعبيّ بتونس، وباقي بلاد المغرب العربيّ وفي العراق، بقدر من البركة. . . تتّضح في إقدامهم وقدرتهم على حماية أتباعهم بصدّ عدوّين، أوّلهما عُدوان المغير. . . والثاني هو الفقر، لأنّه ببركتهم يمكنهم تكثير القليل، فهم لذلك مصدر قوّة ومنعة ورخاء =**

ولقد جارى الشعر الجاهليّ الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر حين أكّد من جِهته ارتباط السؤدد بالدفاع عن العشيرة بإطعامها في المسغبة والمحاربة دونها بالكلام والحسام في النزاعات. ومن ذلك ما يقوله الشاعر الجاهليّ زهير بن أبي سُلمى واصفاً أحد السادة [الطويل]:

أَلَيْسَ بِضَرَّابِ الكُمَاةِ بِسَيْفِهِ ... وَفَكَّاكِ أَغْلالِ الأَسِيرِ المُقَيَّدِ؟
كَلَيْثٍ أَبِي شِبْلَيْنِ يَحْمِي عَرِينَهُ ... إِذَا هُوَ لَاقَى نَجْدَةً لَمْ يُعَرِّدِ
وَمِدْرَهُ حَرْبٍ حَمْيُهَا يُتَّقَى بِهِ ... شَدِيدُ الرِجَامِ بِاللِّسَانِ وَبِاليَدِ
وَثِقْلٌ عَلَى الأَعْدَاءِ لَا يَضْعُونَهُ ... وَحَمَّالُ أَثْقَالٍ وَمَأْوَى المُطَرَّدِ
أَلَيْسَ بِفَيَّاضٍ يَدَاهُ غَمَامَةٌ ... ثِمَالِ اليَتَامَى في السِنِينَ مُحَمَّدِ؟
إِذَا اِبْتَدَرَتْ قَيْسُ بْنُ عَيْلَانَ غَايَةً ... مِنَ المَجْدِ مَنْ يَسْبِقْ إِلَيْهَا يُسَوَّدِ
سَبَقْتَ إِلَيْهَا كُلَّ طَلْقٍ مُبَرِّزٍ ... سَبُوقٍ إِلَى الغَايَاتِ غَيْرَ مُجَلَّدِ(64)

وقد استرعى انتباهنا أن الأسطورة جعلت عدد مؤسّسي المَيْسِر تسعة سادة

= **لأتباعهم... والواقع أنّهما شيء واحد لأنّ الدفاع عن الوطن ضدّ المغير هو في الواقع دفاع عن مصادر الرزق».**
فهل يمكن القول بأنّ الجاهليّين كانوا يرون سادتهم من ذوي البركة؟ أليس في تشبيههم في الشعر بالقَمَر ونعتهم بأنّهم فيّاضون أيديهم سُحُب ممطرة ما يفيد هذا المعنى؟ ألا يكون استبعاد البَرَم (= العقيم) من المَيْسِر استبعاداً للجدب مقابل استدعاء اليَسَر (= الخصيب) للاستسقاء ببركته؟
قد يكون في ما تقوله نادية أبو زهرة في بحث آخر لها بعض عناصر للإجابة عن هذه التساؤلات، إذ نلاحظ تماثل ارتباط بركة الأولياء بالمطر ارتباط سيادة السيّد الجاهليّ بها. تقول الباحثة: **«ترتبط بركة الأولياء في الفكر التونسيّ الشعبي بسقوط الأمطار ومنع الجفاف وبالتَّالي الحيلولة دون المجاعات. ففي معظم ألوان التراث الشعبيّ الخاصّ بالأولياء، نجد ولادتهم مرتبطة بسقوط الأمطار بعد قحط أو أنّ باستطاعتهم اكتشاف العيون الثرّة المليئة بالماء. ووليّ مدينة سوسة يسمّى (سيدي بوراوي)، كما يوجد وليّ مشهور بتونس يسمّى (سيدي أبو الغيث القشّاش)، وقد سُمِّيا بهذين الاسمين اللذين يفيدان هطول الأمطار بعد القحط لأنّ السماء أمطرت يومي مولدهما»** (ترجمة الشواهد من عندنا).
Cf. Abu Zahra (Nadia): *Baraka, Material Power, Honour and Women in Tunisia*, p. 6.

(64) **ديوان زهير بن أبي سُلمى** (صنعة الشنتمري)، ص188.

أي أَيْسار لُقمان الثمانية ولُقمان نفسه، والحال أنّ لعب المَيْسِر لا يستلزم سوى سبعة أنفار، إلّا أن يكون المقصود «**الأَيْسَار السبعة**» يضاف إليهم «**رقيب المَيْسِر**» و«**الحُرَضَة**». فهل كان العُرْف يقتضي تكوّن نادي الزعماء القَبَليّ من سبعة سادة كما يشترط قانون المَيْسِر؟ أم من تسعةٍ هم السبعة أيسار والرقيب والحُرَضَة المتألّهين ممثّلَيْن للكهنوت؟

لقد وجدنا في ثنايا الشعر الجاهليّ بعض الإشارات المتفرّقة تحمل على الاعتقاد بأنّ عدد أعضاء النادِي القَبَليّ كان بالفعل تسعة. فهذا الفِنْد الزِّمّانيّ يفتخر بقتل قبيلته في (يوم خَزَازَى) تسعة سادة من القبيلة المعادية كانوا يحملون «**حِلْيَةُ المُلْك**» المُستحَقّة استحقاقاً في إشارة إلى زعامتهم غير المنازع عليها، ممّا أحلّ لقومه شرب الخمر بعد أن حرّموها إلى حين الأخذ بالثأر واستعادة الهيبة، فهو يقول: [الرمل]:

كَمْ قَتَلْنَا بِخَزَازَى مِنْكُمُ ... وَأَسَرْنَا بَعْدَمَا حَلَّ الحَرَارُ
مِنْ مُلُوكٍ أَشْرَفَتْ أَعْنَاقُهَا ... بِوُجُوهٍ نَجُبَتْ فَهْيَ نُضَارُ
حَرُمَتْ كَأْسٌ عَلَى نَاذِرِهَا ... فَلَقَدْ طَابَتْ بِأَنْ حَلَّ العُقَارُ
وَمُلُوكاً مِنْكُمُ رُحْنَا بِهِمْ ... وَعَلَى كُلٍّ مِنَ الذُلِّ عِذَارُ
تِسْعَةٌ كُلٌّ عَلَى قِسْمَتِهِ ... حِلْيَةُ المُلْكِ الَّتِي لَا تُسْتَعَارُ[65]

أمّا لَبِيد بن ربيعة العامريّ، فيشير من جهته إلى قتل قبيلته تسعة رجال من بني أَسَد ثأراً لابن عمّه حِبّان المقتول بموضع يدعى (غِسْل)، وأنّ قتل أولئك الرجال «**ألحق المَوَالِيَ بالصَّميم**»، وهو ما يعني أنّ من أخذ مكان التسعة المقتولين لم يكونوا من صرحاء النسب بل من الموالي في إشارة إلى خلاء القبيلة المُعادية من السادة واضطرارها إلى تسويد من لايستحقّ بعد مقتل ساداتها التسعة. يقول لَبِيد [الوافر]:

أَقُولُ لِصَاحِبَيَّ بِذَاتِ غِسْلٍ ... أَلِمَّا بِي عَلَى الجَدَثِ المُقِيمِ
لِنَنْظُرَ كَيْفَ سَمَّكَ بَانِيَاهُ ... عَلَى حِبَّانَ ذِي الحَسَبِ الكَرِيمِ

---

(65) الفريجات، **الشعراء الجاهليون الأوائل**، ص355.

قَـتَـلْـنَـا تِـسْـعَـةً بِـأَبِـي لُـبَـيْـنَـى وَأَلْـحَـقْـنَـا الـمَـوَالِـيَ بِـالـصَّـمِـيـمِ[66]

ويُورد أبو الفرج الأصبهانيّ ضمن خبر طويل يفسّر فيه سبب ارتجال الشاعر الحارث بن حِلِّزة معلّقته المعروفة بحضرة الملك عمرو بن هند بأنّه أراد التذكير بأيادي قبيلته (بكر) على جدّ ووالد الملك في مناسبتين. الأولى حين استطاعت (بكر) استنقاذ الملك امْرِئِ القَيْس جدّ الملك عمرو من بين أيدي أعدائه من قبيلة (غسّان)، والثانية حين تمرّدت قبيلة (كندة) بقيادة حُجْر بن آكل المِرار الكِنديّ المعروف بابن أمّ قطام و«**كسرت الخراج على الملك**» المُنْذِر والد عمرو بن هند، فاستنجد المُنْذِر بقبيلة بَكْر بن وائل و«**وجّه خيلاً من بَكْر في طلب بني حُجْر، فظفرت بهم بَكْر بن وائل فأتوا المُنْذِر بهم وهم تسعة، فأمر بذبحهم في ظاهر الحِيرَة**»، وبذلك تمّ إخضاع كندة بعد مقتل سادتها «**التسعة**». فإلى هذين الأمرين يشير الشاعر الحارث بن حلّزة في قوله [الخفيف]:

ثُـمَّ حُـجْـراً أَعْـنِـي اِبْـنَ أُمِّ قَـطَـامٍ وَلَـهُ فَـارِسِـيَّـةٌ خَـضْـرَاءُ

أَسَـدٌ فِـي الـلِّـقَـاءِ وَرْدٌ هَـمُـوسٌ وَرَبِـيـعٌ إِنْ شَـنَّـعَـتْ غَـبْـرَاءُ

وَفَـكَـكْـنَـا غُـلَّ اِمْـرِئِ الـقَـيْـسِ عَـنْـهُ بَـعْـدَمَـا طَـالَ حَـبْـسُـهُ وَالـعَـنَـاءُ

وَأَقَـدْنَـاهُ رَبَّ غَـسَّـانَ بِـالـمُـنْـ ـذِرِ كَـرْهـاً إِذْ لا تُـكَـالُ الـدِّمَـاءُ

وَفَـدَيْـنَـاهُـمُ بِـتِـسْـعَـةِ أَمْـلا كٍ كِـرَامٍ أَسْـلابُـهُـم أَغْـلاءُ[67]

ومثله قول أعرابيّة ترثي على ما يبدو سادة عشيرتها «**التسعة**» المتميّزين كما كلّ السادة العرب بالكرم وقت السلم والشدّة وقت الحرب [البسيط]:

بَنِيَّ لَا صَبْرَ لِي فِيمَا فُجِعْتُ بِهِ عَنْ تِسْعَةٍ مِثْلَهُمْ غَرَّاءُ لَمْ تَلِدِ

زُهْرٌ جَحَاجِحَةٌ بِيضٌ خَضَارِمَةٌ وَفِي الهَزَاهِزِ وَالرَّوْعَاتِ كَالأُسُدِ[68]

(66) **ديوان لبيد**، ص261.

(67) **الأغاني**، ج9، ص173.

(68) ابن طرّار، **الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، م1، ص149.

أمّا في الأخبار، فقد وجدنا أنّ العرب **«جعلت تبابعة اليَمَن تسعة»**[69] يحكم كلّ منهم **«مِخْلافاً»** (إقليماً) إذ **«كانت ملوك حِمْيَر قد رتّبوا المملكة أن يختار المَلِكُ ثمانية من أبناء الملوك، يسمّيهم المَثامِنة يخدمونه. فإذا مات الملك، انتخب أهل المملكة من المَثامِنة رجلاً إن لم يكن له ابن أو ابن أخ، ثمّ أخذ من الأقيال رجلاً يجعلونه بدل ذلك من المثامنة لتمام الثمانية، وأخذ من أهل البيت رجلاً فجُعل قَيْلاً»**[70]. كما وجدنا خبراً يبدو موضوعاً عن تأدية قُرَيْش إتاَوَة لقبيلة الأزد بعد أن أثخنت هذه فيها وقتلت **«تسعة»** من سادتها حيث قال **«سُراقة بن مِرْداس البارقيّ [ت 79 هـ] في قتل أبي أُزَيْهِر الدَّوسي ومن قتلت الأزد به من أشراف قُرَيْش وما جعلت قُرَيْش للأزْد على أنفسهم من الخرْج في كلّ عام بعد قتل من قتلت الأزْد منهم** [الوافر]:

---

(69) **العقد الفريد**، ج3، ص368.

(70) المرزوقيّ، **الأزمنة والأمكنة**، ج2، ص375. وقد أشار نَشْوَان الحِمْيَريّ (**خلاصة السير الجامعة لأخبار الملوك التبابعة**، صص275-277) إلى المثامنة في قوله [الكامل]:

أيْنَ المَثَامِنَةُ المُلُوكُ وَمُلْكُهُمْ ... ذَلُّوا لِصَرْفِ الدهرِ بَعْدَ جَمَاحِ

ذُو ثُعْلُبَانٍ وَذُو خَلِيلٍ ثُمَّ ذُو ... سَحَرٍ وَذُو جَدَنٍ وَذُو صَرْوَاحِ

أَوْ ذُو مَقَارٍ قَبْلُ أَوْ ذُو حَزْفَرٍ ... وَلَقَدْ مَحَا ذَا عَثْكَلَانَ مَاحِ

تِلْكَ المَثَامِنَةُ الذرَى مِنْ حِمْيَرٍ ... كَانُوا ذَوِي الإفْسَادِ وَالإصْلَاحِ

ويفصّل نشوان هذا الأمر بقوله: **«هؤلاء الملوك... المثامنة من حِمْيَر، ولا يصلح المُلك لمن ملك من ملوك حِمْيَر إلاّ بهم حتى يقيمه هؤلاء الثمانية، وإن اجتمعوا على عزله عزلوه. وفيهم يقول الشاعر** [الوافر]:

تَطُولُ عَلَيَّ بِالأمْلَاكِ حَتَّى ... كَأَنَّكَ مِنْ مَثَامِنَةِ المُلُوكِ

وفيهم يقول علقمة ذو جَدَن [البسيط]:

كَانَتْ لِحِمْيَرَ أمْلَاكٌ ثَمَانِيَةٌ ... كَانُوا مُلُوكاً وَكَانُوا خَيْرَ أَقْيَالِ

فَذُو خَلِيلٍ وَذُو سَحَرٍ وَذُو جَدَنٍ ... وَذُو حَزْفَرٍ كَرِيمِ الجَدِّ وَالخَالِ

فَاسْمَعْ هُدِيتَ وَمِنْهُمْ حِينَ تَنْسُبُهُ ... ذُو ثُعْلُبَانٍ بِأعْلَى بَاذِخٍ عَالِ

وَمِنْ صَمِيمِهِمُ ذُو عَثْكَلَانٍ وَلَا ... يُنْبِيكَ مِثْلُ امْرِئٍ بِالعِلْمِ قَوَّالِ

وَذُو مَقَارٍ وَذُو صَرْوَاحَ نَامِنُهُمْ ... أُولَاكَ أمْلَاكُنَا فِي دَهْرِنَا الخَالِي

كَانَتْ بُيُوتَاتُ قَومٍ كُلَّمَا فَنِيَتْ ... مِنْهَا مُلُوكٌ أَتَوْا مِنْهَا بِأَبْدَالِ

لَـقَـدْ عَـلِـمَـتْ بَـنُـو أَسَـدٍ بِـأَنَّـا تَـقَـحَّـمْـنَـا الـمَـعَـاشِـرَ مُـعْـلِـمِـيـنَـا
تَـرَكْـنَـا تِـسْـعَـةً لِـلْـطَّـيْـرِ مِـنْـهُـمْ بِـمَـكَّـة لِـلْـسِّـبَـاعِ مُـطَـرَّحِـيـنَـا
فَـلَـمَّـا أَنْ قَـضَـيْـنَـا الـدَّيْـنَ قَـالُـوا نُـرِيـدُ الـصُّـلْـحَ، قُـلْـنَـا قَـدْ رَضِـيـنَـا
وَضَـعْـنَـا الـخَـرْجَ مَـوْظُـوفًـا عَـلَـيْـهِـمْ يُـؤَدُّونَ الإِتَـاوَةَ صَـاغِـرِيـنَـا
لَـنَـا فِـي الـعَـيْـرِ دِيـنَـارٌ مُـسَـمَّـى بِـهِ حَـزَّ الـحَـلَاقِـمِ يَـتَّـقُـونَـا
وَلَـوْلَا ذَاكَ مَـا عَـدَلَـتْ قُـرَيْـشٌ شِـمَـالاً فِـي الـبِـلَادِ ولَا يَـمِـيـنَـا

فلم يزل ذلك عليهم يؤدّونه إلى الأزد حتى ظهر النبيّ ﷺ وطرحه فيما طرح من سنن الجاهليّة»(71).

كما أشارت الأخبار أيضاً إلى أنّ «أصحاب الأخدود» محرّقي نصارى نَجْرَان على عهد الملك الحِمْيَري اليهوديّ ذي نواس كانوا «تسعة رهط»(72)، وأشارت السيرة إلى تكوّن قيادات بعض وفود القبائل المتوجّهة إلى النبيّ لإعلان إسلامها سنة تسع للهجرة (عام الوفود) من تسعة سادة(73).

وعلى غِرار شعر الفترة الجاهليّة وأخبارها، نظنّ أنّ القُرآن أشار من ناحيته

(71) المنمّق، ص207. ويعود شكّنا في هذه الأبيات إلى أنّ قائلها شاعر إسلاميّ عرف عنه هجاؤه بني أميّة آخر حياته، إلّا أنّ ذلك لا يمنع في رأينا صدق حديثه عن مقتل تسعة سادة. وممّا دعانا إلى الشكّ في هذه الأبيات أيضاً أنّه لم يُعْرَف عن قُرَيْش أنّها خضعت لقبيلة أخرى، إضافة إلى ما يقوله ابن حبيب نفسه معلّقاً على الخبر: «**فقلت: ذلك من زيادات ممّا لم أجدها في كتاب المنقول من خطّ ابن المنخّل وهذه الأبيات في كتاب منسوبة إلى معقر بن حمار البارقي**». ومعلوم أنّ هذا الأخير شاعر جاهليّ.

(72) يقول ابن كثير (**البداية والنهاية**، ج2، ص156) «**ففي ذي نواس وجنده أنزل الله على رسوله: ﴿قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ﴾** [البروج: 4-5]. . . **حين اتّخذ أتوناً وألقى فيه النصارى الّذين كانوا على دين المسيح والتوحيد. . . فجعلها الله عليهم برداً وسلاماً وأنقذهم منها، وألقى فيها الّذين بغوا عليهم، وهم تسعة رهط، فأكلتهم النار**».

(73) في مغازي الواقدي (ص144) أنّ المطعمين من قُرَيْش في غزوة بدر كانوا **تسعة سادة**. وفي سيرة ابن هشام (ج5، ص250) أنّ وفد قبيلة تميم إلى النبيّ سنة تسع كان من **تسعة سادة**. وفي طبقات ابن سعد (ج1، ص295) أنّ وفد قبيلة بني عبس على النبيّ كان من **تسعة سادة**. وفي تاريخ الإسلام للذهبيّ (ج1، ص330) أنّ قادة هَوازِن الذين وفدوا على النبيّ كانوا **تسعة أشراف** أسلموا وبايعوا.

إلى ما قد يدعم طرحنا. فقد جاء في القُرآن بخصوص وجوه قبيلة ثَمُود الذين قاوموا دعوة النبيّ صالح: ﴿وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [النمل: 48]، وقد فسّر الشوكاني هذه الآية بالقول إنّه «**كان في المدينة التي فيها صالح وهي الحِجْر تسعة رهط، أي تسعة رجال من أبناء الأشراف. والرهط اسم للجماعة، فكأنّهم كانوا رؤساء يتبع كلَّ واحد منهم جماعةٌ**»[74]. كما لاحظ الحريريّ من جهته نفس المعنى للرّهط في ارتباطه العضويّ في نفس الوقت بالزَّعامة من جِهة وبالعصبيّة القرابيّة من جِهة ثانية، فالرَّهط في الآية المذكورة «**أهل عُصْبة يرجعون إلى أب واحد**» لأنّه «**لو قال القُرآن نفراً لكانوا غير أُولي عُصْبة**»[75]، وهو ما يُثبت صلة القرابة العشائريّة للرّهط، وبالتالي للزّعماء في قبيلة ثَمُود التي نرى أنّ القُرآن خاطب العرب باتّخاذها مثالاً بما يعرفون ويفهمون.

ولعلّ ممّا يسترعي الانتباه أن تشير المصادر العربيّة وخاصّة التفاسير القُرآنيّة إلى أنّ سبب اللّعنة الإلٰهيّة التي حلّت بقبيلة (ثَمُود)، وهي من العرب البائدة، كان عقر «**سادتها التسعة**» لناقة إلٰهيّة مُصطفاة (ناقة اللّه)، وهو أمر شبيه لما يحدث في المَيْسِر من نحر لنوق ذات شروط طقسيّة خاصّة كما سبق أن بيّنّا. فإذا ما أضفنا إلى ذلك إشارة تلك المصادر إلى أنّ اسم «**أشقى ثَمُود**» أي عاقر الناقة الإلٰهيّة كان «**قُدار**»[76] وهو نفس الاسم الذي كانت العرب تُطلقه على «**الجزّار**» في المَيْسِر[77]، فإنّ ذلك يسهّل الربط بين الأمرين مع ما يعنيه ذلك من إمكان المُماهاة بين الغضب الإلٰهيّ بشأن عقر الناقة المقدّسة من جِهة، وتحريم الإسلام لاحقاً للمَيْسِر بوصفه طقساً قائماً على نحر نياقٍ مُقدّسة من جِهة أخرى، وكأنّنا بالإسلام كان يستحضر عند تحريمه المَيْسِر نفس الخلفيّة الدينيّة التي كانت تحكم دعوة النبيّ صالح للعرب الأولى ممثّلة في ثَمُود، وهذا ما لا يخفيه القُرآن بل

---

(74) الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج4، ص143.

(75) الحريريّ، **درّة الغوّاص**، ص39.

(76) انظر مثلاً: الطّبري، **جامع البيان**، ج8، ص228؛ البيضاويّ، **أنوار التنزيل**، ج5، ص268؛ **تفسير القُرطبيّ**، ج20، ص78.

(77) راجع ما قلناه حول علاقة الجزّار بالأفعى بوصفها حيواناً مقدّساً في الديانة العربيّة القديمة في الفصل الرابع من الباب الأوّل.

يبيّنه بوضعه الدعوة المحمّديّة في نفس مسار الدعوة الصالحيّة، مع ما يعنيه ذلك من مُماهاة رمزيّة بين النبيّين (صالح ومحمّد) تنمّ عنها معارضة كليهما لمؤسّسة سياسيّة جاهليّة كانت تقوم في الحالتين على وجود «**تسعة زعماء**» هم المتولّون النظرَ في «**الشأن العامّ**» للقبيلة العربيّة منذ أقدم العهود. فإذا ما كان الخطاب القُرآنيّ يشير إلى أنّ سقوط (ثَمُود) كان بسبب موافقتها سادتها التسعة المتّبعين سنن الأسلاف وإعراضها عن دعوة التوحيد (بما يعنيه ذلك من إقرار بإسناد سلطة التشريع لبشر ناطق باسم المتعالي)، فإنّ سقوط القبيلة العربيّة على عهد محمّد لن يكون إلّا تكراراً لذلك بوصفه من السُّنَن الإلٰهيّة. ومن هنا الدرس التاريخيّ للإشارة القُرآنيّة بخصوص تعنّت رهط (ثَمُود) التسعة أي مؤسّستها الزعاماتيّة، بما تحمله تلك الإشارة من بُعْد رمزيّ يجعل الأمر، من وجهة نظرنا، قابلاً للاختزال في بُعْد سياسيّ صِرْف هو التبشير القُرآنيّ بحتميّة سقوط مؤسّسة الزعامة القَبَليّة «**السلفيّة**» (بمعنى الاتّباع الأعمى للسّلف، وهو ما يُفهم على كلّ حال من إشارة المصادر إلى أشقى ثَمُود بأنّه قُدَار بن سَالِف!)، إمّا بحدوث غضب إلٰهيّ عارم كما يبيّنه مَثَلُ ثَمُود، أو ببروز مؤسّسة زعامة جديدة بديلة تتّخذ طابعاً نبويّاً في مرحلة أولى، قبل أن تكتسي طابع دولة. وهذا ما تبيّنه القراءة التاريخيّة، وهي قراءة لا يمكن إلّا أن تكون بَعْدِيّة طبعاً، للحالة المحمّديّة.

فإذا ما كان سادةُ ثَمُود المفسدون تسعةً، ومثلهم في العدد سادةُ الاتّحاد القَبَليّ بين العماليق وعاد الذين شاركوا لُقمان ابتداع المَيْسِر (ثمانية أيسار + لُقمان الحكيم) وكذلك تبابعة اليَمَن (ثمانية أمراء + ملك)، وهي أمثلة ثلاثة مخصوصة بأقوام عربيّة صميمة، أفلا يحقّ لنا القول بأنّ «**النادِي العربيّ**» أو «**مجلس القبيلة**» العربيّة ربّما كان مكوّنا من سبعة سادة هم ذاتهم القائمون على «**مؤسّسة المَيْسِر**»[78] يُضاف إليهم ممثّلان اثنان عن «**الكَهَنُوت**»، وهما «**الحُرَضَة**» و«**الرقيب**»[79] ؟

---

(78) هنا يتخّذ (**التتميم**) في المَيْسِر معنى خُصوصيّاً بوصفه دالّاً على عدم اكتمال نصاب (**نادي الزعماء**) لعدم توفّر عدد كافٍ من المرشّحين لعضويّته. وقد يكون هذا ما يفسّر مدح الشعر المُيَاسِرين المتمّمين باعتبار أنّهم يقومون من خلال فعلهم بإنقاذ (**مؤسّسة المَيْسِر**) ومن ورائها (**مؤسّسة النادِي**) القَبَليّ من الانهيار، وبالتّالي إنقاذ العشيرة من الاستلحاق الخارجيّ.

(79) بل وجعل العرب وفد «**سراة الجنّ**» أي سادتهم الذين قدموا على النبيّ من =

وهكذا نخلص إلى تضمّن ما أسميناه «**الأسطورة المؤسّسة للمَيْسِر**» عناصر من شأنها التأسيس أيضاً لمسألة الزعامة عند العرب في ارتباطها المتين بالعنف خدمة للغرض الأسنى، ألا وهو الحفاظ على «**لَقَاحِيَّة القبيلة**» وضمان استقلالها وعدم استلحاقها. فماذا عن الخطاب الشعريّ، وهو صِنْو الخطاب الأسطوريّ أصلاً وبنية ووظيفة، على ما سبق أن بيّنّا؟

3 ـ الشعر الجاهليّ: خطاب العنف المعبّر عن الأيديولوجيا اللَّقَاحِيَّة

ارتبط قول «**الشعر**» والقدرة على «**الخطابة**» في الحقبة الجاهليّة بـ «**الزعامة**» إلى حدّ يصعب معه القول بوجود زعيم عربيّ لم يكن له في الشعر أو الخطابة أو في كليهما نصيب. وإذا كان من شأن الخطيب أن يكون وكيلاً عن قبيلته «**يخطب باسمها في المواسم والوفود للمفاخرة والمشاجرة والدفاع عن حقوق قومه**»[80]، فإنّ قصر اهتمامنا هنا على الشعر لا يُنقص من دور الخطابة في الذبّ عن القبيلة والنطق باسمها في المجامع، ذلك أنّ الشعر كان هو الأبقى إذ وَصَلَنا شطر كبير منه بينما لم تصلنا إلّا شذرات يسيرة من خطب الحقبة الجاهليّة لا يمكن التعويل عليها في التعرّف إلى سمات المُجتمع الجاهليّ، ناهيك عن الخوض في مسألة دقيقة ومغيّبة فيه كالمَيْسِر. ومن هنا كان اعتمادنا القويّ في هذا البحث على ما بلغنا من الشعر الجاهليّ دون الخطابة إذ هو «**ديوان العرب**» ومستودع علومهم ومدوّنة أخبارهم[81]، فهو «**ديوان علمهم ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يرجعون**»[82]. وقد بلغ من تقدير بعض النقّاد القدامى للشّعر الجاهليّ أن رفعه إلى

= نِصِّيبين لمبايعته على الإسلام تسعة على غِرار سَراة قبائل العرب، وقد ذكرت السيرة وكتب الآثار أسماءهم وأخبارهم. انظر مثلاً: **السيرة الشامية**، ج2، 444؛ الشبلي، **آكام المرجان**، ص74.

(80) نالينو (كارلو)، **تاريخ الآداب العربية**، ص98.

(81) «**فكلُّ أمّةٍ تعتمدُ في استبقاءِ مآثرها، وتحصين مناقبها، على ضرب من الضروب، وشكل من الأشكال. وكانت العربُ في جاهليّتها تحتال في تخليدها، بأن تعتمد في ذلك على الشعر الموزون، والكلام المقفّى، وكان ذلك هو ديوانها**» (الجاحظ، **الحيوان**، ج1، ص49). ويشير مارون عبّود (**أدب العرب**، ص30) إلى أنّ «**الشاعر عالم القبيلة**» ذلك أنّ «**الشعر في عرفهم من شَعَرَ، أي: عَلِمَ**».

(82) أبو عُبَيْد بن سلّام، **طبقات فحول الشعراء**، ص11.

مقام كتاب مُقدّس إذ كان **«للعرب الشعر الذي أقامه اللّه مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً، ولآدابها حافظاً، ولأخبارها ديواناً»**[83]، كما رفع الشعراء إلى مقام الأنبياء حيث **«رُوي عن الأصمعيّ عن أبي عمرو بن العلاء أنّه قال: كانت الشعراء عند العرب في الجاهليّة بمنزلة الأنبياء في الأمم»**[84].

على أنّه لا يهمّنا هنا تناول الشعر بوصفه صنفاً أدبيّاً أو بوصفه فنّاً، كما لا يهمّنا الشعر من حيث الشكل أو البنية أو الوظيفة الأدبيّة، بل يهمّنا منه بالخصوص وظيفته كخطاب أيديولوجيّ سياسيّ معبّر عن «**اللَّقَاحِيَّة**» القَبَلِيَّة بوصفها **«حركة اجتماعيّة ذات أهداف سياسيّة»**[85]، بما يقتضيه ذلك من اتّسام بالعنف تجاه الآخر، وهو بهذه الصفة صِنْو الخطابة من حيث كونهما معبِّرَيْن عن القبيلة.

1.3 ـ الشعر والزعامة والعنف: الذبّ عن القبيلة بالكلام بديلاً من الحُسام

يؤكّد التبريزي في شرحه على حماسة أبي تمّام وجود علاقة لغويّة متينة بين الألفاظ الدالّة على الزعامة عند عرب الجاهليّة وتلك الدالّة على الخطابة والتكلّم باسم القبيلة إذ **«سُمّي الرئيس زعيماً لأنّه يزعم عنهم أي يقول، كما قيل: قَيْل ومِقْوَل»**[86]، وهو نفس ما يراه المستشرق نالينو حين يؤكّد من جِهته: **«أنّ الألفاظ التي كان العرب يُعبّرون بها عن متولّي حكم قوم من أقوامهم، أعني السيّد والأمير عند عرب الحجاز ونَجْد والقَيْل في أنحاء اليَمَن، إذا بحثنا عن اشتقاقها بمقارنة سائر اللّغات الساميّة، وجدنا أنّ معناها الأصليّ إنّما كان القائل أو المتكلّم. . .[و]**

(83) ابن قُتَيْبَة، **تأويل مشكل القُرآن**، ص14.
(84) أبو حاتم الرازي، **الزينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة**، ص 95.
(85) سبق لأستاذنا عالم الاجتماع عبد القادر الزغل أن طرح تعريفاً خاصّاً لمفهوم الأيديولوجيا بأنّها **«جملة الأفكار المتجسّدة في حركة اجتماعيّة ذات أهداف سياسيّة»**، وقد كان هذا المفهوم أحد أهمّ مفاتيح ثلاثة (إلى جانب مفهومَي الدولة والمُجتمع المدنيّ) لتحليل مسألة (**الدولة والدولة الوطنيّة في المغرب العربيّ**) في إطار ما تلقّيناه من دروس لنيل شهادة علم الاجتماع الإسلاميّ بكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس (موسم 1993-1994).
(86) التبريزي، **شرح ديوان الحماسة**، ج4، ص77.

الخطيب وكيل جميع قبيلته يخطب باسمها في المواسم والوفود للمفاخرة والمشاجرة والدفاع عن حقوق قومه»(87).

لقد كان الدفاع عن العشيرة في المجالس بالكلام أحد الشروط المطلوبة في الزعيم إلى جانب الكَرَم والحِلْم، وهو ما يُفهم مثلاً من قول الشاعر المخضرم أبو طمحان القينيّ يمدح قوماً [الطويل]:

لَكُمْ نَائِلٌ غَمْرٌ وَأَحْلَامُ سَادَةٍ   وَأَلْسِنَةٌ يَوْمَ الخِطَابِ مَسَالِقُ(88)

بل إنّ القدرة على الخطابة كانت إحدى صفات ثلاث كان يجب أن تتوفّر في السيّد إلى جانب الفروسيّة والمَيْسِر بحسب قول أبي طالب عمّ النبيّ يرثي خاله أبا أميّة زاد الركب حين مات في تجارة له بالشّام في موضع سَرْوِ سُحَيْم [الطويل]:

أَلَا إِنَّ زَادَ الرَّكْبِ غَيْرَ مُدَافَعٍ   بِسَرْوِ سُحَيْمٍ غَيَّبَتْهُ المَقَابِرُ
بِسَرْوِ سُحَيْمٍ عَارِفٌ وَمُنَاكِرٌ   وَفَارِسُ غَارَاتٍ خَطِيبٌ وَيَاسِرُ
تَنَادَوْا بِأَنْ لَا سَيِّدَ الحَيِّ فِيهِمُ   وَقَدْ فُجِعَ الحَيَّانِ كَعْبٌ وَعَامِرُ(89)

ولعلّ الشاعرة الجاهليّة ابنةُ وَثِيمَةَ بن عثمان كانت أكثر مباشرة في الإشارة إلى علاقة التَسَيُّد بالدِّفاع عن العشيرة من خلال درء الجوع عنها بالدُّخول في المَيْسِر حين القحط ودرء أَلْسِنة أعدائها بالمخاصمة الكلاميّة، فهي تقول ترثِي أباها وَثِيمَةَ بن عثمان [مجزوء الكامل]:

الوَاهِبَ المَالَ التِّلَا   دَ نَدًى وَيَكْفِينَا العَظِيمَهْ
وَيَكُونُ مِدْرَهَنَا إِذَا   نَزَلَتْ مُجَلِّحَةٌ عَظِيمَهْ
وَاحْمَرَّ آفَاقُ السَّمَا   ءِ وَلَمْ تَقَعْ فِي الأَرْضِ دِيمَهْ
وَتَعَذَّرَ الآكَالُ حَتْـ   ـتَى كَانَ أَحْمَدَهَا الهَشِيمَهْ

---

(87) نالينو (كارلو)، **تاريخ الآداب العربيّة**، ص98.
(88) **ديوان اللّصوص**، م1، ص321.
(89) **ديوان أبي طالب**، ص45.

لَا ثَــــلَّـــــةٌ تَــــرْعَــــى وَلَا   إِبِــلٌ وَلَا بَــقَــرٌ مُـسِـيـمَـهْ
أَلْــفَـيْــتَــهُ مَـــأْوَى الأَرَا   مِـلِ وَالـمُـدَفَّـعَـةِ الـيَـتِـيـمَـهْ
وَالـدَّافِـعَ الـخَـصْـمَ الأَلَـدْ   دَ إِذَا تُـفُـوضِـحَ فِـي الـخُـصُـومَـهْ
بِـلِـسَـانِ لُـقْـمَـانَ بْـنِ عَـا   دِ وَفَـصْـلِ خُـطْـبَـتِـهِ الـحَـكِـيـمَـهْ
أَلْـجَـمْـتَـهُـمْ بَـعْـدَ الـتَّـدَا   فُـعِ وَالـتَّـجَـاذُبِ فِـي الـحُـكُـومَـهْ[90]

ويلاحظ هنا أنّ الشاعرة أشارت من حيث لا تدري (أو لعلّها كانت تدري ؟) إلى علاقة لُقمان بن عاد (مبتدع المَيْسِر حسب الأسطورة العربيّة) بالقدرة على الخطابة دفاعاً عن العشيرة، وذلك مباشرة بعد إشارتها إلى واجب السيّد تجاه عشيرته في القحط، وهو ما يجعلنا نستنتج أنّ الحديث متّجه إلى المماهاة بين السيّد المرثيّ ولُقمان الياسر والخطيب.

أمّا حسّان بن ثابت الأنصاريّ، فهو يشير بلا مواربة إلى ما نبتغيه أَيْ علاقة التَسَيُّد بالمَيْسِر والخطابة في آنٍ، فهو يهجو قبيلة مُزَيْنَة بخلوّها من السادة إذ لا خطيب فيها ولا مياسِر (فلج) [الوافر]:

مُـزَيْـنَـةُ لَا يُـرَى فِـيـهَـا خَـطِـيـبُ   وَلَا فَـلِـجٌ يُـطَـافُ بِـهِ خَـصِـيـبُ
وَلَا مَـنْ يَـمْـلأُ الـشِّـيـزَى وَيَـحْـمِـي   إِذَا مَـا الـكَـلْـبُ أَحْـجَـرَهُ الـضـرِيـبُ[91]

وقد أشارت الخنساء إلى أنّ أخاها عمرواً كان في آنٍ فارساً خطيباً ويَسَراً جواداً [المتقارب]:

هُـوَ الـفَـارِسُ الـمُـسْـتَـعِـدُّ الـخَـطِـيـ   ـبُ فِـي الـقَـوْمِ وَالـيَـسَـرُ الـوَعْـوَعُ[92]

---

(90) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص126. التلادُ: القديم من المال. والطّارف: المستفاد. المِدْرَه: لسان القوم المتكلّم عنهم. مجلّحةٌ: داهية مصمّمة. احمرَّ آفاقُ السماء: اشتدّ البرد وقلّ المطرُ وكثر القَحْط. دِيمةٌ: واحدةُ الديَم، وهي الأمطار الدائمة مع سكون. تعذّر: تمنّع. الآكال: جمع أُكْل، وهو ما يؤكل. الهَشِيمَةُ: ما تَهشّم من الشجَر، أي وقع وتكسَّر. الثلّة: الضأن الكثيرة. مُسِيمةٌ، أي صارت في السوْمِ ودخلت فيه، والسوْمُ: الرعي.

(91) **ديوان حسّان بن ثابت**، ص296.

(92) **ديوان الخنساء**، ص73. الوعوع: البعيد الذِّكر.

وبما أنّ الشاعر كان يقول بخطابه الشفهي ما تقوله القبيلة بلعبها في المَيْسِر أي تأكيد اللَّقَاحِيَّة، جاز لنا أن نقول بأنّ الشعر كان صِنْوَ الحرب. فإن كانت الحرب تهدف إلى الدفاع عن العشيرة بالسَّيف، فإنّ الشعر دفاع عنها بالكلمة، وإن كانت الحرب عملاً يهدف إلى التأثير الواقعيّ المحسوس على الأشياء، فإنّ الشعر لا يقلّ عنها تأثيراً حتّى وإن كان فعله من قبيل «**السحر العقليّ**» على حدّ تعبير فيلسوف الأدباء أبي حيّان التوحيديّ(93).

2.3 ـ الشعر والمَيْسِر: إواليّة لاشكليّة في خدمة إواليّة شكليّة

لن نكرّر هنا عشرات الأمثلة المُستقاة من الشعر الجاهليّ بخصوص المَيْسِر

(93) ينقل أبو حيّان التوحيديّ (**الإمتاع والمؤانسة**، ج3، ص194) عن الفيلسوف أبي سليمان المنطقيّ قوله: «**السحر بالقول الأعمّ والرسم المفيد على أربعة أضرب: سحرٌ عقليّ، وهو ما بدر من الكلام المشتمل على غريب المعنى في أيّ فنّ كان. وسحرٌ طبيعيّ، وهو ما يظهر من آثار الطّبيعة في العناصر المتهيّئة والموادّ المستجيبة. وسحرٌ صناعيّ، وهو ما يوجد بخفّة الحركات المباشرة، وتصريفها في الوجوه الخفيّة عن الأبصار المحدّقة. وسحرٌ إلٰهيّ وهو ما يبدو من الأنفس الكريمة الطّاهرة باللّفظ مرّة، وبالفعل مرّة. وعرض كلّ واحدٍ من هذه الضروب واسع، وكلّ حذقٍ ومهارةٍ وبلوغ قاصيةٍ في كلّ أمر هو سحرٌ، وصاحبه ساحرٌ**».
إلّا أنّ علاقة الشعر بالسِّحر ربّما تجاوزت المستوى البيانيّ (السحر العقليّ حسب أبي حيّان) على ما بيّنه مبروك المنّاعي حين تجاوز مسألة قيام كليهما على نفس أساليب التمويه والتخييل والخدعة، ليدرس تقارب أصليهما اللّغوي في عدّة لغات والتقاءهما أداتيّاً في العزم، أي طلب النجاعة في إحداث شيء أو منع حدوثه، وليبيّن من ثمّة التقاء الشعر بمبدأي السحر (المشاكلة والاتّصال) ولينتهي إلى أنّ «**عمليّة سرد المآثر، عمليّة سحريّة في هدفها وأساسها: فما أصبح قصائد قد يكون في الأصل رُقًى وتعازيم**».
انظر: المنّاعي، **الشعر والسحر**، خاصّة صص30-34 وص90.
وقد سبق لدرويش الجنديّ أن رجّح وحدة الأصل بين الشعر والكهانة والسحر قبل أن تتمايز، أي حين كانت «**تمثّل الاتّصال بالقوى العلويّة التي كان العرب يشعرون بالحاجة إلى الاتّصال بها لتنفعهم في حياتهم العمليّة**»، ومن هنا «**كان الشاعر كاهناً وساحراً، وكان الساحر كاهناً وشاعراً**». ورجّح درويش أن يكون سجع الكُهّان لتبليغ مريديهم كلام رَئِيّهم من الجنّ أولى مراحل الشعر الجاهليّ قبل أن يتطوّر إلى الرجز ثمّ إلى صورته التي نعرفها والتي غلب عليها اسم الشعر مع بقاء اعتبار العرب سجع الكهّان شعراً.
انظر: الجنديّ (درويش)، **ظاهرة التكسّب وأثرها في الشعر العربيّ ونقده**، ص38.

والحضّ على الدخول فيه والافتخار بذلك، وذمّ تاركه بالمقابل والتصغير من شأنه إلى حد التشكيك في رجولته، بل قُصارى ما نروم هو القول إنّنا إذا كنّا نجد أنفسنا إزاء المَيْسِر أمام حصر للسّلطة عبر إواليّة شكلّية، فإنّ مدح الياسرين وذمّ الأَبْرَام عبر الشعر يضعنا أمام فرضيّة أنّ هذا الضرب من الشعر ربّما كان إواليّة لاشكلّية لحصر السلطة ومعارضتها ومداورتها.

فمن جهة أولى، نجد أنّ الشعر الجاهليّ قد بالغ في ذمّ البَرَم بوصفه غير جدير بالزَّعامة ما دام غير معترِف بالجماعة عبر تنكّره لإحدى مؤسّسات المُجتمع (المَيْسِر) وغير مستعدّ لخدمة الجماعة عبر توظيف ثروته للصّالح العامّ، وهو ما يظهره في مظهر الطّامع في السلطة. فما دام البَرَم قادراً ماديّاً على الدخول في المَيْسِر، فلِمَ التنكُّر للجماعة ومواصلة مراكمة الثروة إن لم يكن الهدف فرض سيطرته اقتصاديّاً وبالتالي سياسيّاً ؟ ثمّ كيف يمكن للبَرَم العاجز عن حماية عشيرته من الخطر الداخليّ (الجوع) أن يحميها من الأخطار الخارجيّة (الغزو من قبل جماعات أخرى والاستلحاق) ؟

ومن جِهة ثانية، نجد أنّ مدح الشعر للياسرين كان ضرباً من ضروب تحريض ذوي الغِنَى على الرجوع بفضلات أموالهم على المحتاجين وذوي العوز، أي دعوة عامّة مفتوحة إلى كلّ قادر على القيام على منصب زعاماتي بالإدلاء بدلوه في معركة «**انتخابيّة**» علنيّة تكون نتيجتها التصريح بفوزه بشرف الاقتدار على الزعامة. فالأمر من وجهة النظر هذه ضرب من الدعاية السياسيّة لأشخاص بعينهم دون آخرين قبل الدخول في «**لعبة الانتخابات**» بقدر ما هو دعاية سياسيّة لهم أيضاً بعد نجاحهم وفوزهم بوصفهم الجديرين بالزَّعامة والمحافظين على شروطها ومن أهمّها السير على هَدْي الأسلاف وعدم الخروج عن الأعراف الّتي سطّروها[94].

(94) يشير بهاء الدين الإربليّ (**التذكرة الفخرية**، ص4) إلى أنّ الشعر كان «**من أعظم آداب العرب، فهو ديوان بيانهم وجامع إحسانهم ومقيّد ذكر أيامهم وأنسابهم وحافظ أُصولهم وأحسابهم، يعطّرون بأريجه مجالس أنسهم ويعرفون به مزيّة يومهم على أمسهم، ولهذا قال الطّائيّ** [يقصد أبا تمّام وقوله من الطّويل]:

وَإِنَّ الـعُـلَـى مَـا لَـمْ يُـرَ الـشـعْـرُ سَـنَّـهَـا ... لَـكَـالأَرْضِ غُـفْـلاً لَـيْـسَ فِـيـهَـا مَـعَـالِـمُ

وَلَـوْلَا خِـلَالٌ سَـنَّـهَـا الـشـعْـرُ مَـا دَرَى ... بُـغَـاةُ الـنـدَى مِـنْ أَيْـنَ تُـؤْتَـى الـمَـكَـارِمُ» =

وهي الأعراف الّتي تهدف أوّلاً وأخيراً، وهنا المفارقة، إلى جعل سلطة الزعيم المختار خالية من كلّ سلطة!

= وقد لاحظنا وجود شبه كبير بين دور الشعراء العرب في المُجتمع الجاهليّ ودور القصّاص أو الشعراء الموسيقيّين المعروفين باسم (الديبيلي) في المُجتمع الأفريقي التقليديّ. فمن «**خصائص الديبيلي أن ينفّذوا ما أقرّه الحكماء وسطّروه... وهم مدرّبون على تلقّي الأخبار وعلى نشرها، فهم الحَمَلة الكبار للأخبار ولكنّهم في الوقت ذاته مثيرو القيل والقال. واسمهم بالبامبرا** [أي لغة البامبرا] **ديبيلي، يعني الدم، فهم بمثابة الدم يحلّون في جسم المُجتمع، يبرئونه من علّة أو يمرضونه، كما يلطّفون الخصومات بكلامهم وبأناشيدهم أو يشعلون أوارها... وفي كلّ المناسبات، حتّى اليوم، هم يحمّسون أنفة الشريف العصبيّة ويثيرونها بأناشيدهم، أحياناً للحصول على الجوائز، وأخرى لتشجيع الشريف في ظرف عصيب... وساهم القصّاصون في كلّ معارف التاريخ بجانب مواليهم محمّسين لهم بذكر أنسابهم وأيادي آبائهم وأجدادهم، وذاك لما في ذكر الاسم من قوّة عند الأفريقي، فبترديد عمود نسبه يحيي الأفريقي ويمدح. وكان نفوذ الديبيلي عبر التاريخ طيّباً أو رديئاً بحسب ما كانت كلماتهم تثير من نخوة الرؤساء وتدفعهم إلى تجاوز الحدود أو بحسب ما كانت تذكّرهم باحترام واجباتهم التقليديّة، كما كان الشأن غالباً... وقد يتخلّى الشريف عن كلّ ما يحمل معه وكلّ ما ببيته ليكافئ قصّاصاً عرف كيف يضرب على وتره الحسّاس... فينشد القصّاصون: (ألا إنّ يد الشريف لا تبقى مغلولة إلى عنقه ببخل، بل هي دائماً مستعدّة للغوص في جيبه ليتبرّع على السائل). وإن اتّفق أن توقّفت الهديّة، فحذارِ من أذى (الرجل ذي الفم المخرّم)، فـ(لساناه) قد يفسدان الكثير من الأمور ويحطّان من الصّيت... وتكمن قيمة الديبيلي في براعته في ممارسة الكلمة وهي شكل آخر من السحر**». انظر: همباتي با، **المأثور الحيّ**، ص199-201.

الفصل الثالث

المَيْسِر : وجه عربيّ لإواليّة لَقاحيّة كونيّـة

لقد كانت محاربة التغيُّر إحدى خصائص المُجتمعات الغابرة، ولم تكن استماتة هذه المُجتمعات في سبيل درء خطر نشوء الدولة من صلبها إلّا تعبيراً عن مُعارضتها لكلّ تغيّر قد يطرأ على بنيتها، ويهدّد بالتالي كينونتها بالانقسام المولِّد لكلّ أشكال التسلّط والتحكّم في سيرورتها. لذلك، فإنّه من غير المستغرب أن تُنشىء تلك المُجتمعات سواء كانت في غابات الأمازون الأميركيّة أو فيافي أستراليا أو أدغال أفريقيا أو الصحراء العربيّة، إواليّات متشابهة لمحاربة التغيّر والتجديد ومنع كلّ محاولة لنشوء نصاب سلطويّ منفصل عنها وإجهاضها، وأن تحصّن نفسها من «**شرّ الدولة**» بكلّ الوسائل عبر خلق مؤسّسات تمنع النصاب السلطويّ المستقّل والمتعالي عنها من الانبثاق فيها. وبما أنّ المَيْسِر كان أحد تلك الإواليّات المخصوصة بالمُجتمع العربيّ الغابر، فإنّ وجود مؤسّسات مثيلة له في المُجتمعات الغابرة الأخرى لن يكون أمراً مستغرباً، إن لم يكن المستغرب حقّاً هو عدم وجودها.

وفعلاً، فإنّ الدراسات الإناسيّة تثبت أنّه كان لمعظم المُجتمعات الإنسانيّة الغابرة ما يشبه مؤسّسة المَيْسِر عند العرب، وهو ما اصطلح الأنّاسون على تسميته: البوتلاتش (*Potlatch*) الذي يرتكز على التحدّي بين زعماء الجماعات عبر التبذير المتعمّد للثّروات (الطّعام أساساً) بهدف اكتساب الهيبة[1].

---

(1) Panoff (Michel) & Perrin (Michel), *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris 1973, p. 218.=

و«**البوتلاتش**» كلمة يعود أصلها إلى لغة هنود قبائل «**النوتكا**» الهنديّة الأميركيّة، وتعني «**الهِبة**» أو «**المِنْحة**» أو «**العَطيّة**» (يعني اللّفظ حرفيّاً: **يطعم، يستهلك**)، وتطلق على نوع من الهِبة يراد به المنافسة أو الإثارة والاستفزاز. وقد أُطلقت في البداية على مؤسّسة خاصّة بهنود الساحل الشماليّ الغربيّ للولايات المتّحدة الأميركيّة (إثنيّات الكواكيوتل *Kwakiutl*، والتلنجيت *Tlingit*، والتسيمش *Tsimshian*، إلخ. . .) قبل أن يتمّ الوقوف لاحقاً على نفس الممارسة أو ممارسات شبيهة لها في أنحاء أخرى متفرّقة من العالم، ممّا استُنتِج معه أنّ الأمر يتعلّق بممارسة ذات طابع كونيّ، ومن ثمّ أصبحت كلمة البوتلاتش (ويعرّبها خليل أحمد خليل بعبارة: «**احتفال الوَهْب**»[2] مستخدمة في علم الإناسة بوصفها مصطلحاً ينطبق على نوع من التصرّف الإنسانيّ الكونيّ إزاء الممتلكات والثروات عند كلّ المُجتمعات الغابرة تقريباً، حيث يقوم زعماء القبائل أو أصحاب الثروات فيها بتقديم هدايا إلى منافسٍ بغاية إهانته أو إرغامه على ردّ الهدايا بما يفوق قيمتها. وبما أنّ متلقّي الهديّة لا يستطيع رفضها بحسب ما تقتضيه الأعراف القَبَليّة، فإنّه يجد نفسه في مأزق، فهو إمّا يعترف بهزيمته فيفقد بالتّالي وإلى الأبد كلّ حظوة وامتياز عند عشيرته لعجزه عن تقديم هديّة مماثلة لتلك الّتي تلقّاها، أو إنّه يقوم على العكس من ذلك بدخول غِمار المنافسة ورفع التحدّي بتقديم هديّة إلى المنافس أكبر ممّا تلقّاه منه.

= وقد تناولت عشرات الدراسات **البوتلاتش** عند قبائل الإسكيمو والهنود الحُمْر وسكّان أستراليا وبولينيزيا وأفريقيا السوداء وأواسط آسيا نشير إلى بعضها:

- Spencer (Baldwin) & Gillen (Francis James): *The Northen Tribes of Central Australia*, Macmilan, London, 1904.
- Mauss (Marcel) & Beuchat (Henri): «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Inuit. Etude de morphologie sociale», *Année Sociologique*, IX, Paris, 1904-1905, pp. 38-132.
- Barbeau (Charles-Marius): «Le Potlatch», *Bulletin Sociologique et Géographique*, n° 3, V. III, Québec, 1911.
- Lenoir (R): «L'Institution du Potlatch», *Revue Philosophique*, Paris, 1924.
- Malinovsky (Bronislaw): *Mœurs et coutumes des mélanésiens*, Payot, Paris, 1933.

(2) خليل، **مفاتيح العلوم الانسانية**، ص22.

1 ـ البوتلاتش والمسألة السياسيّة

ولكي نقيم البرهان على أهميّة البوتلاتش في المُجتمعات الغابرة، نشير إلى أنّه كان في أساس نظريّة إناسيّة مهمّة حول أصل السلطة وتطوّرها في المُجتمعات البشريّة. فقد ارتأى الأنّاس موريس دافي (*Davy Maurice*) أنّ السلطة في بادئ الأمر كانت منبثّة في كلّ أجزاء العشيرة وأنّ الانتقال من طور البداوة إلى طور الحضارة هو ما جعلها منحصرة في رؤساء القبائل، وذلك تحت تأثير نظام البوتلاتش الذي يفقد فيه الزعماء المهزومون منزلتهم الاجتماعيّة داخل عشائرهم التي تخسر بذلك طواطمها وشعائرها الدينيّة، مقابل ارتفاع المكانة الاجتماعيّة والدينيّة للزعيم الفائز الذي يضمّ إليه بذلك ما كان لغرمائه من سلطة مدنيّة ودينيّة ويراكمها، وهو ما يعني استلحاق عشائر الخصوم سياسيّاً ليغدو الزعيم الأوحد للجميع[3]. وقد كان من ميزات هذه النظريّة أنّها أشارت إلى القدرة الهائلة للبوتلاتش على تغليب عصبيّة معيّنة على غيرها من العصبيّات القَبَليّة، وهو ما يجعل الهدف الأساسيّ من تبادل العشائر الأموال والمتاع والنساء في البوتلاتش تقوية الأواصر الاجتماعيّة بين تلك العشائر وزيادة تمازجها وبالتالي التحامها في مواجهة الخارج، ويجعل فوز زعيم إحدى العشائر على غُرمائه من العشائر الأخرى تكريس تفوّق تلك العشيرة، ومن ثمّ ضمان سيطرتها وهيمنتها على باقي العشائر باتّجاه توحيدها تحت زعامة واحدة[4].

---

(3) Cf. Davy (Maurice): *La guerre dans les sociétés primitives* , Paris, Payot, 1931, pp.102-133.

(4) ويبدو يوسف شلحد متابعاً في هذا طرح دافي، إلّا أن يكون قصد بتوحيد كلمة العشائر من خلال البوتلاتش توحّد القيادة وتركّزها في عشيرة واحدة تسيطر على بقيّة عشائر القبيلة نتيجة فوزها فيه. فإذا كان هذا ما قصده، فهو يتطابق مع ما ذهبنا إليه في شأن المَيْسِر من أنّه كان إواليّة لانتخاب الزعماء عند العرب. إلّا أنّ شلحد يعتبر أنّ حفل البوتلاتش «**إن دلّ على شيء، فعلى سلطة محصورة في بعض الأفراد**»، كما أنّه يوافق دوركهايم على أنّ «**العشيرة مكوّنة من عدّة أرهاط توحّدت كلمتها وخضعت لفرد منها له من الميزات ما يجعله أهلاً لهذه المرتبة. وأشهر هذه الميزات المقدرة الحربيّة والمهارة في الصيد. . .فمن البدهيّ أن يصبح عندئذٍ قائدها ومرشدها وساحرها، ومن ثمّ يحصر في شخصه كلّ السلطات**» (شلحد، **نحو نظريّة جديدة**، ص171، ص173).

ولهذين الاعتبارين، نستبعد أن يكون شلحد يرى في البوتلاتش إواليّة لانتخاب الزعماء =

ولئن كانت نظريّة موريس دافي قريبة في نتائجها ممّا حاول العلاّمة عبد الرحمان بن خلدون بيانه بخصوص انعقاد السلطة السياسيّة في المُجتمعات العربيّة التي عايشها على عصبيّة قَبَليّة متغلّبة، إلّا أنّ هذا الاعتبار لا ينفي حقيقة تعارضها مع المبدأ النظريّ الذي اعتمدناه في بحثنا هذا ومع النتائج الّتي توصّلنا إليها من خلال استخدامه أساساً للتّحليل. فلئن كانت نتائجنا تسمح بالذَّهاب إلى اعتبار المَيْسِر بمثابة الشكل العربيّ للبوتلاتش الكونيّ، فهي بلا شكّ متعارضة مع رؤية دافي بخصوص نوعيّة السلطة المتاحة للزّعماء. فقد رأينا أنّ الزعيم العربيّ لم يكن يتمتّع بأيّ سلطة دينيّة، كما أنّ دخوله في المَيْسِر لم يكن يترك له أيّة فرصة لمُراكمة ثروة قد تمكّنه من اكتساب سلطة اقتصاديّة ماليّة قد تتحوّل إلى سلطة سياسيّة تتيح له التحكّم في مصير العشيرة. ومن هنا، فإنّ إمكانيّة الجمع بين السلطة المدنيّة ببُعديْها الاقتصاديّ والسياسيّ والسلطة الدينيّة أمر لا يمكنه التحقّق بأيّ وجه من الوجوه مادامت تلك السلطات مفقودة أصلاً ولا وجود لها في المُجتمع القَبَليّ، ناهيك عن توفُّرها عند الزعيم العربيّ حين دخوله غمار المنافسة. وبهذا، فإنّ توفر إمكانيّة توظيف الزعيم رأسماله الماديّ في خدمة أغراض خاصّة، قد يكون من بينها إرادة التحكّم سياسيّاً في عشيرته، لا يعني ضرورة تحقّقها واقعاً، وإلّا لما كان للمَيْسِر بوصفه مانعاً لتلك الإمكانيّة أيّ معنى.

هذا بخصوص عدم انطباق نظريّة دافي حول دور البوتلاتش في انبثاق السلطة السياسيّة وتطوّرها في المُجتمعات البشريّة على الزعامة العربيّة، أمّا بخصوص انطباقها على الزعامة في المُجتمعات المسمّاة **«بدائيّة»** مطلقاً، فإنّ ذلك مَنُوط أوّلاً بمعرفة تلك المُجتمعات لمؤسّسة البوتلاتش[5]، ثمّ هو مَنُوط ثانياً في المُجتمعات

= كما نذهب إليه، وينفي بالتّالي كلّ تقارب نظريّ مع رؤيته إذ لا نرى أيّة سلطة في المُجتمع القَبَليّ الجاهليّ يمكن للزعيم أن يستحوذ عليها ناهيك عن **«ضمّه كلّ السلطات»** في مُجتمع كلّ همّه منع انبثاق نصاب سلطويّ مستقلّ داخله ورفضه المستميت أيّ استلحاق خارجيّ. ثمّ إنّ لدينا من الأخبار ما يؤكّد أنّ المقدرة الحربيّة لم تكن عنصراً حاسماً في اختيار العرب زعماءهم وإن كانت صفة محبّذة فيهم.

(5) كان من أهمّ الانتقادات التي وجّهها مارسيل موسّ لنظريّة دافي مبالغتها في أهميّة البُعْد السياسيّ للبوتلاتش واعتباره شرطاً ضروريّاً لقيام تراتبيّة سياسيّة داخل القبيلة، وهو ما لا نجده عند بعض المُجتمعات التي لا تعرف البوتلاتش.

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, p. 188.

التي عرفت تلك المؤسّسة بقدرة الزعيم الفائز في البوتلاتش على الاحتفاظ بما اكتسبه من هيبة وما ميّزته به الآلهة، وهذه أمور لا يحصل عليها الزعيم حين يغدو زعيماً مرّة واحدة وإلى الأبد، فالزَّعامة ليست مُؤبّدة وهي قابلة للطّعن فيها عند كلّ ملمّة لا يقدر فيها الزعيم على نجدة عشيرته أو عن دخول غمار منافسة جديدة ضدّ خصوم جدد. ومن هنا، فإنّه كان على الزعيم أن يحرص على «**زعامته**» وأن يحافظ عليها من خلال البرهنة الدائمة على أحقّيّته فيها بالإنفاق على العشيرة ودخول غمار كلّ منافسة جديدة، وهو ما يفقده كلّ إمكانيّة لمعاودة مراكمة ثروة ماديّة هي السبيل الوحيدة للحفاظ على مكتسبات الزعامة. فقصور الزعيم عن توفير العنصر المادّي اللّازم لحصوله على السلطة (بالمعنى الذي يقصده موريس دافي) بصفة دائمة هو عنصر إضعاف لتلك السلطة المهدّدة في أيّ وقت بالتلاشي، هذا إذا ضربنا صفحاً عن مسألة كونها سلطة «**صُوريّة**» مفرغة من كلّ محتوى تسلّطيّ إذ هي مستمدّة من العشيرة ومعتمدة أساساً على ما يكتسبه الزعيم من «**سؤدد**» أو «**شرف**» أو ما يصحّ تسميته «**رأسَمالٍ رمزيّ**» فحسب، مُقابل تخلّيه الطّوعيّ عن كلّ «**ثروة**» أو ما يصحّ أن نسميّه «**رأسَمالٍ مادّيّ**» قد يُشتمّ منه إمكانيّة استغلاله لفرض سلطة ماديّة على العشيرة. ومن هنا، فإنّه لا يعقل أن تسلّم العشيرة مقاليد أمورها لمن يسعى إلى التحكّم في مصيرها إذ يعني ذلك بكلّ بساطة أنّ السلطة لن تكون مستقبلاً مستمدّة منها، وأن تفقد منظومة الأعراف الّتي وضعها الأسلاف بالتّالي وظيفتها التشريعيّة إلى الأبد، وهذا ما لا يمكن له أن يحدث وإلّا لما كانت هناك أصلاً «**مُجتمعات بدائيّة**» أي «**مُجتمعات دون دولة**»[6]!

---

(6) تتضمّن رحلة أحمد بن فضلان في سفارته للخليفة العبّاسي المقتدر إلى أراضي روسيا وإسكندنافيا مادّة إناسيّة متميّزة، ولعلّ إشارته حول الزعامة عند قبائل الغزّ التركيّة تغني عن أيّ مقارنة أخرى للزّعامة العربيّة بنظيرتها عند الأقوام الغابرة. يقول ابن فضلان (رحلة ابن فضلان، ص91): «**أفضينا إلى قبيلة من الأتراك يعرفون بالغُزّية، وإذا هم بادية لهم بيوت شعر يحلّون ويرتحلون ترى منهم الأبيات في كلّ مكان ومثلها في مكان آخر على عمل البادية وتنقّلهم، وإذا هم في شقاء وهم مع ذلك كالحمير الضالّة لا يدينون للّه بدين ولا يرجعون إلى عقل ولا يعبدون شيئاً بل يسمّون كبراءهم أرباباً، فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال له: يا ربّ إيشٍ أعمل في كذا وكذا؟ وأمرهم شورى بينهم، غير أنّهم متى اتّفقوا على شيء وعزموا عليه جاء أرذلهم وأخسّهم فنقض ما قد أجمعوا عليه**». أليس هذا عين ما كان عند العرب الغابرة؟

ويَرْشَحُ من جملة الدراسات المتميّزة لعالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موسّ (*Marcel Mauss*) حول أنظمة الهِبة في المُجتمعات البدائيّة وخاصّة كتابه **مقالة في الهبة**[7]، أنّ نظام البوتلاتش ويسمّيه «**نسق المِنَح الشاملة**» *Système des prestations totales* لا يتمّ بين أفراد، بل بين أشخاص معنويّين من أرهاط وقبائل وعائلات، إمّا بصفة مباشرة عبر تقديم جماعة هدايا لجماعة أخرى، أو بصفة غير مباشرة عبر دخول الزعماء الّذين يمثّلون جماعاتهم في تلك المنافسات. على أن أهمّ ما جاء به موسّ هو الكشف عن أنّ البوتلاتش «**ظاهرة اجتماعيّة كلّية**» (بالمعنى الدوركهايمي) تتجلّى فيها كلّ المؤسّسات الأخرى سواء كانت دينيّة أو حقوقيّة أو أخلاقيّة أو اقتصاديّة أو حتّى جماليّة، مع التميّز بصفة الطّوعيّة ظاهريّاً فيما هي تتضمّن في العُمْق طابعاً قسريّاً (بالمعنى الدوركهايمي أيضاً).

وقد أثبت موسّ أنّ البوتلاتش لم يكن خاصّاً بمُجتمع «بدائيّ» دون آخر إذ هو مُنْتشر في كثير من القبائل الأفريقية وهنود أميركا وقبائل وسط آسيا وجماعات الإسكيمو في القطب الشماليّ... إلّا أنّه يلفت الانتباه إلى أنّه كان يقام في جميع أصقاع الدنيا بين قبائل برمّتها (البوتلاتش الخارجيّ) حيث يتّخذ طابع صراع بين زعمائها لتأمين تراتبيّة فيما بينهم، وبالتّالي بين قبائلهم، وأنّ الاستثناء الوحيد لذلك هو ما يوجد عند بعض الجماعات في الشمال الغربي الأميركيّ والجزر الماليزيّة وفي غينيا الجديدة حيث يتميّز البوتلاتش بأنّه يتمّ داخل نفس القبيلة (البوتلاتش الداخليّ)، أي بين أفخاذها وبطونها مع انعدامه كلّياً فيما بين القبائل، ومن شروطه أنّه لا يتمّ إلّا في ظلّ عدم وجود استقرار في تراتبيّة زعماء العشائر داخل القبيلة الواحدة، حيث يكون هدف الزعماء من الدخول فيه هو تحقيق الاستقرار أوّلاً وأخيراً[8].

وعلى هذا، فإنّ الهدف الأساسيّ للبوتلاتش بنمطيه الداخليّ والخارجيّ إنّما هو بالأساس العمل على تثبيت المراتب السياسيّة في المُجتمع القَبَليّ، إذ إنّ المكانة السياسيّة للأفراد، سواء داخل أرهاطهم وعشائرهم أو داخل القبيلة ككلّ،

(7) Mauss : *Essai sur le don*, op. cit.

(8) نفسه، ص39.

لا تُكتسب إلّا عبر «**حرب مُمْتلكات**»[9] يتمّ فيها تدمير الخيرات المُراكَمة من قبل الزعماء الّذين يقبلون الدخول في المنافسة. وتتّخذ حفلات البوتلاتش صورة احتفالات طُقُوسيّة كبيرة خلال فصل الشتاء، أي خارج موسم الصيد أو القِطاف حين تتجمّع القبائل في أماكن معروفة، وهي لا تخلو من بُعْد دينيّ واضح حيث تَتَّخِذ الخيرات المبذّرة، تحت غطاء تقديم الهدايا للمنافس، طابع أُضحيات للآلهة ولأرواح الأسلاف. وهذا البُعْد الدينيّ هو بالضَّبط ما يجعل من الآلهة الشريك الحقيقيّ للبشر في طقس البوتلاتش، فالآلهة هي المالكة أوّلاً وأخيراً لكلّ الخيرات، وبالتَّالي فإنّ «**التضْحِيَة لها طقسياً بتلك الخيرات تتمّ لأنّنا نعرف أنّها ستقوم بتعويضنا عنها بإغداقها الخصب على الجماعة بأسرها**»[10].

وبما أنّ الظواهر الإنسانيّة وإن طغى عليها طابع الدين أو السياسة لا تخلو من أبعاد أخرى، فإنّ البوتلاتش لم يَخْلُ هو أيضاً من بُعْد اقتصاديّ، وهو البُعْد الذي ركّز عليه مارسيل موسّ أبحاثه وتناوله خاصّة في كتابه حول العَطاء. ولئن توسّع موسّ في تحليل هذا البُعْد، فإنّ ما يهمّنا هنا بالخصوص هو إشارة هذا الباحث في أحد هوامشه إلى وجود نوع من البوتلاتش عند قبائل التروبرياند (*Trobriand*) في جزر المحيط الهادي يسمّى «**الكُولا**» (*Kula*) يصحّ أن نسميّه «**الدوَار**»[11] بما يعنيه هذا اللّفظ في اللّغة العربيّة من وجود طواف حول مكان مقدّس وانتظام في دائرة زمنيّة متكرّرة هي ما أطلقنا عليه الزمن المقدّس (الأَشْهُر الحُرُم) وما يميّزها من أسواق للتّبادل في معناه الشامل للسّلع والمعارف، إذ يعني لفظ «**الكُولا**» بالضَّبط معنى الدائرة و«**كأنّ الارتحال إلى مكان إقامة هذا الطّقس وما يقدّم فيه من خدمات طقسيّة وجنسيّة ومن تبادل للطّعام وإقامة للحفلات ينخرط جميعها إلى جانب الرجال والنساء في دائرة منتظمة في الزمان والمكان**»[12]. ونحن هنا

---

(9) Mauss، م س، ص66.

(10) نفسه، ص23.

(11) سبقت الإشارة إلى أنّ الطّواف حول البيوتات المقدسّة والأنصاب كان يسمّى عند عرب الجاهليّة «**الدوَار**».

(12) يشير مارسيل موسّ إلى ما يقوله الأنّاس برُنسلاو مالينوفسكي (*Bronislaw Malinowski*) حول طقس «**الكولا**» وهو أحد تنويعات البوتلاتش المتميّز بقيام تجارة كبيرة فيه بين مختلف قبائل جزر التروبرياند في المحيط الهادي، إلّا أنّه يلاحظ أنّ مالينوفسكي لا =

نلامس تشابها غريباً بين «**الكُولا**» و«**المَيْسِر العربيّ**» ينمّ عنه هذا «**الطّابع الدائريّ/ الدوريّ**» لكليهما، فقد كان طقس المَيْسِر يجري على حدود الحَرَم الذي تختاره كلّ قبيلة خلال فترة تَحَضُّرِها مع نهاية فصل الخريف حيث ترسم «**دائرة**» من الأنصاب لتسوير حرمها (الزور أو الزون) وتعويذه بنحر الذبائح عندها، مع القيام بطواف «**دائريّ**» حول الصنم (الدوار) الذي يمثّل مركز «**دائرة الحرم**» في احتفال يتمّ عند نقطة انغلاق «**دائرة الزمن المقدّس**» (نهاية شهر رجب الحرام) احتفاء بالولادة الجديدة المتكرّرة واللّامتناهية لإلٰهة الخصب المتوافقة مع انتهاء «**دورة الفصول الطّبيعيّة**» مع ما يتطلّبه ذلك من وجوب ابتداء «**دورة جديدة للزّعامة**». ولئن كانت هذه الملاحظة تنطبق بالخصوص على ما سمّاه مارسيل موسّ «**البوتلاتش الخارجيّ**»، فإنّ ما يقوله حول «**البوتلاتش الداخليّ**» أكثر قرباً ممّا يلاحظ في «**المَيْسِر العربيّ**» بحيث يمكن اعتبار المَيْسِر الوجه العربيّ له. فما هي أوجه التشابه الداعية لمثل هذا الحكم؟

2 ـ المَيْسِر الجاهليّ: الوجه العربيّ من البوتلاتش الكونيّ

إذا عقدنا مُقارنة بين ما توصّل إليه مارسيل موسّ بشأن «**البوتلاتش الداخليّ**» وما توصّلت إليه هذه الدراسة حول «**المَيْسِر العربيّ**»، أمكن القول أنّ المُجتمع العربيّ الغابر لم يشذّ عن عُموميّة وكونيّة هذه الممارسة وأنّ المَيْسِر هو المقابل العربيّ للبوتلاتش الداخليّ باعتبار توفّره على كلّ العناصر المميّزة لهذا الطّقس كما سبق أن بيّنه موسّ في دراسته الّتي طرحنا أهمّ نتائجها. فإذا ما حاولنا تلخيص أهمّ عناصر التماثل بين «**المَيْسِر العربيّ**» و«**البوتلاتش الداخليّ**»، فإنّنا سنجد ما يلي:

= يترجم معنى لفظ «**كولا**» الذي يعني دائرة، وهو المعنى الذي يسمح لموسّ بإيراد ملاحظة قيّمة هي ما مكّننا من عقد مقارنة بين طقسَي «**الكولا**» و«**المَيْسِر**». يقول موسّ: «**تمثّل (الكولا) نوعاً من (البوتلاتش الأكبر) المحرّك لتجارة عظيمة بين القبائل... ولا يعطينا مالينوفسكي ترجمة للفظ (كولا) الذي يعني بلا شكّ (دائرة)، إذ نجد بالفعل تلك القبائل جميعها، وتلك الرحلات البحريّة، وتلك الأشياء الثمينة والأدوات، وتلك الأطعمة وتلك الاحتفالات، وتلك الخدمات الشعائريّة والجنسيّة المتنوّعة، وأولئك الرجال والنساء، وكأنّ كلّ ذلك سجين (دائرة) يُطاف حولها في حركة واحدة منتظمة في الزمان وفي المكان**» (الترجمة من عندنا).

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, p. 44.

1. البوتلاتش ظاهرة اجتماعيّة كلّية[13]، وهو ما ينطبق أيضاً على المَيْسِر بوصفه نسقاً جامعاً لأبعاد دينيّة وأسطوريّة وجماليّة وحقوقيّة وأخلاقيّة واقتصاديّة . . . في المُجتمع العربيّ الجاهليّ.

2. يتمّ البوتلاتش عند تجمّع القبائل في فصل الشتاء وهو جزء من منظومة التبادل الاقتصاديّ الدوريّة (الأسواق)[14]، وهذا ما نجده أيضاً في المَيْسِر العربيّ الذي لا يتمّ إلّا في فصل الشتاء حين تتجمّع القبائل في الأماكن المخصوصة بها خلال فصل الانتجاع، أي زمن الهُدنة الّتي يتيحها شهر رجب المقدّس المخصصّ للآلهة وفيه تقام العُمْرة عند البيوتات المقدّسة التي تقوم قربها الأسواق التجاريّة.

3. أحد شروط البوتلاتش هو عدم استقرار تراتبيّة الأفراد في العشائر، وهذا ما نجده أيضاً في المَيْسِر بوصفه آليّة انتخابيّة لزعامات العشيرة العربيّة.

4. يتمّ تبذير الممتلكات في البوتلاتش عبر احتفالات طقوسيّة موجّهة إلى الآلهة، وهذا ما نجده أيضاً في المَيْسِر بوصفه طقساً دينيّاً للاستمطار يتمّ فيه نحر الإبل تقرُّباً للآلهة.

5. يقوم البوتلاتش على التنافس ووجوب ردّ الهدايا وإلّا فُقدت المكانة

---

(13) **«ذلك أنّ البوتلاتش أشمل من أن يكون مجرّد ظاهرة تشريعية: إنّه إحدى الظواهر التي نقترح نعتها بالظّواهر (الشاملة). إنّه ظاهرة دينية وأسطورية وشامانية. . . وهو ظاهرة اقتصادية أيضاً، ولا بدّ من قياس قيمة وأهمية وأسباب وآثار هذه الصفقات الضخمة حتّى بالمقاييس الأوروبية الحالية. ثمّ إنّ البوتلاتش أيضاً ظاهرة من ظواهر التشكّل الاجتماعيّ: فتجمّع القبائل والعشائر والأسر، بل وتجمّع الأمم، من شأنه أن ينتج تهيّجاً كبيراً واستثارة هائلة، فنحن نتآخى ولكننا نبقى غرباء عن بعضنا البعض، ونتواصل ونتعارض في إطار تجارة ضخمة وتنافس مستمرّ. أمّا النواحي الجمالية، فهي كثيرة جدّاً، ونحن لن نتوقّف عندها»** (الترجمة من عندنا).

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, pp. 67-68.

(14) Mauss (Marcel) & Beuchat (Henri): «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Inuit», *Année Sociologique*, IX, pp. 38-132, 1904-1905.

وحول تميّز فصل الشتاء بالولائم الجماعيّة الطقوسيّة عند الشعوب القديمة وخاصّة قبائل الشمال الجرمانيّة، انظر:

Dumézil: *Mythes et dieux des Germains*, pp.98- 115.

والهيبة[15]، وهو نفس ما نجده في المَيْسِر (التأريب، التتميم، التثْنِيَة، حقّ المَحاويج. . .)، فكلاهما تعبير رمزيّ عن الحرب الحقيقيّة التي يتوجّب استبدالها بطقس تضحية بالممتلكات لا يخلو ممّا يميّز كلّ حرب أي الرهان والتنافس وتدمير الآخر (أو ممتلكاته) والتضْحِيَة[16].

6. يبدو الدخول في البوتلاتش طوعيّاً اختياريّاً في الظاهر فيما هو يتضمّن بُعْداً قسريّاً، وهذا أيضاً ما نجده في المَيْسِر (ذمّ الأَبْرَام، خسارة الهيبة وبالتَّالي الزعامة).

7. لا يدخل الأفراد في البوتلاتش بصفتهم الشخصيّة بل بصفتهم ممثّلين لعشائرهم أو أرهاطهم، وهذا ما نجده أيضاً في المَيْسِر (الافتخار بإيسار السيّد افتخارٌ بالعشيرة الّتي أنجبته).

وفي الجملة، فإنّ المَيْسِر العربيّ يقوم على إتلاف متعمّد للأموال (نحر الإبل) في تحدٍّ عنيف للخصوم (التتميم، التثْنِيَة، ذمّ الأَبْرَام) بهدف اكتساب رأسمال رمزيّ (الشرف، السؤْدَد، التَسَيُّد)، وهو ما نرى أنّه قواسم مشتركة بين جميع الممارسات الموصوفة بالبوتلاتش. وحتّى لو وجدت اختلافات طفيفة بين

---

(15) من الغريب حقّاً أن يصف أفراد قبيلة «**الكواكيوتل**» الهنديّة (الشمال الغربيّ الأميركيّ) من يرفض الدخول في البوتلاتش بأنّه «**وجه متعفّن**» (*Rotten Face*)، وهذا قريب جدّاً من وصف «**البَرَم**» العربيّ الذي لا يطلق إلّا على «**وجه**» من وجوه القوم يمتنع عن دخول المَيْسِر.

Cf. Boas & Hunt: *Ethnology of the Kwakiutl*, p. 15.

(16) يتّصف البوتلاتش حسب موسّ بنفس خصائص الحرب في معناها الشامل، وهو ما نجده في المَيْسِر العربيّ. يقول موسّ: «**تعرّض السيّد ديفي لمسألة التحدّي والمنافسة. ولا بدّ من إضافة مسألة الرهان. . . ويتدخّل في ممارسة الإتلاف في البوتلاتش أيضاً دافعان: الأوّل هو دافع الحرب، فالبوتلاتش حرب، وهو يحمل اسم (رقصة الحرب) عند الهنود التلينجيت. فعلى غرار ما يتمّ في الحرب حيث يمكننا اغتنام أقنعة المقتولين وأسماءهم وامتيازاتهم، فإنّه يمكننا في حرب الممتلكات قتل الممتلكات: إمّا مُلكيتنا كي لا يستولي عليها الآخرون، أو ملكيّة الآخرين من خلال منحهم أموالاً سيضطرّون إمّا إلى إعادتها أو إعلان عجزهم عن ذلك. أمّا الدافع الثاني فهو التضْحِيَة. فإذا ما كنّا نقتل الممتلكات، فذلك لأنّ لها حياة**» (الترجمة من عندنا).

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, pp. 94-95.

تلك الممارسات باختلاف بيئات المُجتمعات الغابرة وثقافتها، فإنّ العبرة في المقام الأوّل بوحدة المبدأ وكونيّته.

3 ـ البوتلاتش في أصل مؤسّسات الضمان الاجتماعيّ الحديثة: فماذا عن الميسِر؟

ولعلّ أهمّ ما أفادنا به الأنّاس مارسيل موسّ في بحثه المتميّز (**حَوْل العَطاء**) إضافة إلى المادّة التحليليّة اللّازمة للمقارنة بين «**البوتلاتش**» و«**المَيْسِر**»، هو طرحه في نهاية البحث المذكور لفرضيّة عمل مستقبليّة لم يسعفه الحظّ، على ما نعلم، للعمل عليها ومفادها أنّ «**البوتلاتش قد يكون الأصل البعيد لمؤسّسات الضمان الاجتماعيّ الحديثة التي ترعاها الدولة**»[17]. وقد حفزتنا فرضيّة موسّ هذه على طرح فرضيّة مشابهة مفادها أنّ ««**مؤسّسة الزكاة الإسلاميّة**»» قد تكون البديل الإسلاميّ المرتضى لـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» المنهارة بوصف كليهما «**مؤسّسة ضمان اجتماعيّ**»[18] وإن كانت كلّ

---

(17) كان ذلك في إطار شبه وعظيّ اعترف فيه موسّ بقصور مؤسّسات الضمان الاجتماعيّ الحديثة عن تغطية الحاجات الأساسيّة للإنسان في المُجتمع الصناعيّ، ودعا إلى استعادة «**الأخلاق العتيقة**» و«**الإنفاق النبيّل**»: «**يجب علينا العودة، إلى أخلاق (الإنفاق النبيل). ومن الضروريّ أن يعود الأثرياء، على غِرار ما يوجد في البلدان الأنكلوسكسونيّة وعديد من المُجتمعات الأخرى البرّية منها والمتحضّرة، عن طواعيّة وبالقسر أيضاً، إلى أن يعتبروا أنفسهم بمثابة خَزَنَةٍ لمواطنيهم... وهكذا، يمكننا بل ويجب علينا أن نعود إلى ما هو عتيق... وسنجد في ذلك بواعث حياة وفعل لا تزال تعرفها مُجتمعات وطبقات عديدة: فرحة العطاء أمام الناس، لذّة الإنفاق السخيّ في سبيل الفنّ، وكرم الضيافة والحفلات الخاصّة والعامّة**» (الترجمة من عندنا).

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, pp. 164-165.

(18) فكرة أنّ الزكاة الإسلاميّة مؤسّسة ضمان اجتماعيّ منتشرة في أوساط ما يسمّى«**التيّار الإسلاميّ المعاصر**». نجد ذلك مثلاً من خلال اعتبار سيّد قطب (**في ظلال القرآن**، ج4، ص116) أنّ الزكاة «**واجب اجتماعيّ تعبّدي**» وأنّها «**حقّ للجماعة في عنق الفرد**» تحقيقاً حسب رأيه للمبدأ الإسلاميّ العامّ ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: 7]، «**وبما أنّ كثيراً ممّن يؤدّون الزكاة في عام، قد يكونون في العام التالي مستحقّين للزّكاة بنقص ما في أيديهم عن الوفاء بحاجاتهم، فهي من هذه الناحية تأمين اجتماعيّ. وبعضهم يكون لم يؤدِّ شيئاً في حصيلة الزكاة ولكنّه يستحقّها، فهي من هذه الناحية ضمان اجتماعيّ**».

منهما مخصوصة بحقبة تاريخيّة معيّنة كان انبثاق الدولة الحدّ الفاصل والحاسم بينهما.

فهل كانت «**مؤسّسة الزكاة الإسلاميّة**» امتداداً لـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» كما نفترض، أم كانت من صميم الجديد الذي شيّده الإسلام على أنقاض الجاهليّة ومؤسّساتها كما هو شائع وراسخ، أو مستعيناً بالتُّراث اليَهُومَسِيحيّ كما يدّعي البعض؟

وهل توصّل الإسلام إلى الاحتفاظ بالعناصر البنيويّة والوظيفيّة الأساسيّة لـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» حين عوّضها بمؤسّسة الزكاة الإسلاميّة كونهما إواليّتين من طبيعتين مختلفتين باختلاف الأيديولوجيا المحرّكة للمُجتمع الجاهليّ وبديله الإسلاميّ، أي «**اللَّقَاحِيَّة**» من جِهة أُولى و«**الدولَانِيَّة**» من جِهة أُخرى؟

الفصل الرابع

«الزكاة الإسلاميّة» بديلاً من «المَيْسِر الجاهليّ»: من اللَّقَاحِيَّة إلى الدولة

«لم تكن الدولة في التاريخ قَدَراً.

كانت احتمالاً ترجّح في أحوال ومات في بعضها».

حسن قبيسي(*)

«قد تشابه ظاهريّاً دولة المدينة (يَثْرِب) القيادة القَبَليّة، لكنَّ الهدف من الحكم يميّز في كلّ حال بين النظامين. لا نستطيع أن نقول حتّى إنّ دولة المدينة زعامة قَبَليّة مدعّمة بدعوة دينيّة، لأنّ الدعوة مناقضة للزّعامة المذكورة».

عبد اللّه العروي(**)

أدّى بنا البحث في ماهيّة المَيْسِر كما فصّلنا القول فيه في الأبواب السابقة، إلى بيان أنّه كان مؤسّسة ذات خطر في المُجتمع الجاهليّ من حيث أهمّيّتها في الحفاظ على التوازن الاجتماعيّ داخل القبيلة عند أزمات القحط شتاء حين يغدو شُحّ الأمطار مهدِّداً الأساسَ الاقتصاديّ الماديّ لوجود القبيلة، أعني مَوَاتَ قُطعان الإبل لقلّة الكلأ وانعدام الماء، بينما يهدّد الجوع أساسها البشريّ إمّا

(*) قبيسي، رودنسون ونبيّ الإسلام، ص97.

(**) العروي، مفهوم الدولة، ص91.

بالتلاشي البيولوجيّ أو انقسام القبيلة بانفصال جزء منها يلتحق بقبيلة أخرى قادرة على ضمان الحدّ الأدنى من القُوت للملتحقين بها عبر نفس الآليّة، أي المَيْسِر. وفي ظلّ هذه الظروف من هشاشة الوجود التي كان يراها الجاهليّون عقاباً عُلويّاً يُعبّر عن غضب الآلهة على القبيلة وسخطها على زعمائها على وجه الخصوص، كان المَيْسِر إطاراً لتدخّل القادرين ماديّاً من رجال القبيلة لإنقاذ محتاجيها من السَّغَب، وبخاصّة كبار السنّ والنساء والأطفال منهم، وذلك بنحر عدد من الإبل في إطار لعبة تنافسيّة محمومة بين أولئك الأماثل المكوّنين للنّادي المتولّي تسيير الجماعة وقيادتها وتعيين الأجدر من بين المتنافسين الجدد، إن وُجدوا، لنيل شرف الانتساب إليه وعضويّته، وبذلك يتشّكل نادٍ جديد قد يحافظ فيه بعض الزعماء على مناصبهم، فيما يغادره آخرون. وكانت تلك المنافسات تتّخذ طابع طقس دينيّ ذي تقنيات إجرائيّة خاصّة يتولّاها رجال الكَهَنُوت في وقت محدّد هو بداية فصل الأمطار (الوسميّ) قُبَيْل شهر رجب المقدّس الذي يُحرّم فيه كلّ اقتتال بما يسمح بتجمّع القبائل فيه على المحاضر قرب المياه انتظاراً لِنَوْء الثُرَيَّا السنويّ المبشّر بولادة ربّة الخصب (العُزَّى) المفترض أن تعبّر عن رضاها قبيل تجلّيها في تلك الفترة من السنة بإرسالها الأمطار. فإذا ما انحبس الغيث كان ذلك تعبيراً عن سخطها ودافعاً إلى إقامة الطّقس استمطاراً لها، ويتمّ ذلك بإسالة دماء الأضاحي على حدود مضارب القبيلة فوق الأنصاب الحجريّة المفترض حلول الآلهة فيها. وقد كانت تلك الأنصاب تُطلى بدماء العدد الذي تطلبه الآلهة من النوق المُضحّى بها (من خلال القِداح) حتّى ترضى وتعيّن في النهاية الأجدر من بين المتنافسين برضاها، أي بالزَّعامة أو إن شئنا نيابة الآلهة في القيام على الشأن العامّ للجماعة. وهذا هو الوجه السياسيّ للمسألة الذي بيّنّا أنّ الغرض منه هو ضمان ديمومة ما أسميناه النزْعَة اللَّقَاحِيَّة عند القبائل العربيّة في رفضها السماح ببروز أيّ فئة داخلها قد تستغلّ ما لديها من ثروة ماديّة لإملاء إرادتها على القبيلة والتحكّم بالتَّالي في إدارة شؤونها، أي منع انقسام القبيلة إلى آمرِين محتكرِين للأقوات وبالتَّالي للسّلطة من جِهة، ومأمورِين مطِيعين وخاضعين من جِهة أخرى لسلطة الفئة صاحبة الثروة الماديّة.

وقد بيّنّا أنّ النزْعَة اللَّقَاحِيَّة عند عرب الجاهليّة كانت توجّه حركة الاجتماع القَبَليّ برُمّته، ورأينا أنّها كانت نَسَغَ الدين الجاهليّ نفسه من حيث عمله على

تجذيرها وإضفاء بُعْد طقوسيّ على الإواليّة المركزيّة المتحكّمة فيه ألا وهي إواليّة المَيْسِر التي ابتدعها الأسلاف بهدف الحفاظ على التفتّت القَبَليّ، وضمان عدم انبثاق سلطة سياسيّة مركزيّة في إحدى القبائل أو في مجموعها.

ومن هنا، نرى أنّ الإسلام وإن تفادى ظاهريّاً المساس بالقبيلة كأساس للعلاقات الاجتماعيّة المُؤسلمة، فإنّ تحريمه المَيْسِر لا يمكن إلّا أن يُنظر إليه بوصفه هدماً لأحد أهمّ أُسس الأيديولوجيا اللَّقَاحِيَّة القَبَلِيَّة في سبيل تكريس مبدأ الدولة المتعالية على القبيلة، أي التوحيد السياسيّ لجميع القبائل في بوتقة أمّة واحدة. وبما أنّ الإسلام قام بضرب المَيْسِر بوصفه أحد إواليّات اشتغال الاجتماع القَبَليّ، فإنّ المنطق يفترض أنّ الدين الجديد قد اعتمد إواليّات خاصّة به خدمة لما كان يبشّر به من قيام كيان دَوْلانيّ، أي تعويض **«الإواليّات اللّقاحيّة»** الجاهليّة بـ**«إواليّات دَوْلانية»** بما يضمن من الناحية الوظيفيّة عدم النكوص باتّجاه الإواليّات القديمة من جِهة، ويجنّب من جِهة أخرى حدوث فراغ مؤسّسيّ قد يُخِلُّ ببنية المُجتمع المتحوّل مع الإسلام من حالة التفتّت القَبَليّ إلى حالة التوّحد في إطار دولة.

فما هي المؤسّسة الإسلاميّة التي قامت بديلاً من **«المَيْسِر الجاهليّ»**؟ وكيف عمل الإسلام على إنشائها؟ وما هو السياق التاريخيّ والمراحل التي تمّ بها ذلك؟ وهل كانت من إبداعاته الخاصّة المنبثقة من خُصوصيّات الواقع العربيّ الجاهليّ أم كانت مُقتبسة من تجارب أخرى؟ وكيف استطاع الإسلام الحفاظ على نفس الوظائف الاجتماعيّة والاقتصاديّة لمؤسّسة المَيْسِر مع تغيير وظيفتيها الدينيّة والسياسيّة؟ وكيف عالج الإسلام الإشكالات المتعلّقة باندراج المؤسّسة البديلة في سياق بنيويّ متحوّل؟

للإجابة عن هذه التساؤلات، سننطلق مبدئيّاً من فرضيّة مفادها أنّ المؤسّسة البديلة من المَيْسِر هي **«الصدقة»**، وأنّه رغم أهميّة الدافع الدينيّ في إنشائها، فإنّ الدوافع العميقة لذلك يجب أن يُبحث عنها في المجال السياسيّ، ذلك أنّ الصدقة، من منظور تاريخيّ بَعْدِيّ طبعاً، ستُضحي إحدى أهمّ إواليّات الأيديولوجيا الدولَانِيَّة الإسلاميّة، أي النقيض الموضوعيّ للمَيْسِر. وما التناقض بين مؤسّستَي المَيْسِر والصدقة إلّا ترجمان للصّراع بين أيديولوجيّتين متناقضتين،

أي «**اللّقاحيّة الجاهليّة**» القائمة على التفتّت السياسيّ والتفلّت من كلّ سلطة مركزيّة من جِهة، و«**الدَّولَانِيَّة الإسلاميّة**» القائمة على التوحّد السياسيّ والخضوع لسلطة سياسيّة مركزيّة، من جِهة أُخرى[1].

وبما أنّ الدولة المُعتمِدة على الصدقة ستنبعث من رحم القبيلة المُعتمِدة على المَيْسِر في عمليّة تحوّل تاريخيّ فذّ، فإنّ المنطق يفترض أن تكون الصدقة امتداداً لمؤسّسة المَيْسِر مع اكتساء المؤسّسة الجديدة خصائص بنيويّة ووظيفيّة جديدة تفرضها حركة التغيّر العامّ للمُجتمع العربيّ الجاهليّ، من مُجتمع قَبَليّ إلى مُجتمع دولانيّ، مع الاحتفاظ ببعض خصائص المؤسّسة القديمة التي لا تتعارض مع بنية الدولة ووظائفها المستحدثة. وهو ما يعني أنّ فهم كيفيّة ووتيرة هذا التحوّل المؤسّساتي الجزئيّ قد يعين على فهم عمليّة التحوّل البنيويّ الشامل من «**مُجتمع قَبَليّ مشرك تعدّدي مفتّت**» إلى «**مُجتمع دولانيّ مُسْلِم واحد مُوَحَّد**»، ويُلقي أضواءً جديدة على عمليّة فهمنا لتشكّل الإسلام كحركة تاريخيّة تعتمد أيديولوجيا متجسّدة في حركة اجتماعيّة لتأدية جملة الوظائف التي تتطلّبها عمليّة البناء التاريخي لدولة، وهو ما كان يحتّم ظهور هذه الأخيرة من خلال مؤسّسات هي التي ستتكفّل بالوظائف اللّازمة لإنجاز التغيّر المنشود. إنّ مثل هذا التحليل الميكرو-إناسيّ قد يكون سبيلاً لإعادة فهم آليّات البناء الأيديولوجي للإسلام كدين في مرحلة التأسّس، في تمفصلها مع حركة بنائه المؤسّساتيّ بوصفه دولة في مرحلة التأسّس أيضاً، فالأمران مترافقان ومتمفصلان ومندرجان في نفس مسار التحوّل التاريخيّ من «**أيديولوجيا لَقاحيّة جاهليّة**» إلى «**أيديولوجيا دَوْلانيّة إسلاميّة**» متجسّدة في حركة اجتماعيّة، أي التحوّل من أيديولوجيا «**جاهليّة**»

---

(1) أي «**الصراع بين حركتين اجتماعيتين لأهداف سياسية**» بحسب تعريفنا الإجرائيّ للأيديولوجيا المُقتبس عن أستاذنا الجليل عبد القادر الزغل. وتنبع نظرتنا إلى الإسلام هنا بوصفه أيديولوجيا من نظرة وضعانيّة، وهي نظرة جزئيّة وقاصرة علميّاً بلا شكّ لكنّها مفيدة للتّحليل إذ تجعل من الإسلام حركة اجتماعيّة محدّدة في الزمان والمكان (وسط الجزيرة بُعَيْد الهجرة) منغرسة بقوّة في الواقع «**تهدف إلى تغيير نمط عيش الإنسان العربيّ وعلاقاته باتّجاه إقامة (دار الإسلام) المنتظمة حول سلطة مركزيّة**» على ما يقول الفيلسوف فتحي التريكي.

Cf. Triki: *L'ésprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, p. 93.

مكرسّة لفائدة «**دين بلا دولة**» أو بالأحرى «**دين ضدّ الدولة**» إلى أيديولوجيا خادمة لـ«**دين ودولة**» أو بالأحرى لـ«**دينٍ/ دولةٍ**»[2].

هذا هو لُبّ فرضيّتنا القائمة على أنّ الإسلام استبدل «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» بـ «**مؤسّسة الصدقة الإسلاميّة**»، إلّا أنّه لم يتمكّن، على مستوى الواقع التاريخيّ، من إلغاء المؤسّسة القديمة جملة واحدة كونها كانت تعبيراً عن أيديولوجيا مُعَبِّرة عن حركة اجتماعيّة حاملة هي أيضاً لأيديولوجيّتها الخاصّة (اللَّقَاحِيَّة) ومتمحورة حول بنية هيكليّة راسخة (القبيلة) لم يصبها التفكّك إلّا بصفة نسبيّة، وهو ما جعلها تظلّ قائمة عدّة قرون بعد الإسلام بالتّوازي مع وجود المؤسّسة البديلة، وذلك في إطار نوع من الصراع يترجم، بصورة أو أخرى، عن الصراع بين «**القبيلة**» و«**الأُمَّة**» وبالتّالي بين «**العُرْف**» و«**الشريعة**» وبين «**اللَّقَاحِيَّة**» و«**الدُّوْلَانِيَّة**»، وهو الصراع الذي سيطبع لاحقاً مجمل مسيرة المُجتمعات العربيّة الإسلاميّة إلى أيّامنا[3].

---

(2) وهذا التوصيف مُخالف كلّ المُخالفة لما يصف به البعض الإسلام بأنّه «**دين ودولة**» إذ يفترض هذا الطّرح الأخير انفصالاً بنيويّاً بين الأمرين أي بين الدين والدولة هو ما نعتبره في أصل القول بوجوب «**سياسة الدولة بالدين**»، بينما يؤدّي طرحنا إلى اعتبار التمفصل الحاصل في حالة الدولة العربيّة الإسلاميّة الأولى بين الدين والدولة أحد متطلّبات التحوّل التاريخيّ لـ«**الأمّة العربيّة**» حين أنشأت دولتها الأولى، لا طابعاً خاصّاً بها سيظلّ حاكماً مجمل سيرورتها على مدار التاريخ. ونحن نقول بالصِّفة الدينيّة الدَّوْلَانِيَّة لدولة النبيّ لأنّه لا يمكن الفصل بين الوجه السياسيّ للنّبيّ ووجهه الدينيّ، خاصّة وأنّ هذا الفصل هو ما سيكون في أصل الإشكال الهائل الذي ستواجهه الدولة العربيّة الإسلاميّة بُعَيْد وفاة مؤسّسها حين سيغدو لقب «**خليفة رسول الله**» مُكْسِباً صاحبه وجها دينيّاً إلى جانب وجهه السياسيّ الزمنيّ، وهو ما تمّ التفطّن إليه بسرعة مع اتّخاذ «**صاحب الأمر**» لقب «**أمير المؤمنين**» الذي يعني أنّ سلطته محض دنيويّة ولو أنّها مقيّدة بحدود الشرع. إلّا أنّ هذا الفصل، وبسبب التقيّد بحدود الشرع بالذّات، لن يمنع مستقبلاً، لأسباب أيديولوجيّة تتعلّق أساساً بمصالح الطّبقة التجاريّة الصاعدة التي سيُعبّر عنها الفقهاء، النظر إلى «**ولاية الأمر**» بأنّها «**ولاية للدين على شؤون الدنيا**» وبالتّالي اعتبار «**العلماء ورثة الأنبياء**» من حيث إشرافهم العامّ على المؤسّسة التشريعيّة وتحكّمهم فيها بواسطة المدوّنة الفقهيّة كما من حيث إلزام السلطة السياسيّة باتّباع ما تسطّره تلك المدوّنة للحكم بعدم خروجها عن الدين.

(3) هذا هو لبّ الطّرح الخلدونيّ بخصوص طبيعة الاجتماع العربيّ الإسلاميّ كما نفهمه في ظلّ المدار النظريّ الذي يدور فيه بحثنا. أمّا بخصوص المَيْسِر، فإنّ هذا الكلام لا =

إلّا أنّه يجدر بنا، قبل تناول هذه الفرضيّة بالتَّحليل، تعريف الصدقة، خاصّة في ظلّ التباس مفهومها مع مفهوم الزكاة الذي طالما نظر إليه من قبل البعض، بغير وجه حقّ على ما سنحاول بيانه، بوصفه أحد المقتبسات الإسلاميّة من الديانات الكتابيّة السابقة، أي اليهوديّة والمسيحيّة.

1 ـ الصدقة الإسلاميّة بديلاً من المَيْسِر

1.1 ـ أساس الفرضيّة ومشروعية الطّرح

كان أوّل ما دفع نحو هذه الفرضيّة إشارة جميع المصادر تقريباً التي تناولت مسألة المَيْسِر سواء كانت شروحات للشّعر الجاهليّ أو كتب تاريخ وتفسير وفقه

= يعني أنّ هذه المؤسّسة القَبَليّة كانت في أقوى حالاتها عشيّة البعثة، فالإسلام ما كان لينجح لولا التفكّك الذي أصاب البنية القَبَليّة. إلّا أنّ هذا ليس مدعاة بأيّ حال للقول بالتَّداعي التامّ لتلك البنية لا خلال الفترة الجاهليّة ولا حتّى بعدها وربّما إلى عصرنا الحاضر كما يشهد عليه الواقع في بعض مناطق الوطن العربيّ، وإنّما غاية قولنا الإشارة إلى تفكّك جزئيّ في البنية القَبَليّة للمُجتمع الجاهليّ نقدّر أنّه كان من أوجه كثيرة عاملاً مساعداً على نجاح الدعوة المُحمّديّة. ولعلّ من ملامح ذلك التفكّك الجزئيّ بروز ظاهرة الصعلكة وانتشار بعض الديانات غير ديانة العرب كالمسيحيّة واليهوديّة والحنيفيّة والمجوسيّة في عدّة قبائل عربيّة، وهو ما قوّى في رأينا وتيرة تفكّك البنية القَبَليّة من ناحية اجتماعيّة محضة، كما كان أيضاً عنصراً أيديولوجيّاً مساعداً على انتشار الإسلام بين القبائل.

وفي ما يخصّ موضوعنا المباشر، نشير إلى أنّ تفكّك البنية المُجتمعيّة الجاهليّة الجزئيّ قد أدّى بالضَّرورة إلى تفكّك، جزئيّ أيضاً، لمعظم المؤسّسات المُجتمعيّة الجاهليّة، ومن بينها مؤسّسة المَيْسِر. ولعلّ حَرْفَ المَيْسِر عن أهدافه الاجتماعيّة والاقتصاديّة وخاصّة السياسيّة (منع بروز نصاب متميّز ومستقلّ عن الجماعة يتحكّم بها) من قبل بعض الأفراد (كاستخدام المَيْسِر للقِمَار المحض في سبيل المنفعة الذاتيّة، أو تحريمه لأسباب دينيّة كما عند بعض الحنفاء) هو أحد أكبر الأدلّة على وجود شرخ في مؤسّسة المَيْسِر، أي وجود شرخ في الإجماع على ضرورتها الاجتماعيّة والدينيّة والاقتصاديّة وبالتَّالي السياسيّة، وهو ما سيستغلّه الإسلام أحسن استغلال. ولعلّ أحسن دليل على هذا الشرخ الذي أُصيبت به مؤسّسة المَيْسِر وعلاقة ذلك بمحاولات (التَسَيُّد) ما أشار إليه ابن حَجَر العَسْقَلانيّ (**فتح الباري**، ج13، ص418) في ترجمة الأقرع بن حابس الحنظليّ: «**هو أوّل من حرّم القِمَار... وكان يحكم في المواسم، وهو آخر الحكّام من بني تميم... ثمّ أسلم**».

ولغة إلى ما يكتنف المَيْسِر من «**هِبَة**» و«**عَطِيَّة**» و«**إِنْفَاق**» و«**إِطْعَام**» للفقراء والمساكين حين الحاجة، وهي معانٍ تدفع دفعاً إلى استحضار بعض معاني الصدقة كما رسخت في الوجدان الإسلاميّ. فإذا ما أخذنا بالمعنى الأَوّلي للصّدقة من كونها «**ما أَعْطَيْتَه في ذات اللّه للفقراء**»[4] أي «**العَطِيَّة تبتغي بها المثوبة من اللّه**»[5]، وجدنا أنّ هذا المعنى لا يخرج مطلقاً عن أحد معاني المَيْسِر بوصفه هو أيضاً عطيّة بدافع دينيّ على ما بيّنّا سابقاً[6]. فـ «**المَيْسِر الجاهليّ**»

(4) **لسان العرب**، ج10، ص196 (مادّة صدق).

(5) الجُرجانيّ، **التعريفات**، ج1، ص174.

(6) من الدلالات على وجود خيط رابط بين «**المَيْسِر الجاهليّ**» و«**الصدقة الإسلاميّة**» إطلاق العرب اسم «**الماعون**» على «**العطيّة**»، وهو نفس الإسم الذي سيطلقه الإسلام لاحقاً على «**الزكاة المفروضة**» بحسب المفسّرين وأهل اللّغة. ففي اللّسان (ج13، ص410، مادّة معن): «**الماعون في الجاهليّة: المنفعة والعطيّة، وفي الإسلام: الطّاعة والزكاة والصدقة الواجبة، وكلّه من السهولة والتيَسُّر**». وفي **مختار الصحاح** للرّازي (ج1، ص262): «**المَاعُون: اسم جامع لمنافع البيت كَالقِدْرِ والفأس ونحوهما، والماعون أيضاً الماء، والماعون أيضاً الطّاعة وقوله تعالى** ﴿وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: 7] قال أبو عُبَيْدة: الماعون في الجاهليّة كلّ منفعة وعطيّة، وفي الإسلام الطّاعة والزكاة».
وإضافة إلى ما يقوله ابن منظور من تشارك «**الماعون**» و«**الزكاة**» في معنى «**التيَسُّر**»، وهو ما يذكّر بـ«**المَيْسِر**»، فقد أشار السيوطيّ إلى أنّ «**منع الماعون**» في القُرآن هو المقابل لـ«**نحر الأضاحي والتصدّق بلحمها**»، وهو ما يعني أنّ «**الماعون**» هو «**الصدّقة بلحم الأضاحي**»، أي كما نجده في «**المَيْسِر**». يقول السيوطيّ (**الإتقان في علوم القُرآن**، ج2، ص297): «**ومن لطائف سورة الكَوْثَر أنّها كالمُقَابِلَة للّتي قبلها لأنّ السابقة** [يقصد سورة الماعون] **وصف اللّه فيها المنافق بأربعة أمور: البُخْل، وترك الصلاة والرياء فيها، ومنع الزكاة؛ فذكر فيها في مقابلة البُخْل** ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: 1] **أي الخير الكثير، وفي مقابلة ترك الصلاة فَصَلِّ أي دُمْ عليها، وفي مقابلة الرياء لِرَبِّكَ أي لِرِضَاهُ لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون وَانْحَرْ وأراد به التصدّق بلحم الأضاحي**».
فإذا كان «**المَيْسِر**» داخلاً في معنى «**العطيّة**»، فإنّ معنى «**الصدقة**» وتالياً «**الزكاة**» غير بعيد عنه. أفلا يكون «**المَيْسِر**»، وهو المشترك مع «**العطيّة**» و«**الماعون**» و«**الصدقة** و«**الزكاة**» جميعاً في معنى «**الإعطاء**» و«**التيَسُّر**» على ما مرّ بنا، هو ما قصده الأَعْشَى في قوله يمدح أحد السادة بأنّه «**جَوَادٌ بِمَاعُونِهِ**» أي بعطيّته، أو بصدقته سيّان، عند القحط وهو شرط المَيْسِر على ما بيّنّا [المتقارب]:

وَمَا مُزْبِدٌ مِنْ خَلِيجِ الفُرَا ... تِ جَوْنٌ غَوَارِبُهُ تَلْتَطِمْ
بِأَجْوَدَ مِنْهُ بِمَاعُونِهِ ... إذَا مَا سَمَاؤُهُمُ لَمْ تَغِمْ

=

و«**الصدقة الإسلاميّة**» يشتركان إذن في أنّ كليهما «**عَطَاءٌ بدافع دينيّ**». ولئن كان هذا التشابه بين المَيْسِر والصدقة بهذا الحجم من شأنه الدفع نحو عقد مقارنة (نراها منطقيّة وضروريّة أيضاً) بينهما، فإنّ المصادر الإسلاميّة تخلو تماماً من أمر كهذا وتكتفي بعبارات عامّة وغائمة لوصف فعل المُيَاسِرِين تجاه الفقراء في المَيْسِر دون أن تتجاوز هذه الخطوة[7]، وهذا أمر غريب لكنّه مفهوم وإلّا صِيرَ إلى ضرب إحدى أكبر المُصادرات المعرفيّة التي انبنى عليها الفكر الإسلاميّ الكلاسيكيّ ألا وهي وجود قطيعة جذريّة بين الإسلام والجاهليّة.

إلّا أنّ الحقّ يقتضي الإشارة إلى وجود استثناء لهذا الإحجام تمثّل في إشارة العلّامة اللّغوي أبي العبّاس ثعلب إلى أنّ منفعة المَيْسِر التي ذكرها القُرآن ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: 219] هي «**الإطعام والصدقة**». فقد كان

= فقد استشهد ابن منظور بهذين البيتين في سياق الاستدلال بأنّ «**الماعون**» في الجاهليّة هو «**العطية**»، كما استشهد أيضاً (**لسان العرب**، ج13، ص409، مادّة معن) بالبيت التالي للرّاعي النُّمَيْري للاستدلال بأنّ «**الماعون**» في الإسلام هو «**الزكاة**» [الكامل]:

قَـوْمٌ عَـلَـى الإسْـلَامِ لَـمَّـا يَـمْـنَـعُـوا   مَـاعُـونَـهُـمْ ويُـضَـيِّـعُـوا الـتَّـنْـزِيـلَا

إلّا أنّنا نلاحظ وضع علماء الناسخ والمنسوخ النصف الأوّل من سورة الماعون في سياق القُرآن المكّي ونصفها الثاني في سياق القُرآن المدنيّ، وهو ما يُترجَم، في ضوء طرحنا، عن تهرّب من المُماهاة بين «**الصدقة الجاهليّة**» (المَيْسِر) و«**الصدقة الإسلاميّة**» (الزكاة). يقول ابن حزم الأندلسيّ مثلاً (**الناسخ والمنسوخ**، ص 68): «**سورة الماعون نزلت نصفها بمكّة ونصفها بالمدينة. الذي نزل بمكّة: قوله تعالى** ﴿أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ﴾ [الماعون: 1-2] **نزلت في شأن العاص بن وائل السهمي** ﴿وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ **إلى ههنا. ونزل باقيها** ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ **في شأن عبد الله بن أُبيّ ابن سَلُول رأس المنافقين**».

(7) تتحدّث المصادر الإسلاميّة عن «**دفع**» للفقراء و«**تفريق**» للأنصباء و«**إطعام**» و«**إعطاء**» للمساكين وما شابه هذه العبارات العامّة والملتبسة. ومن ذلك ما يقوله الزمخشريّ (**الكشّاف**، ج1، ص184) مثلاً من أنّ المُيَاسِرِين كانوا «**يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء**». بينما يقول البغداديّ (**خزانة الأدب**، ج2، ص1532، الشاهد 292) إنّ «**الغالب كان يفرّق ما أخذه على الفقراء**». ويشير ابن قتيبة (**كتاب الأشربة**، ص80) إلى أنّ هدف المُيَاسِرِين هو «**جعل أجزاء الجَزُور لذوي الحاجة وأهل المسكنة**». ويقول القُرطبيّ (**تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص57) أنّ المُيَاسِرِين كانوا «**يقصدون بها إطعام المساكين والمعدم في زمن الشتاء**» و«**من فاز سهمه... أخذ أنصباءه وأعطاها الفقراء**».

المياسرون، حسب ما ينقله ابن منظور عنه، «**إِذَا قَامَرُوا فَقَمِرُوا أَطْعَمُوا مِنْهُ وَتَصَدَّقُوا، فَالإِطْعَامُ وَالصدَقَةُ مَنْفَعَةٌ، وَالإِثْمُ القِمَارُ، وَهُوَ أَنْ يُهْلِكَ الرجُلُ وَيُذْهِبَ مَالَهُ**»[8].

وقد دفعنا هذا الإحجام العامّ عند المصادر وتفرّد العلّامة ثعلب بهذه الإشارة إلى تقصّي الأمر في المقال النبويّ، فوجدنا حديثاً نبويّاً بدا لنا أنّ إعادة قراءته بمعزل عن الحقل التأويليّ الفقهيّ الكلاسيكيّ[9] من شأنها دعم مشروعيّة طرح فرضيّتنا المتعلّقة باستبدال الإسلام المَيْسِر بالصدقة، إذ يقول النبيّ: «**مَنْ حَلَفَ فَقَالَ فِي حَلِفِهِ بِاللاّتِ وَالعُزَّى فَلْيَقُلْ لاَ إِلَه إلاَّ اللهُ، وَمَنْ قَالَ لِصَاحِبِهِ تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ**»[10]. فهذا الحديث، وهو متّفق عليه، يشير بلا لبس إلى علاقة وطيدة بين القِمَار والصدقة، وهي علاقة تبدو تضادّيّة في الظاهر لارتباط القِمَار بالحَلَف بالمعبودات الجاهليّة وارتباط الصدقة بتوحيد الذات الإلٰهيّة وتنزيهها عن التعدّد، إلّا أنّ اندراجها ضمن سياق واحد يجعل منها علاقة جدليّة بما تعنيه من تبادل وتنافذ، إذ لا اختلاف إلّا بقدر التشابه ولا تمييز إلّا بين متقاربين[11].

وفي ضوء ما أشار إليه هذا الحديث، أعدنا قراءة الآيات القُرآنيّة الخاصّة

(8) **لسان العرب**، ج12، ص5 (مادّة أثم).

(9) إذا ما كنّا نتفهّم إحجام المصادر الإسلاميّة عن المقارنة بين المَيْسِر والصدقة بوصفه تعبيراً عن إرادة أيديولوجيّة في حجب كلّ تواصل بين المؤسّسات الإسلاميّة والمؤسّسات الجاهليّة، فإنّ ما نستغربه فعلاً هو أن يطال الحجب المقال النبويّ ذاته، والحال أنّه لا يني عن تأكيد التواصل المؤسّسي بين الإسلام والجاهليّة حتّى وإن كان ذاك التواصل غير خالٍ من قطيعة نرى أنّها لم تمسّ الشكل والمضمون إلّا بقدر الابتعاد بهما عن مظنّة الشرك وربطهما بالتّوحيد الإسلاميّ الخالص وبالتّالي التوحيد الاجتماعيّ لجماعة المؤمنين، وبالنتيجة التوحيد السياسي الذي سيصهر أمّة الإسلام الوليدة في قالب «**دولة**».

(10) **صحيح البُخَارِيّ**، ج4، ص1841 (**كتاب الأيمان والنذور**، الحديث رقم 6159)؛ **صحيح مسلم**، ج3، ص1267 (**كتاب الأيمان**، الحديث رقم 1646)؛ **سنن الترمذيّ**، ج 4، ص 116 (**باب ما جاء في كراهيّة الحلف بغير ملّة الإسلام**، الحديث رقم 1545)؛ **سنن أبي داود**، ج3، ص 222 (**باب الحلف بالأنداد**، الحديث رقم 3247)؛ النسائيّ، **المُجْتَبَى من السنن**، ج7، ص7 (**باب الحلف باللّات**، الحديث رقم 3775).

(11) في اللّسان (ج5، ص412، مادّة ميز): «**مِزتُ الشيءَ أَمِيزُه مَيزاً: عزلته وفَرَزْتُه، وكذلك مَيَّزْتُه تمييزاً... ومَيَّزَهُ: فصل بعضه من بعض**».

بتحريم المَيْسِر فوجدنا أنّ السياق القُرآني المُحرِّم للمَيْسِر قد تضمّن ربطاً بين نفس المسألتين اللّتين تناولهما الحديث النبويّ المنوّه به وهما القِمَار والحَلَف بالمعبودات الجاهليّة من جِهة، والقِمَار والصدقة من جِهة ثانية. فالآية 89 من سورة المائدة المتعلّقة بمسألة كفّارة اللّغو في الأيمان المنعقدة (الحَلَف بالمعبودات الجاهليّة غير اللّه قصداً) تسبق مباشرة آية تحريم المَيْسِر وتجعل الصدقة واحدة من كفّاراتها، فهي تقول: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَـٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 89-90][12].

وقد ذهب المفسّرون إلى أنّ المقصود باللّغو في الأيمان هنا هو «**مَا يَبْدُو مِنَ المَرْءِ بِلَا قَصْدٍ**»[13] «**غَيْرَ مُعْتَقِدِ اليَمِينَ وَلاَ مُرِيدٍ لَهَا**»[14] «**عِنْدَ اللَّجَاجِ وَالغَضَبِ**

(12) وسيأتي التعليق لاحقاً على ما تضمّنته الآيتان السابقتان (87 و88 من سورة المائدة) بخصوص تحليل لحوم السوائِب وعلاقته بالمَيْسِر، ممّا يشير إلى العلاقة المباشرة بين السوائب والخمر والأنصاب والاستقسام بالأَزْلَام والمَيْسِر من جِهة، وبين مسألتَي التصدّق والمَيْسِر بصفة غير مباشرة من جِهة ثانية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾ [المائدة: 87-88].
إنّما سبيلنا هنا الإشارة إلى انصباب تحليلنا على الآيات المُحرِّمة للمَيْسِر، والحال أنّ مسألة اللّغو في اليمين وردت أيضاً في سياق تأثيم القُرآن للمَيْسِر في سورة البقرة. فبعد تأثيم المَيْسِر في الآية 219، نجد في الآية 223 ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: 223]. وهذا الأمر ليس من قبيل المصادفة بل هو في رأينا مقصود وعلى غاية من الأهميّة في فهم علاقة اللّغو في الأيمان (أي القسم بغير اللّه) بالمَيْسِر (أي الاستقسام بالأَزْلَام)، فكلاهما من باب القسم بغير الله.

(13) «**كقول الرجل: لا واللّه، وبلى واللّه. وإليه ذهب الشافعيّ. وقيل: الحلف على ما يظنّ أنّه كذلك ولم يكن، وإليه ذهب أبو حنيفة**». انظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ج2، ص360.

(14) هذا ما ذهب إليه الجمهور نقلاً عن عائشة زوج النبيّ وعبد الله بن عبّاس، وهو الرأي المرجّح «**لمطابقته للمعنى اللّغوي ولدلالة الأدلّة عليه**» على ما يقول غير واحد. انظر مثلاً: الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص231؛ **تفسير القُرطبيّ**، ج3، ص99؛ ابن عبد البرّ، **التمهيد**، ج21، ص251.

وَالعَجَلَةِ»[15]، وأنّ الله لا يؤاخذ الناس بذلك «**وَلَكِنْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا عَقَدُوا إِذَا حَنَثُوا أَوْ بِنَكْثِ مَا عَقَدُوا... بَعْدَ عَقْدِهَا بِالقَصْدِ وَالنيَّةِ وَالمَعْنَى**»[16]، أي إذا اعتقدوا «**بالقصد والنيّة والمعنى**» بالمقسم به من غير الله كاللّات والعُزَّى[17]، وفي هذه الحالة «**فكفّارة نكثه أي الفعلة التي تذهب إثمه وتستره... إطعام عشرة مساكين**»[18].

وقد أدّت قراءتنا لهذه الآية وما تأوّله المفسّرون بشأنها إلى استنتاج أنّ القُرآن اعتبر الحَلَف باللّات والعُزَّى، على مجرى العادة ومن حيث هو سَبْق لسان غير مقصود، ضمن دائرة اللّغو في اليمين. وهذا مثيل ما جاء في الحديث من وجوب الإعلان القوليّ لعبارة التوحيد (لا إلٰه إلّا اللّه) تكفيراً عن الحَلَف

(15) كما يقول الشافعيّ، وتبعه في ذلك جماعة منهم النحّاس والقُرطبيّ والشوكاني. انظر: الشافعيّ، **الأُم**، ج7، ص63؛ النحّاس النحوي، **معاني القُرآن**، ج2، ص351؛ **تفسير القُرطبيّ**، م.م.س، ج6، ص266؛ الشوكاني، **فتح القدير**، ج2، ص71.

(16) البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ج2، ص360.

(17) هذا ما يُستشفّ من قول ابن كثير، وقد تفرّد بالرَّبط بين مسألة الحلف بآلهة العرب (اللّات والعُزَّى) واللّغو في الأيمان، فاللّغو في الأيمان عنده (**تفسير ابن كثير**، ج1، ص 267) «**هي التي لا يقصدها الحالف بل تجري على لسانه عادة من غير تفقيد ولا تأكيد كما ثبت في الصحيحين من حديث الزهريّ عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: من حلف فقال في حلفه باللّات والعُزَّى فليقل لا إلٰه إلاّ اللّه، فهذا قاله لقوم حديثي عَهْدٍ بجاهلية قد أسلموا وألسنتهم قد ألفت ما كانت عليه من الحلف باللّات من غير قصد، فأُمِروا أن يتلفظوا بكلمة الإخلاص كما تلفظوا بتلك الكلمة من غير قصد لتكون هذه بهذه**». أمّا بقيّة المفسّرين، فذهبوا مذاهب أخرى شتّى: قالت عائشة وعبد الله بن عبّاس: «**اللّغو: هو ما يبدو من المرء بغير قصد**». وقال أبو هريرة وجماعة من السلف: «**اللّغو: أن يحلف الرجل على الشيء لا يظنّ إلاّ أنّه إيّاه، فإذا ليس هو ما ظنّه**»، وإليه ذهب الحنفيّة والزيديّة، وبه قال مالك في الموطّأ. ورُوِي عن ابن عبّاس أنّه قال: «**لغو اليمين أن تحلف وأنت غضبان**»، وبه قال طاووس ومكحول. ورُوِيَ عن مالك: «**لغو اليمين هو يمين المعصية**». قاله سعيد بن المسيّب وأبو بكر بن عبد الرحمن وعبد الله بن الزُّبَيْر وأخوه عروة بن الزُّبَيْر، «**كالذي يقسم ليشربنّ الخمر أو ليقطعنّ الرحم**». وقال زيد بن أسلم: «**لغو اليمين هو دعاء الرجل على نفسه كأن يقول: أعمى اللّه بصره، أذهب اللّه ماله، هو يهوديّ، هو مشرك**». وقال مجاهد: «**لغو اليمين أن يتبايع الرجلان فيقول أحدهما: واللّه لا أبيعك بكذا، ويقول الآخر: واللّه لا أشتريه بكذا**». وقال الضحّاك: «**لغو اليمين هي المكفَّرة**»، أي إذا كفِّرتَ سقطتْ وصارَت لغواً. انظر: الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص230 و ج2، ص71.

(18) **تفسير ابن كثير**، ج1، ص267.

باللّات والعُزّى. فما يوجب التكفير والتصدّق إنّما هو الحلف بتلك المعبودات عن اعتقاد وقصد ونيّة بحسب ما جاء في القُرآن، أو الدعوة إلى القِمَار بحسب ما جاء في الحديث، وهو ما يجعل القِمَار نوعاً من الاعتراف بمعبودات غير اللّه. وهذا بالضَّبط ما نجده في المَيْسِر من حيث هو قِمَار في نطاق طقس تَعَبُّدي لآلهة الخصب (العُزّى) من جِهة أُولى، ومن حيث هو استقسام بالأَزْلَام بما يُحِيل عليه لفظ الاستقسام من معنى «**القَسَم**» أي «**الحَلَف**» و«**اليمين**»[19] من جِهة أخرى. فالمَيْسِر بهذا، استقسام أي قَسَمٌ منعقد بالنيّة والقصد والمعنى بغير اللّه، وهو بهذا من باب «**الحَلَف**» بما يحيل إليه هذا اللّفظ من معنى الدخول في ولاء[20] مع المقسَم به أو المحلوف به أي «**الدخول في حِلْف مع قوّة فوق طبيعيّة**»، وهذا المعنى الأخير هو ما نجده متحقّقاً بالفعل في طقس المَيْسِر بوصفه

---

(19) جاء في اللّسان (ج13، ص462، مادّة يمن): «**اليَمِينُ: الحَلِفُ والقَسَمُ**». وقد سبقت الإشارة عند تعريفنا الاستقسام بالأَزْلَام إلى اختلاف المصادر في معنى الاستقسام بها بين «**قسمة**» الشيء وتجزئته والتساهم فيه، و«**طلب القَسْم**» أي استطلاع الغيب، و«**إلزام النفس**» بما تأمر به القِداح كقَسَم اليمين.

(20) تشير جاكلين الشابّيّ إلى الدلالة الفضائيّة للجذر (و.ل.ي) وما يحفّ به من دلالات الدخول الرمزيّ في حمى «**الإله**» وتقديم «**الولاء**» له والتبعيّة، فالقبيلة محميّة ما دامت في حمى حاميها وهي محافظة على استقلاليّتها حتّى وإن دخلت في حلف قَبَليّ مع غيرها من القبائل عن طريق الحَلَف باليمين المغلّظة، فالحلف القَبَليّ وما يتبعه من «**ولاء**» لمضمونه منقطع الصلة في رأيها بالحِلْف مع «**الوالي/الإله**».

Cf. Chabbi: *Le Seigneur des tribus* ..., p.533 (note 288).

ورغم معقوليّة ما تطرحه الشابّيّ وخدمته طرحنا، إلّا أنّنا نخالفها في مسألة انقطاع الحِلْف القَبَليّ عن الحِلْف مع القوى فوق الطّبيعيّة، ففي رأينا أنّهما وجهان لعُمْلة واحدة ودليلنا على ذلك إشارة القُرآن إلى المعبودات الجاهليّة من أرباب الأحمية بلفظ «**الأولياء**» وطلبه عدم الخضوع إليها أي قطع صلة الولاء أو الحِلْف معها مقابل إعلان الولاء للّه وحده، وهذا هو برأينا مناط الحديث النبويّ الناهي عن الحَلَف بغير اللّه وربطه المثير بين ذلك وإعلان «**الشهادة**». ويتطابق رأينا هذا مع ما يراه الأستاذ العادل خضر (**الأدب عند العرب**، ص181، الهامش 298) من أنّ الإسلام قام بتقويض الأسس المقدّسة التي كانت تستند إليها «**الكلمة/العهد**» واستبدلها بأساس جديد هو «**الشهادة**» و«**الإشهاد**» الذي يمثّل اللّه ضمانته المطلقة. إلّا أنّنا لا نوافقه في أنّ الإسلام ذهب في ذلك إلى حدّ اعتماد «**الشهادة الكتابية**» بديلاً من «**الشهادة الشفوية**»، إذ إنّ الدخول إلى الإسلام نفسه يعتمد الشهادة الشفويّة ولم نسمع بأنّ دخول الإسلام يقتضي شهادة مكتوبة إلّا في عصرنا هذا مع قيام المؤسّسة الدينيّة «الرسميّة» بتقديم شهادات =

طقساً لتَعْويذ حِمَى القبيلة على ما سبق أن أشرنا. فإذا ما كان المَيْسِر معنيّاً بتحديد المجال الفضائيّ لتدخّل الإله الحامي، وبالتالي طقساً يخوّل القبيلة النفاذ الفعليّ إلى حِمَاه المقدّس، فإنّ الحَلَف بذلك الإله يعني الدخول رمزيّاً في حِماه. ومن هنا، فإنّ ما قصده القُرآن لا يخرج في رأينا عن مناط الحديث المنوّه به[21].

كما تبيّن لنا أيضاً أنّ نفس السياق القُرآنيّ الذي تنزّل فيه آية تحريم المَيْسِر في سورة المائدة يتناول أيضاً مسألة تَسْيِيب الإبل، إذ جاء في الآية الموالية مباشرة لآية تحريم المَيْسِر: ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: 103]. وإذا ما كان المَيْسِر أحد الطّقوس المخصوصة بالإبل، فإنّ تَسْيِيب الإبل هو بالضرورة أحدها، وهذا ما يُبرِّر في نظرنا حديث القُرآن عن المَيْسِر ضمن سياق الحديث عن طقوس التسْيِيب إذ هي جميعها من ذات البنية الطّقوسيّة العقديّة الهادفة إلى وضع فائض إنتاج الجماعة على ذمّة المحتاجين وقت الحاجة، وهذا ما يدخلها جميعاً في إطار **«العطاء بدافع دينيّ»**، ويُحيلنا بالتالي مرّة أخرى على مفهوم الصدقة.

فقد جاء في تفسير الآية ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا فَقَالُواْ هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى ٱللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الأنعام: 136] أنّ **«أعداء اللّه كانوا إذا... أصابتهم سنة أكلوا ما جعلوا للّه وتركوا ما**

= مكتوبة توثّق دخول غير المسلمين في الإسلام، ولا يعني هذا أنّ خضر غير مُحِقّ في ما ذهب إليه من اعتماد الإسلام الشهادة الكتابيّة خاصّة في المعاملات التجاريّة بديلاً للكلمة/العهد بما يعني تقويض الأسس المقدّسة التي كانت تستند إليها في الجاهليّة، بقدر ما يعني أنّ الإسلام في رأينا إنّما قام باستيعاب الأسس المقدّسة القديمة بضرب من التماهي معها، مع حرفها باتّجاه ما يقتضيه التوحيد العقديّ ومن ثمّ السياسيّ. فالحَلَف هو نفسه، لكنّه غدا حَلَفاً باللّه عوض المعبودات، والحجّ هو نفسه لكنّه غدا حجّاً توحيديّاً، وقل مثل ذلك في المَيْسِر وغيره من المؤسّسات.

(21) هذا هو المعنى المفهوم من سياق الآية، لكنّ المفسّرين ذهبوا إلى أنّ المقصود الحَلَف والقسَم فيما يخصّ تحليل حرام أو تحريم حلال إذ يُوردون عن عبد اللّه بن عبّاس أنّ **«سبب نزول هذه الآية... القوم الذين حَرَّموا طيبات المطاعم والملابس والمناكح على أنفسهم حلفوا على ذلك، فلمّا نزلت** ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: 87] **قالوا: كيف نصنع بأيماننا؟ فنزلت هذه الآية»**. انظر: **تفسير القُرطبيّ**، ج6، ص266.

جعلوا لشركائهم، فقال الله: سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»[22]، وهو ما يترك المجال واسعاً للقول بأنّ المقصود بما جُعل للّه مجازاً في الآية إنّما هو ما جُعل للفقراء على وجه الحقيقة أي ذخيرة لهم وقت الحاجة، وهو المستفاد على كلّ حال من استهلاك المحتاجين له إذا ما أصابتهم السنة وكان القحط. أمّا ما جُعل للشّركاء، فواضح أنّ المقصود به الجزء المُخَصّص للمعبد أي معاش الكهنة والقرابين. أمّا إشارة الآية إلى «سوء الحكم» حين لا يصل ما خُصّص للشّركاء إلى اللّه أي إلى الفقراء، فواضح أنّه يُقصد به إساءة القائمين على بيوت العبادة الجاهليّة التصرّف في الأموال المحجّرة وغمط الفقراء حقّهم منها، وهو ما يعيبه القُرآن عليهم بالخصوص: ﴿سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ﴾.

من هنا نرى أنّ حديث القُرآن عن تحريم السوَائِب باعتبارها من الأموال المحجّرة في نفس السياق المحرِّم للمَيْسِر في سورة المائدة، إنّما كان يستهدف ضرب موارد المؤسّسة الدينيّة الجاهليّة الظالمة والمتعديّة على حقوق اللّه أي حقوق الفقراء بوصفهم «**عيال اللّه**». وقد كان من بين موارد «**مؤسّسة الكهنوت الجاهليّ**» موردان على غاية من الأهميّة هما «**الرُّقْبَى**» و«**القُسَامَة**» اللّتان حرّمهما النبيّ كما سبق أن بيّنّا. وإذا ما كانت «**الرُّقْبَى**» تتضمّن رقابة الكهنوت على الأموال المحجّرة، وهي ما يمكن إدخاله في باب «**الصدقات الجارية**» بالتَّعبير الإسلاميّ، فإنّ «**القُسَامَة**» كانت تتضمّن نصيب مؤسّسة الكهنوت من المَيْسِر، كما سبق أن أشرنا، وهو ما يمكن إدخاله أيضاً في باب الصدقة السنويّة (في رجب عند إقامة المَيْسِر) أو الزَّكاة بالتعبير الإسلاميّ إذ أشارت المصادر إلى أنّ «**القُسَامَة هي الصدقة لأنّها تقسم على الضعفاء**»[23]. ولعلّ ممّا يؤيّد هذا المنحى ما سبقت الإشارة إليه من تولّي الكهنة وسَدَنَة البيوت المقدّسة في الجاهليّة إطعام الفقراء وإكساءهم عند القحط كما في خبر دُبَيَّة بن حَرْمَى السُّلَمِيّ سادِن العُزَّى مع أبي خِرَاش الهُذَلِيّ. فهل يكون تحريم النبيّ «**القُسَامَة**» تحريماً لأخذ الصدقات المتمثّلة في لحوم المَيْسِر أو في ما يفرّقه الكهنة من أموال «**القُسَامَة**»؟

---

(22) الطّبري، **جامع البيان**، ج8، ص 41 الجصّاص، **أحكام القُرآن**، ج4، ص174.

(23) **لسان العرب**، ج12، ص479 (مادّة قسم). وقال ابن الأثير الجَزْريّ عن القُسَامَة (**النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج4، ص96): «**جاء تفسيرها في الحديث أنّها الصدقة**».

وإذا كنّا لا نعرف على وجه الدقّة ما إذا كان الفقراء خلال الحقبة القريبة من الإسلام يغمطون حقوقهم المفترض أنّها محفوظة في المَيْسِر على غِرار ما كان يحدث في الأموال المحجّرة، فإنّنا نرى أنّ ردّ حقوق الناس إليهم (إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه) كان أحد المقاصد الكبرى والمُبكّرة للإسلام منذ أن «**أسفرت الدعوة المحمّديّة عن وجهها السياسي حين بدأ الوحي يتّجه نحو الأغنياء وينذر الذين يستأثرون بالمال ويهضمون حقوق اليتامى ولا يحسنون إلى الفقراء، ويتوعّدهم بجهنّم وسوء المصير**»[24]، وهو ما سيكون في أساس قيام السلطة السياسيّة/النبويّة لاحقاً في يَثْرِب بتصحيح طريقة توزيع فائض الإنتاج الماديّ في المُجتمع بما يكفل حقّ الفقراء، أي حين ستقوم تلك السلطة بتحريم المَيْسِر وهدم مؤسّسة الأموال المحجّرة للآلهة من جهة أُولى، وتشرّع من جهة أخرى الصدقة لضمان تصريف «**مال اللّه**» في «**سبيل اللّه**» أي لفائدة «**عيال اللّه**» دون المرور بأيّ مؤسّسة كهنوتيّة وسيطة تدّعي الوكالة عن اللّه. أليس هذا ما قصده مثلاً الأسود بن مسعود الثَّقَفيّ حين أعلن أنّه لا يَعْبُد غير اللّه حين يُحتاج إلى المَيْسِر زمن القحط، بمعنى استنكار كلّ المنظومة العقديّة الجاهليّة وأنّ المعوّل عليه هو فواضل النبيّ دون غيره، بمعنى لا نخاله يخرج عن الصدقات التي كان يوزّعها النبيّ بديلاً من الصدقات الموزّعة في المَيْسِر؟ إنّه يعلن عالياً [البسيط]:

أَصْبَحْتُ أَعْبُدُ رَبّي لَا شَرِيكَ لَهُ ... رَبَّ العِبَادِ إِذَا مَا حُصِّلَ اليَسَرُ
أَنْتَ الرَّسُولُ الَّذِي تُرْجَى فَوَاضِلُهُ ... عِنْدَ القُحُوطِ إِذَا مَا أَخْطَأَ المَطَرُ[25]

وبهذا، نرى أنّ الإسلام اختار ضرب المؤسّسة الكهنوتيّة الجاهليّة برمّتها يأساً من إصلاحها لقيامها على مبدأ دينيّ عقديّ يرى فيه الإسلام نقيضه الموضوعيّ، وقام بحرمانها من المداخيل التي كانت تقتطعها من فائض الإنتاج الماديّ للمُجتمع محوّلاً مسارها مباشرة نحو فقراء الأمّة بما يقوّي ويدعم «**دولة الأُمَّة**». وقد كان هذا موقفاً حازماً وحاسماً من السلطة السياسيّة/النبويّة اقتضته

(24) خضر، **الأدب عند العرب**، ص302 .

(25) ابن حَجَر، **الإصابة**، ج1، ص61. و«**معنى حُصّل: مُيّز وبُيّن وأُبْرز حسب أهل التأويل في قوله تعالى** ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [العاديات: 10]» (الطّبري، **جامع البيان**، ج30، ص280).

من جِهة أُولى طبيعة الدين الإسلاميّ المُضادّة لكلّ أشكال الوساطة بين اللّه والبشر، رغم أنّ الفساد لم يكن سِمة جميع كهنة المؤسّسة الدينيّة الجاهليّة[26]، كما اقتضاه من جِهة ثانية الشكل الدَّوْلانيّ الذي اتّخذته جماعة المسلمين الناهضة بوصفها «**أمّة اعتقاديّة**»، لكن وبالأخصّ «**أمّة سياسيّة**».

ومن هذا المنظور، يمكن القول بأنّ المَيْسِر في نمطه المثاليّ (*Ideal Type*) كان يهدف إلى أمرين ربّما يسمح النظر إليهما من منظور إناسيّ باكتشاف بعض التماثلات الوظيفيّة والبنيويّة بين مؤسّسة طالما نُظِر إليها على أنّها محض «**جاهليّة**» (المَيْسِر) ومؤسّسة يعتقد من جِهة أخرى أنّها «**إسلاميّة**» صرف (الصدقة)، فقد كان المَيْسِر يهدف بالخصوص إلى تحقيق هدفين هما:

1- وضع موارد ماليّة آنيّة ومباشرة على ذمّة «**مؤسّسة الكهنوت الجاهليّ**» بوصفها «**موارد عُموميّة**» توزّع تحت إشرافه على الضعفاء والمحتاجين عند الأزمات من خلال تفريق المُيَاسِرين أرباحهم من القِداح المعلّمة عليهم، ثمّ من خلال خصّهم بأرباح القِدْح المَنِيح[27].

2- وضع بعض تلك الموارد كاحتياطيّ لوقت الحاجة من خلال تخصيص أرباح القِدْح الوَغْد للكهنوت على غِرار السَّوَائِب والبَحَائِر، وهي كلّها موارد مخصّصة للفقراء على ما سبقت الإشارة إليه[28].

أليس في اشتراك «**الصدقة الإسلاميّة**» و«**المَيْسِر الجاهليّ**» في هذين الهدفين ما يبرّر القول بوجود جذور «**جاهليّة**» لـ «**مؤسّسة الصدقة الإسلاميّة**» وأنّ الصدقة أمر عريق في التربة العربيّة لا حَادِثٌ مع الإسلام وأنّ المرور إليها لم يكن يمثّل إلّا قطيعة جزئيّة مع مؤسّسة المَيْسِر اقتضته من جهة أُولى الطّبيعة التوحيديّة الصارمة للإسلام في بُعْدها الدينيّ في إرادتها القطع مع «**الشرك الجاهليّ**»، بقدر

(26) وهو ما يُستفاد على كلّ حال من خبر دُبَيَّة بن حَرَمَى السلَمِيّ سادن «العُزَّى» الذي كان يجد عنده الفقراء ما يسدّ رمقهم في فصل الشتاء كما مرّ بنا سابقاً. كما أنّ انحراف مؤسّسة المَيْسِر عن أهدافها باتّجاه التقامر على الأموال بدافع الربح الشخصيّ لم يكن سِمة كلّ المُيَاسِرين.

(27) وهذا لا يمنع من أن يكون للآلهة نصيب من الأرباح يتلف في المحارق إرضاء لها.

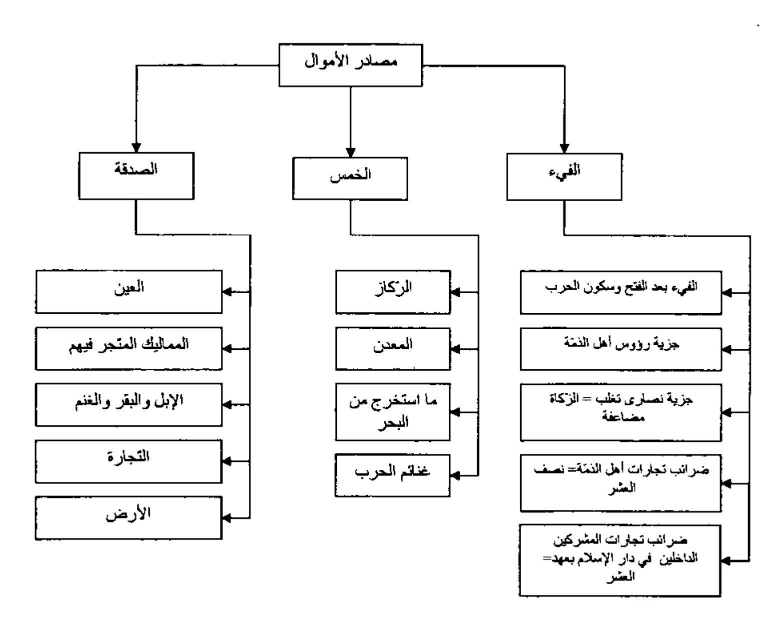
(28) وهذا لا يمنع أيضاً استغلال الكهنة لهذا النصيب على حساب الفقراء، وهو ما عابه القُرآن كما أشرنا.

ما فرضها الطّابع «**الوحدانيّ**» و«**التوحيديّ**» في بُعْده السياسيّ المُضادّ لـ«**التفتّت القَبَليّ**» وما ينشأ عن ذلك بالضَّرورة من إرادة التحكّم في تصريف فائض الإنتاج المُجتمعيّ من الخيرات بطريقة مركزيّة؟

ألا تمثّل الصدقة في كثير من الوجوه امتداداً للمَيْسِر، بل ولكلّ منظومة الطّقوس الجاهليّة الخاصّة بالإبل؟[29]. أليس في ما يتضمّنه المَيْسِر من بعد إغاثيّ يعتمد العطيّة ما يبرّر النظر إليه بوصفه «**مورداً عموميّاً**» لتمويل «**خزانة عامّة**» وكأنّه الأصل لما سيسمّى لاحقاً «**بيت مال المسلمين**» والذي ستمثّل الصدقة أكبر وأهمّ مصادر تمويله[30]؟

(29) وهذا ما سيعين على فهم الدوافع التي أدّت بالإسلام إلى ضرب تلك المنظومة الطقوسيّة برمّتها بما فيها طقس المَيْسِر وهدم مؤسّساتها بما فيها مؤسّستا المَيْسِر والكهنوت، أي ضرب أساس الاجتماع البدويّ الجاهليّ المتمحور على الإبل في سبيل بناء اجتماع إسلاميّ مدينيّ بديل.

(30) غنيّ عن البيان أنّ الصدقة تمثّل أحد مصادر «بيت المال» إلى جانب الفَيْء والخُمْس كما يبيّنه الشكل التالي:



مقتبس عن: الصولي، **أدب الكتّاب**، ج3، صص1-7.

ولعلّ ممّا يستدعي التعجّب ألّا تكون العلاقة التي يقيمها القُرآن بين المَيْسِر والصدقة، من خلال آية تحريم السوَائِب في سياق محرِّم للمَيْسِر والاستقسام/ القسم بغير اللّه، وهي علاقة واضحة تمام الوضوح أيضاً في المقال النبويّ، محلّ تعليق من قبل أيّ من المفسّرين وشرّاح الحديث والفقهاء القدامى، باستثناء فقيه متأخّر نسبيّاً هو ابن قيّم الجَوزِيّة [ت 751 هـ] الذي يقول في شرح الحديث النبويّ المُنَوَّه به «**وكفّارة الشرك التوحيد، وهو كلمة لا إله إلّا اللّه. ومن قال: تعال أقامرك، فقد تكلّم بهُجْرٍ وفُحْشٍ يتضمّن أكل المال وإخراجه بالباطل، وكفّارة هذه الكلمة بضدّ القِمَار، وهو إخراج المال بحقّ في مواضعه، وهو الصدقة**»[31].

فإذا أخذنا في الاعتبار أنّ ابن القيّم كان مُتابعاً لما أجمع عليه الفقهاء من مُماهاة بين المَيْسِر والقِمَار بوصفهما بابين من أبواب «**أكل المال بالباطل**»، فإنّه يُمكننا القول بأنّ ابن القيّم لا يمكن أن يكون قصد بالقِمَار سوى المَيْسِر خاصّة وأنّه يقابل بين الصدقة بوصفها إخراجاً للمال بحقّ من جِهة، والقِمَار بوصفه إخراجاً للمال بالباطل من جِهة أخرى. وهذا لا يمكن إلّا أن يعني، وإن ضمنيّاً، أنّ ابن القيّم كان يرى في الصدقة البديل الإسلاميّ للمَيْسِر الجاهليّ، حتّى وإن حصر هذا المعنى في إطار رؤية دينيّة خالصة، وبالتالي ضيّقة من حيث تعلّقها بقضيّة واحدة هي إخراج المال. فماذا لو تشوّفنا إلى هذا التضادّ بين القِمَار والصدقة من زاوية نظر تضعه في إطار تضادّ «**تشريعيّ اجتماعيّ سياسيّ**» أرحب هو إطار التضادّ بين «**الجاهليّة**» و«**الإسلام**»، أي بين «**العُرْف**» و«**الشريعة**»، و«**القبيلة**» و«**الأُمّة**»، و«**اللَّقَاحِيَّة**» و«**الدَّوْلَانِيَّة**»؟

وبعبارة أخرى، ماذا لو كانت «**الصدقة الوجه الإسلاميّ للمَيْسِر الجاهليّ**» ولا اختلاف بينهما إلّا اللّبوس «**الدينيّ**» والإطار «**الاجتماعيّ**» والهدف «**السياسيّ**»؟

2.1 ـ «الصدقة» و«الزكاة» في الإسلام وتشابك المفهومين

لقد أولى القُرآن «**المال**» أهميّة كبيرة يدلّ عليها تكرّر لفظه خمسة وثمانين مرّة في سياق الإشارة إلى وجوه صرفه الأربعة: «**الصدقات**»، و«**البيع**»، و«**القِراض**»، و«**الربا**». ونحن يهمّنا من هذه الوجوه مسألة «**الصدقة**» التي تبدو في

(31) ابن قيّم الجَوزِيّة، **الوابل الصَّيِّب من الكلم الطَّيِّب**، ص 218.

تراثنا العربيّ الإسلاميّ مُلتبسة مفهوميّاً واصطلاحيّاً بمسألة الزكاة ومُتداخلة معها بشكل يصعب معه الفصل بينهما، إن كان لمثل هذا الفصل مشروعيّة ومعنى في ظلّ ما رسب في الوجدان الإسلاميّ العامّ من ترادف بين اللّفظين واعتبارهما دالّين على ممارسة واحدة(32).

إنّنا نرجّح أنّ هذا التداخل بين المفهومين لم يكن محصّلة الجمع بينهما في ما اصطلحت عليه مُدَوَّنة العلوم القُرآنيّة بأنّه «**آيات الزكاة**» في سورة التوبة المجمع على أنّها من آخر ما نزل من القُرآن، بقدر ما هو حصيلة تداخل أسبق في الزمن: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: 103]. ومن هنا، فإنّ ما نرومه من تنقيب لغويّ وبحث في مجمل المدوّنة التراثيّة عن علاقات مزعومة بين «**الزكاة/ الصدقة**» و«**المَيْسِر**»، هو في أحد جوانبه بحث في أمر ذاك التداخل. فما هي علاقة الصدقة بالزّكاة؟ وما السرّ في تداخل المفهومين؟ وما علاقة الأمرين بالمَيْسِر؟

تعتبر الزكاة من أهمّ المعاني التي تمحور عليها الخطاب القُرآني حيث ذُكرت أربعاً وأربعين مرّة بلفظها أو بأحد مشتقّاته (زكّى، يزكّي، يزكّون، يزكّيكم، ...)، مقرونة في الغالب بالأمر بإيتائها الملازم لإقامة الصلاة(33).

---

(32) وهذا أمر قديم جرت به العادة. وممّن جعل الزكاة والصدقة أمراً واحداً الماورديّ (**الأحكام السلطانية**، ص202): «**الصدقة زكاة، والزكاة صدقة، يفترق الاسم ويتّفق المسمّى**».

(33) ذكر لفظ «**الزكاة**» 28 مرّة قرنت في 26 منها **بالإيتاء**، منها 17 مرّة في صيغة التقرير: خمس مرّات في عبارة ﴿يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: (المائدة، 55)؛ (الأعراف، 156)؛ (التوبة، 71)؛ (النمل، 3)؛ (لقمان، 4). أربع مرّات في عبارة ﴿وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾: (البقرة، 277)؛ (التوبة، 5 و11)؛ (الحجّ 41 و 78). مرّتان في عبارة ﴿وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾: (البقرة، 177)؛ (التوبة، 18). مرّتان في عبارة ﴿وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ﴾: (الأنبياء، 73)؛ (النور، 37). مرّة واحدة في عبارة ﴿وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (المائدة، 12). مرّة واحدة في عبارة ﴿وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البيّنة، 5). مرّة واحدة في عبارة ﴿لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (فصّلت، 7). مرّة واحدة في عبارة ﴿وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (النساء، 162).
وذكرت تسع مرّات في صيغة الأمر للجماعة: ثمانِ مرّات للذّكور في عبارة ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (البقرة، 43 و83 و110 و277)؛ (النساء، 77)؛ (النور، 56)؛ (المجادلة، 13)؛ (المزمّل، 20). مرّة واحدة للإناث في عبارة ﴿وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ (الأحزاب، 33). =

ورغم هذه الأهميّة، فإنّنا لا نجد في القُرآن أيّة إشارة إلى تسمية ما يُشار إليه عادة تحت مسمّى «**الصدقات المفروضة**» باسم الزكاة، بل أنّ «**إيتاء المال**» نفسه مُغاير للمقصود بالزّكاة في القُرآن: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177][34].

ويفترض المنطق أن يكون إطلاق اسم الزكاة على «**الصدقات المفروضة**» قد تمّ عن طريق السُّنّة النبويّة مستندة في ذلك إلى الآية 103 من سورة التوبة: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾. كما يُفترض أيضاً أن تكون الصدقة في الأصل «**كلّ إنفاق على المخاليق يُراد به وجه الخالق**»، وأنّ تقسيمها إلى «**صدقة تطوّع**» و«**صدقة مفروضة**» لم يتمّ إلّا في وقت لاحق من قِبَل الفقهاء حين أجمعوا على إطلاق لفظ الزكاة على كلّ ما اعتُبر «**صدقة مفروضة**». إلّا أنّ عدم توسّع القُرآن في توضيح معنى «**الزكاة**»، وهو ما ستقوم به (حسب الفقهاء) السُّنّة النبويّة، قد أدّى في الواقع إلى حدوث تداخل

= كما قرنت الزكاة مرّتين بالأمر والتوصية: ﴿وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾ [مريم: 21] و﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾ [مريم: 35].
أمّا مشتقّات هذا اللّفظ فذُكرت في القُرآن 82 مرّة.

(34) استرعت هذه المسألة انتباه القُرطبيّ حيث يقول (**تفسير القُرطبيّ**، ج2، ص237): «**قوله تعالى ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ استدلّ به من قال إنّ في المال حقّا سوى الزكاة وبها كمال البرّ. وقيل: المراد الزكاة المفروضة، والأوّل أصحّ، لما خرّجه الدارَقُطنيّ عن فاطمة بنت قيس قالت: قال رسول الله ﷺ: إنَّ فِي المَالِ حَقّاً سِوَى الزَّكَاةِ، ثمّ تلا هذه الآية** ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: 177]. **وأخرجه ابن ماجه في سُننه والترمذيّ في جامعه... قلت: والحديث وإن كان فيه مقال، فقد دلّ على صحّته معنى ما في الآية نفسها من قوله تعالى ﴿وَأَقَامَ الصلاةَ وَآتَى الزكَاةَ﴾ فذكر الزكاة مع الصلاة، وذلك دليل على أنّ المراد بقوله ﴿وَآتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ ليس الزكاة المفروضة، فإنّ ذلك كان يكون تكراراً**».

كبير في المدوّنة الفقهيّة بينها وبين الصدقة والذهاب عُموماً باتّجاه المُماهاة بينهما.

فمن المعلوم أنّ الفقهاء اعتمدوا في تقرير ما اعتُبر «**أحكام الزكاة الشرعيّة**» التي لم يفصّلها القُرآن، جملة أحاديث نبويّة مثل قول النبيّ في «**زكاة/ صدقة**» المحاصيل: «**فِيمَا سَقَتِ السمَاءُ وَالعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِياً العُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ العُشْرِ**»[35]، وقوله: «**فِيمَا سَقَتِ الأَنْهَارُ وَالغَيْمُ العُشُورُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالسَّانِيَةِ نِصْفُ العُشْرِ**»[36]، أو تفصيله أنصباء «**الزكاة/ الصدقة**» بكلّ أنواعها في «**رسالته إلى أهل اليَمَن**»[37]. ووجه الإشكال هنا، هو تجويز نَسْخ السُّنّة للقرآن عند البعض[38] والقول باستحالة ذلك عند آخرين[39]. فقد ذهب المجوّزون إلى أنّ أوّل آية نزلت في القُرآن مقرّرة لبعض الأحكام الخاصّة بـ «**الزكاة/ الصدقة**» هي ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ﴾ [الأنعام: 141]، وأنّ هذه الآية المعروفة باسم «**آية**

---

(35) **صحيح البُخَارِيّ**، ج2، ص540.

(36) **صحيح مسلم**، ج2، ص675.

(37) أوردت عدّة مصادر نصّ هذه الرسالة التي اعتمدها الفقهاء في تقرير أبواب وأنصباء الزكاة. انظر ملحق النصوص آخر هذا البحث لأخذ فكرة عنها واختلاف الروايات فيها رغم وحدة سلسلة رُواتها.

(38) يخصّص الدارمي (**السُّنَن**، ج1، ص153) مثلاً باباً بعنوان: «**باب السُّنة قاضية على كتاب الله**»، وممّا فيه: «**عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير قال: السُّنة قاضية على القُرآن وليس القُرآن بقاضٍ على السُّنة**». وفيه أيضاً: «**عن الأوزاعي عن حسّان قال: كان جبريل ينزل على النبيّ ﷺ بالسُّنة كما ينزل عليه بالقُرآن**». ويبرّر ابن قتيبة نسخ القُرآن بالسُّنّة بقوله (**تأويل مختلف الحديث**، ص195): «**وإذا جاز أن يُنسخ الكتاب بالكتاب، جاز أن يُنسخ الكتاب بالسُّنة، لأنّ السُّنة يأتيه بها جبريل ﷺ عن الله تبارك وتعالى**».
وقد تنبّه الطّبري (**جامع البيان**، ج28، ص39) إلى أنّ الآية التي طالما استند إليها البعض لتقرير نسخ كلام النبيّ كلامَ الله ﴿**وَمَا آتاكُمْ الرسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾ إنّما هي مخصوصة بالفيء حصراً بدلالة سياقها: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾ [الحشر: 7]، فهو يقول: «**قوله: ﴿وَمَا آتاكُمْ الرسُولُ فَخُذُوهُ﴾ يقول تعالى ذكره: وما أعطاكم رسول الله ﷺ ممّا أفاء عليه من أهل القرى فخذوه**».

(39) بل منهم من أنكر النسخ في القُرآن جملة ناهيك عن نسخ السُّنّة له، كأبي عليّ محمّد ابن أحمد بن الجُنَيْد الإسكافيّ الشيعيّ [ت 381 هـ] في كتابه (**الفسخ على من أجاز النسخ**). ومن المعاصرين: محمّد الغزالي وعبد المتعال الجبريّ ومحمّد البهيّ.

الحقّ» نُسخت لاحقاً بالأحاديث النبويّة المقرِّرة لأحكام «**الزكاة/ الصدقة**»(40). ومن هنا، اعتبر المجوّزون أنّ «**الحقّ**» المذكور في الآية «**كان واجباً، ثمّ نسخه الله بالعُشْر ونصف العُشْر**»(41)، أي أنّه نُسِخ بالسُّنّة الموضِّحة لمسألة «**العُشُور**» لا بالقُرآن، وهذا هو عُموماً رأي من قال إنّ «**الزكاة كانت واجبة قبل الهجرة**»(42) بناء على أنّ «**آية الحقّ**» مكيّة(43).

أمّا من رأى عدم جواز نسخ القُرآن بالسُّنّة، فذهب إلى أنّ «**آية الحقّ**» مدنيّة(44) نزلت في السنة الثانية للهجرة(45)، وذهب بالتالي إلى أنّ «**الحقّ**»

---

(40) وقد اعترض ابن كثير على اعتبار بعض المفسّرين والفقهاء «آية الحقّ» منسوخة فيقول (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص183): «**وفي تسمية هذا نسخاً نظر، لأنّه قد كان شيئاً واجباً في الأصل ثمّ فُصِّل بيانه وبُيِّن مقدار المخرج وكميته**». بل ويذهب ابن كثير إلى أنّ الزكاة كانت واجبة منذ بدايات الدعوة المحمّديّة حين نزول ثاني سورة في القُرآن وهي سورة القلم (ن) حسب علماء القُرآن، فيقول مواصلاً كلامه عن شكّه في مسألة نسخ «آية الحقّ»: «**وقد ذمّ الله سبحانه الّذين يَصْرِمُون ولايتصدّقون كما ذكر عن أصحاب الجنّة في سورة (ن)** ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَثْنُونَ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ **أي كاللّيل المُدْلَهِمّ سوداء محترقة** ﴿فَتَنَادَوْا۟ مُصْبِحِينَ أَنِ ٱغْدُوا۟ عَلَىٰ حَرْثِكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰرِمِينَ فَٱنطَلَقُوا۟ وَهُمْ يَتَخَٰفَتُونَ أَن لَّا يَدْخُلَنَّهَا ٱلْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ﴾ **أي قوّة وجَلَد وهمّة** ﴿قَٰدِرِينَ فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوٓا۟ إِنَّا لَضَآلُّونَ . . .﴾ [القلم: 17-26]».
وبخصوص سورة القلم (ن) يرى الزهريّ (**تنزيل القُرآن**، ص23) وبعده السيوطيّ (**الإتقان في علوم القُرآن**، ج1، ص37) أنّ «**أوّل ما أنزل من القُرآن** ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾، ثمّ ﴿ن﴾ . . .»

(41) **هذا قول عبد الله بن عبّاس ومحمّد بن الحنفيّة وإبراهيم النخعيّ والحسن البصريّ وعطيّة العوفيّ وسعيد بن جُبَيْر** (**تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص99)، **وهو أيضاً قول أَنس بن مالك وطاووس وأبي الشّعْثاء وقتادة والضحّاك وابن جُرَيْج، واختاره الطّبري** (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص183).

(42) هذا مثلاً موقف المذهب الظاهريّ على ما يشير الزرقانيّ (**شرح الموطّأ**، ج2، ص128). إلّا أنّ مراجعتنا لابن حزم الأندلسيّ (**جوامع السيرة**، ص97) أثبتت أنّه يرى فرض الزكاة تمّ بُعَيْد الهجرة مباشرة «**بعد مؤاخاة النبيّ بين المهاجرين والأنصار**».

(43) «**ذهب إلى ذلك جمهور أهل العلم من الخلف والسلف**». انظر: الشوكانيّ، **فتح القدير**، ج2، ص169.

(44) **هذا قول عبد الله بن عبّاس ومحمّد بن الحنفيّة والحسن البصريّ وعطيّة العوفيّ والنخعي وسعيد بن جُبَيْر. انظر: تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص99.

(45) **تفسير ابن كثير**، ج2، ص183.

المقصود فيها «**هو حقّ في المال سوى الزكاة، أمر اللّه به ندباً**»[46]، وأنّ «**الزكاة/ الصدقة**» لم تُفرض إلّا في السنة الثانية للهجرة[47]، بل وذهب آخرون إلى أنّ فرضها قد تأخرّ إلى السنة التاسعة للهجرة[48] حين نزول سورة التوبة المقرّرة لمصارفها.

ويتبيّن من هذا الجدال أنّ الصدقة بوصفها «**إنفاقاً في ذات اللّه**» كانت أمراً مقرّراً منذ بدايات الإسلام وإن كانت حينها على وجه الندب لا الفرض وقد ذُكرت في الآي المكّي بصفتها تلك، وأنّ الزكاة قد ذُكرت أيضاً منذ السُّوَر الأُولى بوصفها تطهُّراً من الآثام. كما يتبيّن أيضاً أنّ تقصّي خطوات التشريع القُرآني للمسألة يجب البحث عنه بتقصّي تطوّر مفهوم «**الإنفاق**» في القُرآن[49] قبل أن تُسْبَغ عليه صفة الزكاة في سورة التوبة لتتلبّس به إلى الأبد. فالزكاة على هذا، أمر مُخالف للصّدقة، وما تماهيها بالصَّدقة إلّا نتيجة إسباغ صفة هي الزكاة على

(46) هذا قول كلّ من عليّ بن الحسين وعطاء والحكم وحمّاد وسعيد بن جُبَير ومجاهد (**تفسير القُرطبيّ**، ج7، ص99). وهو أيضاً قول كلّ من عبد الله بن عمر والأشعث ومحمّد بن سيرين ونافع وزيد بن أسلم وسفيان الثوريّ (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص183).

(47) انظر مثلاً: **تفسير ابن كثير**، ج2، ص183؛ الصنعاني، **سبل السلام**، ج2، ص120؛ الألُوسيّ، **روح المعاني**، ج13، ص221.

(48) هذا رأي ابن الأثير الكاتب مثلاً مقابل رأي ابن حزم الظاهريّ من أنّ فرض الزكاة كان قُبَيْل الهجرة. وقد بيّن الشوكانيّ خطل هذين الرأيين ورجّح فرضها في السنة الثانية بعد الهجرة. انظر، الشوكاني، **فتح القدير**، ج3، ص266.

(49) يذكر القُرآن «الإنفاق» 70 مرّة بصيغ مختلفة مشتقّة من الفعل «أنفق». وتبدو مسألة الإنفاق في سورة البقرة على غاية كبيرة من الأهميّة حيث ذُكرت فيها 20 مرّة بصيغ مختلفة: ﴿يُنفِقُونَ﴾ سبع مرّات (الآيات 3 و 215 و219 و261 و262 و265 و274)، ﴿أَنفِقُواْ﴾ ثلاث مرّات (الآيات 195 و254 و267)، ﴿تُنفِقُواْ﴾ ثلاث مرّات (مكرّرة في الآية 272 والآية 273)، ﴿أَنفَقْتُم﴾ مرّتين (الآيتان 215 و270)، ﴿تُنفِقُونَ﴾ مرّتين (الآيتان 267 و272)، ﴿أَنفَقُواْ﴾ مرّة واحدة (الآية 262)، ﴿يُنفِقُ﴾ مرّة واحدة (الآية 264)، ﴿نَفَقَةً﴾ مرّة واحدة (الآية 270). وهذا يؤكّد بلا شكّ علاقة الإنفاق بالمَيْسِر الذي سيُؤثّم في هذه السورة لفائدة «**إنفاق العفو**»، وقد دفعنا عدم تفصيل سورة البقرة كيفيّة ووتيرة ومقدار وحدود «**إنفاق العفو**» إلى قصر اهتمامنا بمسألة الإنفاق من حيث علاقتها بالمَيْسِر وعلاقة هذين الأمرين لاحقاً بالصَّدقة وصرف النظر عن معاني الإنفاق في القُرآن المكّي.

فعل هو «**الصدقة**». وبهذا المعنى، فإنّ الزكاة أشمل من الصدقة لأنّها مفهوم مجرّد بينما الصدقة فعل إجرائيّ محدّد في الزمان والمكان والكيفيّة والوتيرة.

وبعيداً عن كلّ هذه الاختلافات التي اقتصرنا على إيراد بعضها دون الكلّ بهدف بيان الجدل الكبير الذي قام بين المفسّرين والفقهاء حول تحديد مفهومَي الصدقة والزكاة وتحديد مصدر التشريع المرتبط بوجوبهما أكان قرآناً أو سُنّة نبويّة، يمكن القول وباختصار شديد أنّ من يذهب إلى المُماهاة بينهما، يرى أنّها كانت واجبة منذ الفترة المكيّة بنصّ القُرآن قبل أن يُنْسَخ حكمها بالسُّنّة الموضّحة لأنصبائها (مع ما للقول بنسخ السُّنّة للقرآن من تداعيات خطيرة على النّص القُرآنيّ نفسه). ومن هنا، فإنّ أصحاب هذا الرأي يُماهون بين مختلف مصارف الإنفاق المذكورة في القُرآن، ويذهبون بالتالي إلى «**أنّ عُرْف الاستعمال في الشرع جرى في الفرض بلفظ الزكاة وفي النفْل بلفظ الصدقة**»، وأنّ الزكاة تشمل في آنٍ[50]:

- الزَّكَاة ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: 43].
- والصَّدَقَة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103].
- والحَقّ ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: 141].
- والنَّفَقَة ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 34].
- والعَفْو ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: 199].
- والمَاعُون ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: 6-7][51].

أمّا من ميّز بين المفهومين، فرأى الزكاة أشمل معنى من الصدقة، وأنّها لم تُفرض بنصّ القُرآن إلّا في فترة متقدّمة، إمّا في السنة الثانية للهجرة بعد نزول الآيات المتعلّقة بصوم رمضان وتشريع النبيّ «**صدقة الفطر**» التي ستسمّى مذ حينها

---

(50) على ما يبيّن ابن العربي (أبو بكر، محمّد بن عبد اللّه بن محمّد المعافري، ت 543 هـ). انظر: الزرقاني، **شرح الموطّأ**، ج2، ص128.

(51) **«عن مجاهد قال عليّ: الماعون الزكاة. وكذا رُوي من غير وجه عن ابن عمر، وبه يقول محمّد ابن الحنفية وسعيد بن جبَير وعِكْرِمة ومجاهد وعطاء وعطية العُوفي والزُّهريّ والحسن وقتادة والضحّاك وابن زيد». انظر: تفسير ابن كثير، ج4، ص656.**

«**زكاة الفطر**» باعتبارها «**طُهْرَة لبدن المؤدّي**»[52]، أو في السنة التاسعة للهجرة حين نزول سورة التوبة التي «**نزلت فيها فرائض الصدقات... هنّ الناسخات المثبتات**»[53] والتي اعتُبرت فيها الزكاة صدقة ماليّة سنويّة واجبة ومحدّدة الكيفيّة والمصارف بهدف «**تطهير النفس**» بحسب التعبير القُرآنيّ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: 103] و«**تطهير المال**» بحسب الحديث النبويّ: «**إِنَّ اللّهَ لَمْ يَفرِضِ الزكَاةَ إلاَّ لِيُطَيِّبَ مَا بَقِيَ مِنْ أَمْوَالِكُمْ**»[54].

وقد انقسم المميّزون بين المفهومين إلى فريقين. الأوّل يرى أنّ «**الزكاة نسخت الصدقة**»[55] وعوّضتها دون أن تلغيها جملة إذ أبقتها باعتبارها من المندوبات المُثاب عليها. فإذا ما كانت الزكاة، حسب هذا الفريق، واجباً سنويّاً مُقدَّرَ القيمة من المواشي والأموال ومحدّد المصارف بمقتضى ما اصطُلح عليه بـ«**آية الصدقات**» وهي الآية 60 من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]، فإنّ الصدقة غير محدَّدة بمقدار معيّن ولا بزمن ولا بمصرف إذ يجوز صرفها مثلاً، على خلاف الزكاة، إلى غير المسلم أو إلى الأقارب أو الأزواج.

أمّا الفريق الثاني، ففصل بين الصدقة والزكاة وجعل الأولى مختصّة بـ «**الأموال الظاهرة**» من النعم إبلاً وأبقاراً ومواشيَ ومن الحرث بحسب ما فصّلت السُّنّة النبويّة في أنصبائها، وأوكل إلى «**الإمام/السلطان/وليّ الأمر**»

---

(52) الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص119.
(53) تفسير ابن كثير، ج1، ص43.
(54) «عن مجاهد عن ابن عبّاس قال: لمّا نزلت ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ ...﴾ [التوبة: 34] كَبُرَ ذلك على المسلمين وقالوا: ما يستطيع أحد منّا يَدَعُ لولده مالاً يبقى بعده! فقال عمر: أنا أفرّج عنكم. قالوا: فانطلق عمر رضي الله عنه واتبعه ثَوبان فأتيا النبيّ ﷺ فقال: يا نبيّ الله إنّه قد كَبُرَ على أصحابك هذه الآية. فقال النبيّ ﷺ: إنّ الله عزّ وجلّ لم يفرض الزكاة إلاّ ليُطيِّب بها ما بقي من أموالكم وإنّما فرض المواريث في أموال تبقى بعدكم. قال: فكبّر عمر رضي الله عنه». انظر: البيهقي، السنن الكبرى، ج4، ص83.
(55) يروي السيوطي (الدرّ المنثور، ج3، ص368) قول عِكْرِمة والضحّاك: «نسخت الزكاة كلّ صدقة في القُرآن».

(الدولة) جمعها ممّن تجب عليهم ثمّ تفريقها في مستحقّيها المشار إليهم في «**آية الصدقات**» في سورة التوبة، بينما جعل الزكاة صدقة مخصوصة بـ«**الأموال الباطنة**» من ذهب وفضّة ودراهم[56] وأوجب على المسلم الحرّ البالغ الرشيد ممّن تجب عليه، إخراجها بشروطها المبيّنة في السُّنّة النبويّة (بلوغ النصاب وحلول الحَوْل) دون تدخّل من «**الإمام/السلطان**» أي الدولة[57].

---

(56) «**والأموال المزكّاة ضربان: ظاهرة وباطنة. فالظاهرة ما لا يمكن إخفاؤه كالزَّرع والثِّمار والمواشي، والباطنة ما أمكن إخفاؤه من الذهب والفضّة وعروض التجارة**». انظر: الماورديّ، **الأحكام السلطانية**، ص 202.

(57) اختُلف في وجوب دفع الزكاة إلى السلطان من عدمه. فممّن رأى وجوب دفعها إلى السلطان جماعة من الصحابة والتابعين: **عبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وسعد بن أبي وقّاص وحُذَيفَة بن اليَمَان وأنَس بن مالك وأبو قتادة وأبو سعيد الخدريّ وأبو هريرة وعائشة وأمّ سلمة ومحمّد بن كعب القرظيّ ومالك بن أنس ومجاهد وعطاء ومحمّد بن المنكدر وعروة بن الزُّبَيْر وربيعة بن أبي عبد الرحمن ومكحول والقعقاع بن حكيم** (مالك بن أنس، **المدوّنة الكبرى**، ج2، صص328-329). وممّن رأى عدم دفعها إلى السلطان لشبهة صرفها في غير محلّها: **ابن سيرين وطاووس وأبو جعفر والشعبيّ وسفيان الثوريّ وعطاء الخراسانيّ وميمون بن مهران ومكحول** (البيهقي، **السنن الكبرى**، ج4، صص114-116).

وبهذا تضمّنت كتب الحديث والفقه أثاراً متناقضة بخصوص وجوب دفع أموال الزكاة إلى السلطان وعدم وجوبه حتّى إنّ أبا بكر بن أبي شيبة مثلاً يخصّص بابين للزّكاة، الأوّل تحت عنوان «**باب من قال تدفع الزكاة إلى السلطان**» والثاني تحت عنوان «**باب من رخّص في أن لا تدفع الزكاة إلى السلطان**»!

فممّا في الباب الأوّل: «**عن بِشر بن المفضّل عن سهيل عن أبيه قال: سألت سعيداً وابن عمر وأبا هريرة وأبا سعيد فقلت: إنّ لي مالاً وأنا أريد أن أعطي زكاته ولا أجد له موضعاً وهؤلاء يصنعون فيها ما ترون، فقال: كلّهم أمروني أن أدفعها إليهم**». و«**عن قزعة قال: قلت لابن عمر إنّ لي مالاً فإلى من أدفع زكاته ؟ قال: ادفعها إلى هؤلاء القوم، يعني الأمراء. قلت: إذا يتّخذون بها ثياباً وطيباً. قال: وإن اتّخذوا ثياباً وطيباً ولكن في مالك حقٌّ سوى الزكاة يا قزعة**». و«**عن الأعرج قال: سألت ابن عمر فقال: ادفعها إليهم وإن أكلوا بها لحوم الكلاب**».

وممّا جاء في الباب الثاني: «**عن مكحول قال: سأله رجل عن الزكاة فقال: ادفعها إلى الإمام وقال الإمام القُرآن، وكان يخفي ذلك**». و«**عن إبراهيم والحسن قالا: ضَعْها مواضعها وأخْفِهَا**». و«**عن طاووس قال: ضعها في الفقراء**». و«**سأل رجل سعيد بن جُبَيْر عن الصدقة، قال: هي إلى ولاة الأمر. قال: فإنّ الحَجّاج [والي العراق من قِبَل الأمويّين] يبني بها القصور ويضعها مواضعها. قال: ضعها حيث أُمرت به**».

انظر: ابن أبي شيبة، **المصنّف في الحديث والأثر**، ج2، صص384-386. =

وهكذا نجد أنّ المدوّنة الفقهيّة الإسلاميّة ركّزت على وجود معنيين للفظ الزكاة بوصفها «**لغة مشتركة بين النماء والطّهارة**»[58] مؤكّدة على أنّ «**الشرع قد**

= وقد حاول بعض الفقهاء القدامى التخلّص من هذا الإشكال، فميّزوا بين «**الأموال الباطنة**» و«**الأموال الظاهرة**». ولئن اتّفقوا على تولّي الرجل تفرقة زكاة أمواله الباطنة بنفسه، فإنّهم اختلفوا مرّة أخرى في زكاة الأموال الظاهرة بين مَنْ يرى وجوب دفعها إلى السلطان ومن يرى عدم وجوبه، حتّى إنّنا نجد محدّثاً كالبيهقيّ يخصّص أربعة أبواب للأحاديث النبويّة والآثار المتعلّقة بالزكاة أوّلها باب لزكاة الأموال الباطنة بعنوان «**باب الرجل يتولّى تفرقة زكاة ماله الباطنة بنفسه**» مشفوعاً بثلاثة أبواب متتالية حول زكاة الأموال الظاهرة تحت عناوين «**باب الوالي يأخذ منه زكاة أمواله الظاهرة أحبّ ذلك أو كرهه**» ثمّ «**باب الاختيار في دفعها إلى الوالي**» ثمّ «**باب الاختيار في قسمها بنفسه إذا أمكنه ذلك ليكون على يقين من أدائها**»! انظر: البيهقيّ، **السنن الكبرى**، ج4، صص114-116.
كما ذهب فريق ثالث إلى التمييز بين الصدقة والزكاة، فرأى أحمد بن حنبل مثلاً وجوب صرف «**صدقة الأرض**» إلى السلطان وإن كان جائراً، وصرف «**زكاة الأموال**» كالمواشي مباشرة إلى الفقراء والمساكين (ابن قدامة، **المغني**، ج2، ص266).
وقد كان هذا أيضاً موقف الحنفيّين. ولأبي يوسف صاحب أبي حنيفة في ذلك تخريج لطيف أورده أبو هلال العسكريّ (**الأوائل**، ص136): «**أوّل من فوّض إلى الناس إخراج زكاتهم عثمان رضي الله عنه، خطب في شهر رمضان فقال: أيها الناس هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دَين فليقضِه، وليزكِّ ما بقي. قال أبو يوسف: لمّا جعل عثمان إخراج الزكاة إلى أرباب الأموال، سقط حقّه من الأصل، فليس لخليفة بعده أن يطالبهم به. وليس ذلك كصدقة المواشي، لأنّ أرباب الأموال يحفظون أموالهم تحت أيديهم، وحفظ الصحاري على الإمام، قال: ولهذا نصب عمر [بن الخطّاب] العشّارين لمّا كثرت الفتوح، وتصرّفت التجارة في البلدان، ليأخذوا زكاة ما يمرّ بهم من أموال التجّار، ويعتبروا الأنصاب والحَوْل، ولا يأخذوا ممّن عليه دَين، ولا من مال الصبيّ، وذلك لأنّ حماية الطّرقات وما تحتوي عليه، إنّما تُلْزِم الإمام، وقال محمّد بن الحسن: بل جعل عثمان القبض في الأصل للإمام، وعلى هذا القياس، يجوز أن يَعْزِلَ الإمامُ بعد عثمان أربابَ الأموال عن ذلك، كما للموكِّل أن يعزل الوكيل، وكما أنّه إن جعل القبض إلى مُصَّدِّقٍ بعينه كان له عزله. والصحيح قول أبي يوسف، لأنّ ذلك العقد لو كان كالوكالة لانفسخ عند موت عثمان، لأنّ الوكيل ينعزل عند موت الموَكِّل، وإنّما كان ذلك كسائر ما عقده عمر ممّا لا يجوز حلّه لأحد**».
إلّا أنّ كلّ هذه التخريجات لم تمنع اختلاط الأمور على واحد من كبار الفقهاء ورُواة الحديث ممّن روى له البُخَارِيّ ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائيّ وابن ماجه أكثر من 800 حديث، وهو أبو بكر أيّوب بن أبي تميمة السخْتيانيّ (ت 131 هـ) إذ «**كان يؤدّي زكاة ماله في السنة مرّتين، ويقول: اختلفوا علينا. فيدفعها مرّة إلى المساكين، ومرّة إلى الإمام**»(!). انظر: الزمخشريّ، **ربيع الأبرار**، ج2، ص112.

(58) الصنعاني، **سبل السلام**، ج2، ص120.

ذهب إلى المَعْنَيَيْن جميعاً»[59]. فانطلاقاً من المعنى اللّغوي، رأى الفقهاء أنّ سبب تسمية الصدقة زكاة هو «كون إخراجها سبب النماء» مستدلّين بذلك بالآية ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: 276] وبما في الحديث النبويّ «**مَا نَقُصَ مَالٌ مِنْ صَدَقَةٍ**»، وتأوّلوا ذلك بحسب ثلاثة وجوه: «**بما يؤول إليه إخراجها**»، و«**بمعنى أنّ الأجر يكثر بسببها**»، و«**بمعنى أنّ متعلّقها هو الأموال ذات النماء كالتّجارة والزراعة**[60]».

أمّا المعنى المتعلّق بالتطهّر، فذهبوا إلى أنّ سبب ذلك كونها «**طُهْرَة للنّفس من رذيلة البخل وتطهير من الذنوب**»[61]، وأنّها «**طهارة النفس من الأخلاق الرذيلة، ومن أهمّ ذلك طهارة النفس من الشرك**»[62]، واستدلّوا على ذلك بجملة آيات قرآنيّة[63]. كما استدلّوا على ذلك أيضاً من تسمية النبيّ «**ما يخرج من الزكاة أوساخ الناس**»[64]، وهذا ما يبرّر في نظرهم حديث القُرآن عن الزكاة بوصفها

(59) إلّا أنّ القول بأخذ الشرع بالمعنيين فيه بعض التبسيط، إذ هو لا يفصل في مسألة ما إذا كان الشرع قد أخذ الألفاظ بمعانيها في اللّغة أو زاد في تلك المعاني. وفي هذا الخصوص يشير ابن تيميّة (**مجموع الفتاوى**، ج7، ص298) مثلاً إلى «**تنازع الناس هل فى اللّغة أسماء شرعيّة نقلها الشارع عن مسمّاها فى اللّغة أو أنّها باقية فى الشرع على ما كانت عليه فى اللّغة لكنّ الشارع زاد فى أحكامها لا فى معنى الأسماء؟ وهكذا قالوا في اسم الصلاة والزكاة والصيام والحجّ إنّها باقية فى كلام الشارع على معناها اللّغوى لكن زاد فى أحكامها... وذهبت طائفة ثالثة الى أنّ الشارع تصرّف فيها تصرّف أهل العُرْف، فهي بالنسبة الى اللّغة مجاز وبالنّسبة إلى عُرْف الشارع حقيقة. والتحقيق أنّ الشارع لم ينقلها ولم يغيّرها ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة... [مثل] الزكاة التي هى اسم لما تزكو به النفس وزكاة النفس زيادة خيرها وذهاب شرّها. والإحسان إلى الناس من أعظم ما تزكو به النفس...، وكذلك ترك الفواحش...، وأصل زكاتها بالتّوحيد وإخلاص الدين للّه، وهى عند المفسّرين: التوحيد. وقد بيّن النبيّ مقدار الواجب وسمّاها الزكاة المفروضة فصار لفظ الزكاة اذا عُرّف باللّام ينصرف إليها لأجل العهد**».

(60) الزرقاني، **شرح الموطّأ**، ج2، ص128.

(61) نفسه.

(62) **تفسير ابن كثير**، ج4، ص93.

(63) منها: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: 9] و﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: 14] و﴿فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ﴾ [النازعات: 18]، و﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 151].

(64) **تفسير القُرطبيّ**، ج1، ص343. وعن مالك بن أنس أنّ النبيّ قال: «**لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لآلِ** =

واجباً على من سبق من الأمم[65]، إذ لا وجه لذلك إلّا أن يكون بمعنى «**التطهّر من الدنس والآثام والذنوب**»[66].

ويبدو أنّ الغلبة كانت للرّأي الذي يعتبر أصحابه الزكاة أشمل معنى من «**الصدقة عن البدن والنفس**» (زكاة الفطر) و«**الصدقة عن المال**» (زكاة الأموال) وإن كانت تشملهما[67]، بحيث أضحت الزكاة في فترة متأخّرة كما عند الزمخشريّ

= **مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ الناسِ**» (مالك، **الموطّأ**، ج2، ص1000، باب ما يكره من الصدقة، الحديث رقم 1818). وروى ابن سعد أنّ النبيّ قال: «**يَا بَنِي عَبْدَ المُطَّلَبِ إِنَّ الصدَقَةَ أَوْسَاخُ الناسِ، فَلَا تَأْكُلُوهَا وَلَا تَعْمَلُوا عَلَيْهَا**» (**طبقات ابن سعد**، ج1، ص391).

(65) يقول القُرآن عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: 83]. كما يقول فيهم أيضاً: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ ٱللَّهُ إِنِّى مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَيْتُمُ ٱلزَّكَوٰةَ وَءَامَنتُم بِرُسُلِى وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: 12].
ويصف القُرآن النبيّ زكريّا بقوله: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِۦ مَرْضِيًّا﴾ [مريم: 55]. وعلى لسان عِيسَى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: 30-31]. ويقول القُرآن عن إبراهيم: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ ۖ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: 72-73].

(66) وهذا ما أشار إليه الطّبري (**جامع البيان**، ج8، ص339) في معرض تفسيره للآية المتعلّقة بإيتاء عِيسَى الزكاة ﴿وَأَوْصَٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم: 30-31]، فيقول: «**ما دمت حياً في الدنيا موجوداً، وهذا يبيّن عن أنّ معنى الزكاة في هذا الموضع: تطهير البدن من الذنوب، لأنّ الذي يوصف به عِيسَى صلوات اللّه وسلامه عليه أنّه كان لا يدّخر شيئاً لغد، فتجب عليه زكاة المال، إلاّ أن تكون الزكاة التي كانت فُرضت عليه الصدقة بكلّ ما فضل عن قُوته، فيكون ذلك وجهاً صحيحاً**».

(67) «**وقال أبو محمّد في الزكاة والصدقات وما يعرض من الألفاظ في أبوابها. الزكاة: من الزكاء وهو النماء والزيادة. سُمِّيت بذلك لأنّها تُثمِّر المال وتُنمّيه. يقال: زكا الزرع إذا كثُر ريعُه، وزكت النفقة إذا بُورِكَ فيها، ومنه قول اللّه جلّ وعزّ: ﴿أقتلت نفساً زاكية﴾ [الكهف: 74] بالألف أي نامية. ومنه تزكية القاضي للشُّهود، لأنّه يرفعهم بالتعديل والذكْر الجَميل. ثمّ يقال فيه فلان زكيّ وفلان أزكى من فلان وأطْهَر، ثمّ قيل لزكاة الفِطْر فِطْرة،** =

[ت 538 هـ] «**من الأسماء المشتركة تُطْلَق على عَيْنٍ وهي الطّائفة من المال المزكَّى بها، وعلى معنىً وهو الفِعْل الذى هو التزكية**»[68]، وأمكن بالتالي فهم الحضّ على «**إيتاء الزكاة**» في الآيات المكيّة بأنّها «**متعلّقة بالتزكية لا بالعين**»[69].

إلّا أنّنا نرى أنّ المُدَوّنة الفقهيّة الإسلاميّة بقدر ما كشفت عن سبب تسمية الصدقة زكاة وتعيين ذلك بتعلّق لفظها (الزكاة) بمعنيَي النماء والتطهير، فإنّها حجبت المعاني العُرْفِيَّة لهذا اللّفظ الذي نقله الشارع عن البيئة الجاهليّة بحيث لم يصلنا إلّا ما غيّر الشارع من معانيه[70]. فإذا ما كان الشارع احتفظ بالمعنى العُرْفيّ

= **والفِطْرة: الخِلْقة، ومنه قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾** [الروم: 30] **أي جِبِلَّته التي جَبَل الناس عليها، يُراد أنّها صَدَقة عن البَدَن والنفْس كما كانت الزكاة الأولى صَدَقة عن المال**». انظر: ابن قتيبة، **غريب الحديث**، ج1، ص184.

(68) الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص119. ويقول ابن منظور: «**وهي من الأسماء المشتركة بين المُخْرَج والفعل فَيَطْلَقُ على العَيْن وهي الطّائفة من المال المُزَكّى بها، وعلى المَعنى وهي التزْكِيَة**» (**لسان العرب**، ج14، ص359، مادّة زكا).

(69) «**ومن الجهل بهذا أتى مَنْ ظَلَم نَفْسَه بالطَّعْنِ على قوله عزَّ وجلَّ ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ﴾** [المؤمنون: 4] **ذاهِباً إلى العَيْنِ، وإنّما المراد المعنى الذى هو الفِعْل أعني التزكية**». انظر: الزمخشريّ، **الفائق**، ج2، ص119؛ ابن الأثير الجَزْريّ، **النهاية في غريب الحديث**، ج2، ص307.

(70) يدلّ على ذلك مثلاً توجّه ابن القيّم إلى بيان معنى لفظ الصلاة واستفاضته عن المعنى اللّغوي (الدعاء) بحيث غدا حقيقة عرفيّة بانعقاد الإجماع على أنّ اللّفظ الدالّ عليها مجاز لغويّ، بل وتجاوز ذلك إلى تخصيص كتاب كامل لبيان معنى الصلاة على النبيّ مبيّناً بقاء اللّفظ على مسمّاه في اللّغة ودخول معناه في المجاز اللّغويّ، لكنّه لم يتناول لفظ الزكاة بنفس المنهج. انظر: ابن قيّم الجَوزِيّة، **جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمّد خير الأنام**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط2، دار العروبة، الكويت 1987.

وفي رأينا أنّ الإشكال بخصوص الزكاة يتعلّق بالإجابة عن أسئلة ثلاثة: هل نقل الشارع لفظ الزكاة عن مسمّاها اللّغوي، فصارت حقيقة شرعيّة منقولة من اللّغة؟ أم استعمل لفظ الزكاة لتعيين الصدقة مجازاً للعلاقة بينها وبين المسمّى اللّغوي؟ أم هي باقية على الوضع اللّغويّ وضُمّ إليها أركان وشرائط؟

ويبدو أنّ إحجام ابن القيّم عن تناول مسألة كيفيّة استخدام الشارع لفظ الزكاة أنّ أستاذه أحمد بن تيميّة سبق له أن أجاب عن هذه المسألة حين درس مسألة انتقال الألفاظ من الحقيقة العُرْفيّة أو الحقيقة اللّغويّة إلى الحقيقة الشرعيّة وتوصّل بخصوص لفظ الزكاة إلى أنّ الشارع أبقى على معناه في اللّغة لكنّه زاد في أحكامه وقيّده بفعل مخصوص هو =

الجاهليّ للفظ «**الصدقة**»، فإنّ السؤال يبقى مطروحاً بشأن المعاني الأصليّة لـ«**الزكاة**» عند العرب في جاهليّتها قبل أن ينقلها الإسلام ويحوّر فيها. فهل كانت تسمية الصدقة زكاة إبداعاً إسلامياً بحقّ كما تدّعي المصادر، أم هو ممّا ورثه الإسلام عن بيئته؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نرى لزاماً علينا الإشارة إلى أنّ الاختلافات الفقهيّة بشأن تعيين الحدود الفاصلة بين المعاني اللّغويّة والمعاني الشرعيّة للفظي «**الصدقة**» و«**الزكاة**» كان وراء يأس بعض الباحثين المعاصرين من تحديد المعنى الأصليّ للزّكاة من حيث هي «**مؤسّسة سياسيّة دينيّة**»[71] خالطين ذلك بإشكاليّة

= الصدقة من جِهة أولى، واستخدمه في معناه المجازي من جِهة ثانية، فهو في آنٍ حقيقة شرعيّة (الصدقة المفروضة) ومجاز لغويّ (النماء والطّهارة). انظر: ابن تيميّة، **مجموع الفتاوى**، ج7، صص96-133.

(71) ولعلّ ممّا زاد في تعقّد الإشكاليّة تعالق البُعْدَين الديني والسياسيّ في الزكاة وعدم وضوح الحدّ بينهما. وهو ما كان وراء اختلاف الفقهاء في تحديد «**الزكاة الشرعيّة... هل هي عبادة كالصَّلاة والصيام أم هي حقّ واجب للفقراء على الأغنياء؟**» كما يقول ابن رُشْد الحفيد (**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، ص215). إلّا أنّ هذا الاختلاف لم يمنع ذهاب معظم فقهاء السُّنّة إلى أنّ «**الإمام هو الذي يتولّى قبض الزكاة وصرفها إمّا بنفسه أو بنائبه، فمن امتنع منها أُخِذَتْ منه قهراً، وقد بين ﷺ المراد من ذلك ببعثه السُّعاة**» (**الصنعاني، سبل السلام**، ج2، ص120).

ويقتصر عملنا هنا على الزكاة في مفهومها الإسلاميّ العامّ دون الدخول في بحث الاختلافات الشديدة بين الفقهاء بخصوص الفروع كتحديد من تجب عليه الزكاة وما تجب فيه. إلّا أنّه قد يكون من المفيد أخذ فكرة عمّا انجرّ عن الاختلاف الأصليّ من اختلافات عميقة في هاتين المسألتين بالذات دوناً عن الكلّ وهو كثير، وهو ما نُورده مقتبساً باختزال من ابن رشد الحفيد (**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، صص196-204):

1- **فيمن تجب عليه الزكاة**: اتّفق الفقهاء على وجوبها على كلّ مسلم حرّ بالغ عاقل مالك للنّصاب ملكاً تاماً، واختلفوا في:

- حكم من منع الزكاة، ولم يجحد وجوبها. فتابع البعض أبا بكر الصدّيق في أنّ حكمه حكم المرتدّ حين قاتل مانعي الزكاة من العرب وسبى ذرّيتهم، وتابع آخرون عمر بن الخطّاب حين أطلق من كان اسْتُرِقَّ منهم، وبقول عمر قال الجمهور.
- هل تجب على اليتيم والمجنون والعبيد وأهل الذمّة والناقص المِلْك (مثل الذي عليه دَيْن لغيره أو له دَيْن على غيره، والمال المحبَّس الأصل)؟
- حكم زكاة الأرض المستأجَرة: هل تجب على مالك الأرض أم على صاحب الزرع؟ وهل العُشْر حقّ الأرض أم حقّ الزرع أم حقّ مجموعهما؟ وهل في أرض الخراج إذا انتقلت إلى المسلمين عُشْرٌ مع الخراج أم ليس فيها عُشْر؟ =

أخرى تتعلّق بما تراءى لهم من أنّ الإسلام اقتبس مفهوم الزكاة من الديانة اليهوديّة، وهذا عُموماً سبيل بعض المستشرقين المسارعين إلى مثل هذا الاستنتاج كلّما تطابق لفظ قرآنيّ مّا مع لفظ عبريّ، وكأنّ العِبْرِيَّة لم تكن ابنة نفس المنطقة التي أنتجت العربيّة، وهم يكتفون عادة بتقرير أنّ لفظ الزكاة يعود إلى «**جذر يهوديّ آراميّ**»(72) للقول بأخذ الإسلام للّفظ ولمعانيه العامّة كما دلالاته الخاصّة

= ■ حكم من أخرج الزكاة، فضاعت. وحكم هلاك بعض المال قبل الإخراج. وحكم من مات، وعليه زكاة. وحكم من باع الزرع، أو الثَّمَر، وقد وجبت فيه الزكاة: على مَن الزكاة؟ وكذلك إذا وهبه. وحكم المَابْيَاع بعد وجوب الصدقة فيه. وحكم زكاة المال الموهوب بعد وجوب الصدقة فيه: هل تجب على الواهب أم على الموهوب له؟

2- **فيما تجب فيه الزكاة من الأموال**: اتّفقوا أنّها في صنفين من المعدن: الذهب والفضّة اللّتين ليستا بحُليّ. وفي ثلاثة أصناف من الحيوان: الإبل، والبقر، والغنم. وفي صنفين من الحبوب: الحنطة، والشعير. وفي صنفين من الثَّمَر: التمر والزبيب، وفي الزيت خلاف شاذّ. واختلفوا في:

■ المعادن: حكم الحُليّ من الذهب إذا كان للزّينة.

■ الحيوان: في نوعه (هل تجب الزكاة في الخيل؟) وفي صنفه (هل تجب في السائمة من الإبل والبقر والماشية فقط أم تجب في غير السائمة منها؟). وأجمعوا على أن ليس في ما يخرج من الحيوان زكاة، إلّا العسل فإنّهم اختلفوا فيه: هل تجب فيه زكاة أم لا؟

■ النبات: في جنسه (منهم من لم يَرَ الزكاة إلّا في تلك الأربع فقط، ومنهم من أوجبها في جميع المدَّخَر المُقْتَات من النبات، ومنهم من عمّمها على كلّ ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش، والحطب، والقصب)، وفي صنفه (أوجبها بعضهم في المُقْتَات أي ما يُقْتَات به دون غيره، ورأى بعضهم أنّها واجبة في الثِّمار دون الخُضَر...).

(72) من ذلك مثلاً موقف المستشرق سْنُوك (*Snouck*) الذي يلاحظ أنّ الزكاة قد تطوّرت خلال الثلاث وعشرين سنة التي قضاها النبيّ في دعوته، ويرى أنّ «**الزكاة كانت مرادفة لصدقة التطوّع قبل أن تغدو مساهمة ماليّة، فهي في آنٍ فعل الخير والصدقة**» وكانت قبل الهجرة «**فضيلة تطوّعيّة لكنّها أساسيّة بدون شكّ، ولم تكن أبداً ضريبة**». وبما أنّها تعني عُموماً **العطاء** (*Don*) الذي ينمّ عن تقوى، وهو نفس المعنى الموجود في لفظ الزكاة في «**اللّغة اليهوديّة الآراميّة**»، فإنّ سْنُوك يدلي بقول ملتبس فيقول «**يبدو أنّ النبيّ اقتبس لفظ الزكاة منها**». فهل يكفي تماثل المعنى العامّ للقول باقتباس النبيّ الزكاة من لغة لا يمكن لِسْنُوك أن يؤكّد أو ينفي معرفة النبيّ بها؟ وما معنى «**اللّغة اليهوديّة الآراميّة**» وقد كتب اليهود توراتهم الأولى قبل ما يسمّى الترجمة السبعينيّة باللّغة الآراميّة ولا وجود للغة «**يهوديّة**» لا آراميّة ولا حتّى عبريّة، إذ تكلّم اليهود لغات غيرهم دائماً. أمّا إذا سلّمنا بما يقوله سْنُوك، وذهبنا إلى معرفة النبيّ بتلك اللّغة الموهومة، فما هو مدى اتّصال النبيّ بالمصادر اللّاهوتيّة؟ وهي هنا إمّا الكتابات اليهوديّة نفسها باللّغة الآراميّة =

من الأدبيّات اليهوديّة ونصوص العهد القديم. فهل نقل الإسلام الزكاة عن اليهوديّة، أم كان وريثاً لمفهوم عروبيّ أصيل؟

2.2 ـ «الزكاة الإسلامية» والتقليد الكتابيّ

إنّنا لا نُنْكر الأصل الآراميّ للفظ «الزكاة»، فهذا ممّا لا شكّ فيه[73]، لكنّ

= وهي كتابات ضائعة لم يُعْثَر على بعضها إلّا في القرن العشرين أي أنّها لم تكن متداولة عند اليهود على عهد النبيّ كما لم تكن الآراميّة مستخدمة في كتاباتهم البتّة على عهده، أو هي الكتابات الآراميّة المسيحيّة أي المكتوبة باللّهجة الآراميّة السرْيَانِيَّة. وفي صورة الأخذ عن هذه الأخيرة، هل يمكن التأكّد من أنّها لم تكن تعرف الزكاة إلّا من طريق اليهود؟ أليس الأقرب إلى المنطق القول بنقل اليهود لفظ الزكاة عن الآراميّين كما نقلوا عنهم لغتهم التي كتبوا بها توراتهم الأولى؟

Cf. Snouck (Hurgronje): «Nouvelle biographie de Mohammad», *Revue de l'histoire des religions*, t. 30, 1894, p.165.

(73) نجد في اللّهجة الآراميّة الشرقيّة أي اللّغة السرْيَانِيَّة لفظ ܙܟܐ (زكا) بمعنى **طَهُرَ/ بَرُؤَ/ تَزَكَّى** *être pur/innocent/être justifié* ولفظ **(زكوتا)** بمعنى **البراءة** *innocence*. كما نجد في اللّهجة الآراميّة الغربيّة أي المَنْدَائِيَّة لفظ ܙܟܘܬܐ **(زَاكُوتَا)** بمعنى **التطهر**. وتثبت النقوش الأثريّة وجود مَلِكة أشوريّة يُعتقد أنّها مؤسِّسة مدينة بابل تحمل اسم *Zakûtu* **(زَاكُوتُو)**، وكانت زوجة الملك *Sennachérib* (سِنَّحَارِيب) ملك آشور (704-681 ق.م) وأمّ الملك *Asarhaddon* (أَسَرْحَدُّون). وقد أثبت عالِم الأشوريّات لوي هيلدغارد (*Lewy Hildegarde*) أنّ الاسم الأصليّ لهذه المَلِكة هو *Naqîa* **(نقيّة)** بمعنى طاهرة *pure*، وأنّ هذا الاسم ربّما دلّ على أنّ هذه المَلِكة مُنْحدرة من منطقة الشام.

Cf.Hildegarde (Lewy): «Nitokris Naqîa», *Journal of Near Eastern Studies*, XI, Chicago, 1952, pp. 264-286.

كما أشار عالِم الدراسات البابليّة جورج رو (*Georges Roux*) إلى أنّ الاسم الذي اشتهرت به هذه الملكة هو *Naqîa-Zakûtu* **(النقيّة الزكيّة)** مدلّلاً على أنّها هي نفسها الملكة التي اشتهرت فيما بعد في كتب التاريخ باسم *Sémiramis* **(سميراميس)** وهو تحريف لاتيني للقب المَلِكة *Sammu-Ramat* **(سَامُو رَامَات)**.

Cf.Roux: *Sémiramis...*, p. 196.

وكان الشيخ عبد الله العلايلي أشار إلى لفظ **(دِكَات)** اليونانيّ بمعنى **العُشْر** وأنّ لفظ **الزكاة** قد يكون معرّباً منه قبل الإسلام (ورد عند: خليل، **معجم المصطلحات الدينيّة**، ص81). ويبدو أنّ الشيخ العلايلي قد ربط بين لفظ Δε'κα **(دِيكَا)** أي الرقم **عشرة** (10) ولفظ Δε'κατος **(دِيكَاتُوس)** بمعنى **العُشْر** (1/ 10) ولفظ Δεκαδικο'ς **(دِيكَادِيكُوس)** بمعنى **عُشْرِيّ** من جِهة، ولفظ Δεκα'τη **(ديكات)** بمعنى **زكاة وتزكية** ولفظ =

. . . .

= Δεκαιος (**دِيكَايُوس**) بمعنى زكيّ من جِهة ثانية، ليستنتج أنّ **الزكاة تعني دفع العُشُور.** إلّا أنّنا لم نجد ما يدلّ على وجود علاقة مباشرة بين الألفاظ اليُونَانِيَّة الدالّة على معاني الرقم عشرة وتلك الدالّة على معاني الزكاة والتزكية، إذ لم يُشتقّ أيّ لفظ في اليُونَانِيَّة من الجذر Δε'κα (**دِيكَا**) للدّلالة على الجباية وهي في اليونانيّة /Εισπραξις Περισυλλογη' (**إِيسْبَرَاكْسِيس/ بِيرِيسِيلُوغت**) أو للدّلالة على المَكْس وهو في اليونانيّة Δασμο'ς (**دَاسْمُوس**) أو للدّلالة على الضريبة وهي في اليونانيّة Φο'ρος (**ثُورُوس**) أو للدّلالة على الجِزْيَة وهي في اليونانيّة Φο'ροζ/Δασμο'ς (**ثُورُوس/ دَاسْمُوس**).

ويمكن أن نلاحظ هنا تكرّر لفظ Φο'ρος (**ثُورُوس**) كاسم جامع بين الضريبة والجِزْيَة في اللّغة اليونانيّة، وهذا تقريباً نفس اللّفظ الذي يطلق في اللّغة السَبَئِيَّة على الضريبة إذ هي 8)؟ (**ثري**) واسم الجمع ?)8ሕ (**أثري**) بمعنى ضرائب، جبايات.

انظر: بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**، ص199 (النقش 44 السطر 8، نقش من عصر ملوك سبأ وذي ريدان القرن 2 م).

& Cf. Gerlach, *Images du Yémen*, éd. Guy Le Prat, Paris, s.d, 75ème planche.

وفي اللّغة الأمهريّة الحبشيّة يطلق نفس اللّفظ السبئي تقريباً على الضرائب (**أثر**) وينطق (**أَسَر**) لافتقاد الأمهريّة حرف الثاء، إلى جانب لفظ (**مَطْلَبه**) الذي يعني أيضاً ضريبة.

ولعلّ عدم استخدام جذر Δε'κα (**دِيكَا**) في تلك التسميات اليونانيّة قد يعود إلى أنّه عروبيّ الأصل أخذه اليُونَان من اللّغة الآراميّة ولم يستخدموه في مجال الضرائب والمُكُوس والجباية بوصفها ممارسات دنيويّة محضة وهو ما أفقده بُعْده الدينيّ. وما نقصده من افتقاد اليُونَان للبُعْد الديني في الزكاة هو ذلك التعالق الواضح في اللّغة العربيّة بين لفظي «**الزكاة**» و(**الذكَاة**)، وهو ما سبق أن تناوله يوسف شلحد في ملاحظة دقيقة حين أشار إلى أنّ الزكاة في معناها العامّ هي «**النصيب المخصّص للمعبد بغرض رفع التحريم عن الباكورات والمدفوع إلى الفقراء عبر ممثّلي الإله**»، وهي بذلك «**تمثّل بالنّسبة للخيرات الطبيعيّة ما تمثّله الذكاة بالنسّبة للأضحية الدمويّة، فكلاهما يطهّر ويفتدي ويرفع التحريم، وكلاهما يُعتبر حقّ اللّه ونصيبه. وعبر الذكاة يغدو لحم الأضاحي حلالاً، وبدون الزكاة تبقى منتجات الأرض محرّمة**». ويستنتج شلحد أنّ «**إحداها مشتقّة من الأخرى، وهو ما نجد تصديقه في ما نلحظه من تبادل الاشتقاق بينها في الاستخدام العامّ فنقول: زَكِيٌ وذَكِيٌ، ونقول زكاة الأرض وذكاة الأرض (اللّسان، 14/ 288)، ولهذا لا نستغرب أن يكون معناهما واحداً**».

Cf. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, p.129.

وبالفعل نجد في اللّسان (ج14، ص288 (مادّة ذكا): «**وفي حديث محمّد بن عليّ: ذكاة الأرض يُبْسُهَا. يريد طهارتها من النجاسة، جعل يبسها من النجاسة الرطبة في التطهير بمنزلة تذكية الشاة في الإحلال، لأنّ الذبح يطهرها ويحلّل أكلها**».

ولعلّ في كلّ هذا وما أشرنا إليه من وجود لفظ «**الزكاة**» في البابليّة الآراميّة منذ القرن =

الذهاب إلى دور يهوديّ في نحته وشحنه بدلالات دينيّة وشعائريّة معيّنة هي نفسها ما سنجده مكرّراً في المفهوم الإسلاميّ للزّكاة يقتضي، منهجيّاً وبالتّالي معرفيّاً، الحذر من السقوط في محذورَيْن. أوّلهما الحكم على المسألة دون القيام بمسح شامل لكلّ الحقول الدلاليّة للّفظ مناط الاهتمام (الزكاة) في اللّغتين العِبْرِيَّة القديمة والعربيّة وعقد مقارنة شاملة بين تلك الحقول مع استعراض جميع دلالات ذلك اللّفظ في اللّغات القريبة منهما والمتنافذة معهما، وثانيهما عدم أخذ التحوّلات الدلاليّة للألفاظ بمرّ الزمان في كلّ لغة في الحسبان بما يؤدّي إلى اختلاف الحوض الدلالي للمصطلحات الدينيّة الذي تبنيه كلّ ديانة استجابة لمتطلّباتها الخاصّة الزمانيّة والمكانيّة والحضاريّة حول مصطلح مشترك أو يُظَنّ أنّه كذلك. أمّا الاستنتاج بأنّ الإسلام اقتبس مفهوم الصدقة أو الزكاة من الديانة اليهوديّة لمجرّد التشابه أو التطابق اللّفظيّ بين مصطلحات قد لا تحمل نفس الدلالة الدينيّة، فهو أمر لا يخرج في رأينا عن التهربّ من جهد البحث(74).

= 7 ق.م أي قبل بروز اليُونَان كقوّة حضاريّة بعد انتصارهم على الفُرْس في الحروب الميديّة خلال القرن 5 ق.م، بعض ردّ على الشيخ العلايلي وإثبات لعروبيّة اللّفظ. لكن الأهمّ من ذلك أنّ التحليل الفيلولوجيّ للفظَي **«الزكاة»** و**«الذكاة»** يعيدنا مرّة أخرى إلى **«المَيْسِر»** بوصفه طقس تضحية لا بدّ من **«تذكية»** النوق المنحورة فيه، وطقس **«عطاء في ذات الله»** أي **«تزكية للنفس»** أمامه و**«تطهير للمال»**، فهو في آنٍ **«ذكاة»** و**«زكاة»**!

(74) وكمثال على هذا التوجّه، نشير إلى موقف الباحثة نائلة السيليني التي رأت الصدقة **«وليدة مرجعيّات عُرفيّة أقرّتها الممارسة وطبيعة التجاور بين العرب والكتابيّين، وخاصّة منهم اليهود»**. وقد انطلقت الباحثة من أنّ **«الكتاب المقدّس بعهديه القديم والجديد تحدّث عن الصدقة»**، وأوردت مقاطع من التوراة والإنجيل تتحدّث عن الصدقة بهدف **«بيان الأصول النّصية التي سبقت النّزول القُرآنيّ»**، لتستنتج من ذلك أنّ **«طبيعة تجاور العرب مع اليهود يسّرت لهم الإطلاع على القيمة التي تُوليهَا هذه المُجتمعات الكتابيّة للصّدقة»**، وهو ما فهمنا منه أنّها تعني ضمنيّاً أنّ العرب لم يكونوا ليعرفوا الصدقة لولا اطّلاعهم على الكتاب المقدّس ومن ثمّ النقل عنه. وقد انطلقت السيليني من مسألة ذكر الصدقة في التوراة بمعنى الهِبَة والعطيّة باعتبارها **«شرطاً حتّى يقترب المتعبّد من خالقه»**، ثمّ تابعت تطوّر هذا المعنى مع المسيحيّة حيث **«اعتبر العهد الجديد العطيّة حُكْماً يُكَفِّرُ به المؤمنُ عن نكثه بالعهد»**، لتستنتج، وإن بصفة ضمنيّة وغير معلنة وبحذر نتفهّم دواعيه، أنّ الإسلام مجرّد ناقل لمفهوم **«الصدقة/الزكاة»** عن التشريعات الكتابيّة السابقة. انظر: السيليني (نايلة)، **تاريخيّة التفسير القُرآني والعلاقات الاجتماعيّة**، أطروحة دكتوراه الدولة، إشراف: عبد المجيد الشرفي، كليّة الآداب منوبة، تونس 1998، ص395-396.

إنّ مثل هذا الاستنتاج، قد يكون في حاجة إلى مزيد تمحيص. فما أدرانا أنّ العرب لم يعرفوا شيئاً من إبداعهم يسمّى الصدقة؟ ومن أدرانا، في صورة صحّة فرضيّة النقل عن الكتابيّين، أنّ العرب لم يأخذوه عن نفس المصدر الذي أخذ عنه اليهود ومن ورائهم كُتّاب الأناجيل؟ ألم يكن بنو إسرائيل بدواً في صحراء العرب (قبل مرحلة التيه المصريّ وبعدها) متأثّرين بما ساد فيها من دين وأعراف ولغة بدليل استخدامهم اللّغة الآرَامِيَّة (وهي لغة إبراهيم الخليل باعتراف مؤلّفي العهد القديم) لكتابة نصوصهم المقدّسة، بل ولتعيين لفظي «**الصدقة**» و«**الزكاة**» باعتراف من يزعم النقل عن اليهود؟ ألم يكن عِيسَى المسيح نفسه نبطيّاً من أبناء فلسطين يتكلّم اللّسان الآراميّ؟

نشير أوّلاً إلى أنّ الصدقة لم تُذكر بلفظها في العهد القديم في نسخته السبعينيّة[75] رغم وجود اللّفظ في اللّغات العروبيّة الشماليّة الكنعانيّة[76]، وكذلك

---

(75) لا نجد هذا اللّفظ مستخدماً إلّا في أدبيّات الأحبار مثل كتاب **شولحان هاروخ** (المائدة المنضودة) الذي ألّفه الحاخام يوسف كارو في القرن 16م ويضمّ أربعة أجزاء تحوي خُلاصة أحكام الشريعة اليهوديّة. ونحن لا يهمّنا هنا النصوص التوراتيّة المنحولة إذ يتعلّق الأمر بمناقشة رأي سائد معتمد على النسخة السبعينيّة الرسميّة للتّوراة، ومن هنا عدم الالتفات إلى غيرها.

(76) جاء في النقش الأوغاريتيّ الكنعاني رقم 17 في العمود الخامس الأسطر 37-39:

(37) *pr'm.ṣdk.ybn* (38) *pr'mṣdk.hn pr] '- - [*(39) *ṣd.bhklh [- - - -]*

Cf. Hardner (A): *Corpus des Tablettes en cunéiformes alphabétiques*, éd. A. Hardner, Paris 1963, Tablette 17, V, lignes 37-39.

وقد ترجم المستشرق الدنماركي هفايدبرغ هنسن (*Hvidberg-Hanssen*) هذا النّص بما يلي:

(37) *Vois ton gibier en prémices, ô mon fils* (38) *Ton gibier en prémices, vois les prémices...* (39) *(du) gibier dans ton temple (?)*

Cf.Hvidberg-Hanssen: *La Déesse TNT*, op.cit., t.1, p122..

وهو ما ننقله إلى العربيّة: (37) **انظر باكورة صيدك يا بنيّ (38) باكورة صيدك، انظر باكورة... (39) صيد في معبدك (؟)**

ولئن كان فهم هذا المستشرق للفظ (*pr'm*) مستقيماً حين ماثل بينه وبين لفظ (فرع) السبئي بمعنى (ثَمَر) والعربيّ الشمالي بمعنى (باكورة)، فإنّ اعتماده اللّغة العِبْرِيَّة جعله يخطئ في ترجمة لفظ (*ṣdk*) حين رأى أنّه لفظ (صَيْدُكَ) من اللّفظ العِبْرِيّ صيد (צַיִד)، بينما كان الأَوْلى إرجاع كلّ النّص إلى العربيّة ليصبح اللّفظ (صَدَقَ) ويكون النّص =

في الآرَامِيَّة الشرقيّة بشقيّها السُّرْيَانِي[77] والمَنْدائيّ[78] والجنوبيّة السَّبَئِيَّة[79]، وأنّها لم تذكر بلفظها إلّا في فترة لاحقة في الأناجيل المُعتمَدة عند الكنائس الرسميّة المسيحيّة[80]. وهنا يطرح السؤال: ما أدرانا أنّ الأمر بالهِبة وبالعطيّة وما شابههما في التوراة يتعلّق بـ«**الصدقة**»؟ صحيح أنّنا نجد الجذر זכה (زكه) في اللّغة العِبْرِيَّة بمعنى «**نال/ زكّى/ برّأ**»، كما نجد أيضاً الجذر צדק (صدق) بمعنى «**زكّى/ برّأ/ اعتذر/ تنصّل**»[81]، إلّا أنّنا نُلاحظ أيضاً عدم دلالتهما عن معنى الهِبة والعطيّة إلّا أن يكون المقصود النَّوَال، وهذا المعنى الأخير مُتعلّق على كلّ حال بالجذر זכה (زكه) لا بالجذر צדק (صدق).

وعلى اعتبار أنّ الأمر مُتعلّق بالصدقة فعلاً، وهذا بعيد[82]، فإنّ إطلاق

= بالتّالي: (37) **فرعك صدقة يا بنيّ** (38) **فرعك صدقة انظر الفر(ع)**[--] (39) **صدّ بحقله.**

ومعنى (صدّ) هنا هو ضجّ حسب ما يُورد الجوهريّ في **الصحاح** في مادّة (صدد)، ومنه **التصدية** المذكورة في القُرآن ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً﴾ [الأنفال: 35]. فالفرع يرفع صوته في الحقل تعبيراً عن حيويّته وصحّته وبالتّالي عن الخِصْب، وهو ما سيتمّ شكر الآلهة عليه بتخصيص الفرع صدقة لها.

(77) نجد في اللّغة السرْيَانِيَّة الفعل ܙܕܩ (زدق) بمعنى صَدَق وبَرَّ وأعطى وخصّ وأنْعَم. ومنه لفظ ܙܕܩܐ (**زدقا**) بمعنى الصدقة والحقّ والشريعة، والإتاوَة، واللّفظ ܙܕܝܩܘܬܐ (**زديقوتا**) بمعنى الصدقة والقداسة والإخلاص والبِرّ والكرم، واللّفظ ܙܕܩܬܐ (**زدقتا**) بمعنى الصدقة أيضاً واللّفظ ܙܘܕܩܐ (**زودقا**) بمعنى الصدقة كذلك وبمعنى الوَقْف والهديّة أيضاً. انظر: **قاموس** *Costaz* السرْيَاني العَرَبيّ، ص84.

(78) تتكرّر عبارة (**زَدْقَا بْرِيخَا**) أي الصدقة المباركة كثيراً في الكتابات المَنْدَائِيَّة، وهي تتمثّل في تقديم قرابين في المناسبات الدينيّة وقبل البدء بأيّ عمل مهمّ (زواج، سفر، ولادة...) أو تكفيراً عن خطأ طقسيّ أو تطهّراً من نجس.

(79) جاء لفظ 𐩮𐩵𐩤 (صدق) بمعنى **وهب وأعطى في** النقش السبئي (كوربوس 315) المحفور على نصب بمنطقة ريام اليمنيّة. انظر: بافقيه، **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**، ص139.

(80) حسب النسخة العربيّة للكتاب المقدّس التي اعتمدناها في هذا البحث.

(81) ضباعي، **قاموس الافعال العِبْريَّة**، صفحتي 15 و 54.

(82) يقطع الأنّاس مارسيل موسّ بأنّ لفظ *zedaqa* العبريّ لم يكن يعني في التوراة «**الصدقة**» بل «**العدل**»، وأنّه لم يتلبّس بمعنى «**العطيّة**» إلّا في فترة متأخّرة حين تأليف نصوص المِشْنَا، وهو ما ينسحب على معنى «**الصدقة**» العربيّ الذي كان يعني «**العدل**» كذلك في =

اللّفظ على الهِبات والعطايا في فترة لاحقة في الأناجيل، يُمثّل دليلاً على حصول تطوّر في مفهومها بين اليهوديّة والمسيحيّة. فبعد أن كانت **«الصدقة اليهوديّة»** تعني **«التعْشِير»** أي اقتطاع عُشْر المحاصيل السنويّة لفائدة الكهنة **﴿عِوَضَ خِدْمَتِهِمْ فِي خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ﴾** كما تقول التوراة لصرفها في احتياجات المعبد مع إعطاء الفقراء نصيباً غير مُحدّد منها بعد رفع عُشْر ذلك العُشْر **«مِحْرَقَةً لِلْرَبِّ»**[83] بغرض التطهّر من الآثام، أضحت في كتب العهد الجديد المُعتمدة **«عطيّة»** مباشرة للفقراء تتمّ بصفة سريّة[84] وبدون واسطة كهنوتيّة، وبلا حدود[85]. وهذا التطوّر الإجرائيّ لم

= الأصل: **«فالصدقة العربية، شأنها في ذلك شأن (الزدَقا) *zedaqa* العبرانيّة هي (العدل) بصفة حصريّة قبل أن تصبح (عطاء) للفقراء. بل ويُمكننا أن نعيد عقيدة الإحسان إلى الفقراء والتصدّق إليهم، إلى الفترة المِشْنائيّة وانتصار (فقراء) أورشليم، قبل أن تنتشر في أنحاء العالم مع المسيحيّة والإسلام، فتلك الفترة هي التي شهدت تغيّر معنى كلمة (زَدَقا)، إذ لم تكن تعني في التوراة إعطاء الفقراء»** (الترجمة من عندنا).

Cf. Mauss: *Essai sur le don*, p. 28.

وبما أنّ نصوص المِشْنَا أُلّفت خلال القرن 2 م، فإنّنا نشير إلى أنّ كتابة **التلمود البابليّ** بقسميه **المِشْنَا** (التقاليد) **والجمارا** (الشروحات) بما يسمّى **اليهوديّة الآراميّة**، هو ما أوهم كثيراً من الباحثين في الغرب بأنّ معنى العطيّة يهوديّ غافلين عن أنّ ما يسمّى **اليهوديّة الآراميّة** ليس إلّا اللّهجة البابليّة للّغة الآراميّة نفسها، وقد تعلّمها اليهود أثناء ما يسمّى **مرحلة السبي البابليّ**. ومن هنا يكون معنى العطيّة آراميّاً، وهو المعنى الذي سيظهر في الأناجيل، إذ إنّ المسيح لم يتكلّم سوى الآراميّة وهي نفس اللّغة التي كُتبت بها أهمّ الكتب الدينيّة عند أكبر طائفتين مسيحيّتين في المنطقة العربيّة وهما اليعقوبيّة والنسطوريّة.

(83) **﴿وَكُلُّ عُشْرِ الأَرْضِ مِنْ حُبُوبِ الأَرْضِ وَأَثْمَارِ الشَّجَرِ فَهُوَ لِلْرَبِّ. قُدْسٌ لِلْرَبِّ﴾ (لاويون 27: 30).**

﴿وَكَلَّمَ الرَبُّ مُوسَى قَائِلاً وَاللاَّوِيُّونَ تُكَلِّمُهُمْ وَتَقُولُ لَهُمْ: مَتَى أَخَذْتُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ العُشْرَ الَّذِي أَعْطَيْتُكُمْ إِيَّاهُ مِنْ عِنْدِهِمْ نَصِيبًا لَكُمْ، تَرْفَعُونَ مِنْهُ رَفِيعَةَ الرَبِّ عُشْرًا مِنَ العُشْرِ﴾ (عدد 18: 26).

(84) **﴿احْتَرِزُوا مِنْ أَنْ تَصْنَعُوا صَدَقَتَكُمْ قدَّامَ النَّاسِ لِكَيْ يَنْظرُوكُمْ، وَإِلاَّ فَلَيْسَ لَكُمْ أَجْرٌ عِنْدَ أَبِيكُمْ الَّذِي فِي السَّمَوَاتِ. فَمَتَى صَنَعْتَ صَدَقَةً، فَلَا تُصَوِّتْ قُدَّامَكَ بِالبُوقِ كَمَا يَفْعَلُ المُرَاؤُونَ... وَأَمَّا أَنْتَ فَمَتَى صَنَعْتَ صَدَقَةً، فَلَا تَعْرِفْ شِمَالُكَ مَا تَفْعَلُ يَمِينُكَ﴾ (متى 6: 1-3).**

(85) **﴿بَلْ أَعْطُوا مَا عِنْدَكُمْ صَدَقَةً، فَهُوَ ذَا كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ نَقِيًا لَكُمْ﴾ (لوقا 11: 41).**

﴿بِيعُوا مَالَكُمْ واعطُوا صَدَقَةً. اعْمَلُوا لَكُمْ أَكْيَاسًا لاَ تَفْنَى وَكَنْزًا لاَ يَنْفَدُ فِي السَّمَوَاتِ حَيْثُ لاَ يَقْرَبُ سَارِقٌ وَلاَ يَبْلِي سُوسٌ﴾ (لوقا 12: 33).

يَمسَّ برأينا الجانب الشكليّ للصّدقة فحسب، بل كان أيضاً ضربة في الصميم لمؤسّسة المعبد، إذ تمّ تحويل العطايا نحو الإنسان وإلغاء دور الوساطة الانتفاعيّ للكهنة، مع الاحتفاظ دوماً بالطّابع التطهيري للممارسة.

ثمّ إنّ الصدقة بمعناها الوارد في التوراة (العُشُور) لم تخرج عمّا كان سائداً في عُموم المنطقة العربيّة منذ عُهود سحيقة، فاقتطاع عشور المحاصيل لفائدة السلطة سياسيّة كانت أو دينيّة وتخصيصُ جزء منها للآلهة في شكل محارق قُربانيّة بغرض التطهّر من الخطايا والآثام في حضارات جنوب الجزيرة العربيّة(86) وبلاد الرافدَيْن والشام(87)، أمرٌ لا يستحقّ البرهنة عليه، وتأثيرات ذلك واضحة جليّة في تعاطي النّص التوراتي مع هذه المسألة، خاصّة في سِفْرَي العدد واللّاويّين(88).

وحتّى إن أخذنا «**الصدقة اليهوديّة**» بمعنى «**الهِبة**» و«**العطيّة**»، فإنّها تبقى مُنحصرة في أمرين هما تقديم عشور المحاصيل للكهنة لمعاشهم وقيامهم تالياً بإعانة الفقراء منها، واقتطاع عُشْر ذلك العُشْر لتقديمه «**محارق للربّ**» تطهّراً من ﴿**خَطَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ**﴾ كما تُكرّر التوراة مِراراً. وهذان المعنيان لا يخرجان عن مبدأ «**الأُضحية المطهّرة**» التي ستتحوّل مع المسيحيّة الأولى الرافضة لسلطة الكهنة إلى «**أُضحية تعويضيّة**» عن الحيوان في شكل طعام أو نقد يصرف مباشرة إلى الفقراء، وبذلك ألغت المسيحيّة الأولى دور المؤسّسة الدينيّة وضربت أهمّ مورد لها، وهو اقتطاع جزء من الإنتاج المادّي لفائدتها يخصّص جزء منه للمحارق(89).

---

(86) ومن ذلك مثلاً «**خَصّ عرب الجنوب آلهتهم بضريبة العُشْر ممّا يكسبه تاجر الطّيوب من أرباح**» (حتّي، **الموجز في تاريخ العرب**، ص56).

(87) Dussaud (René): *Les origines cananéenes du sacrifice israélite*, Leroux, Paris, 1914, p.80 sq.

(88) من ذلك مثلاً تكرار لفظ (**المِحْرَقَة**) بمعناها البابليّ 51 مرّة في سفر اللّاويّين فحسب، وهو طقس شبيه تمام الشبه من حيث الشروط المكانيّة والزمانيّة والإجرائيّة بقرابين الصابئة الحرنانيّة التي سبق أن وصفها ابن النديم وغيره.

(89) رصد المستشرق إدموند دوتّي (*Edmond Doutté*) هذا التحوّل، إلّا أنّ رصده أخطأ التوقيت حين اعتبر أنّ التحوّل قد تمّ مع الإسلام لا مع المسيحيّة. إنّ دوتّي يقرّر أنّه «**قبل أن تغدو صدقة، كانت الزكاة في البدء أُضحية تعويضيّة**»، وهذا صحيح إذا نزّلناه في إطار التصحيح المسيحيّ لليهوديّة، لكنّه يغدو مُتسرّعاً حين يُنزّله دوتّي في سياق إسلاميّ ليستنتج أنّه «**إذا كان مفهوم الأُضحية/ الهِبة هو الغالب، فإنّنا نصل إلى أنّ** =

وسيتبنّى الإسلام هذا التحوّل في مفهوم الصدقة الذي باشرته المسيحيّة في مرحلة أولى، وسيحتفظ به ولا يلغيه حتّى بعد الأخذ في مرحلة لاحقة بتشريع شبيه في الظاهر بالتشريع التوراتي البابليّ (هو عربيّ صميم على ما سنبيّن)، وذلك تحت مُسمّى الزكاة الذي لم تعرفه الديانة اليهوديّة مطلقاً، إذ لا نعثر على أيّ إشارة له بمعنى الصدقة في المصادر اليهوديّة[90]. ووجه الشبه بين التشريع الإسلاميّ والتشريع البابليّ اليهوديّ لا يعدو في الحقيقة التشابه اللّفظيّ من حيث تسمية ما تأخذه الدولة في بابل أو المؤسّسة الكهنوتيّة اليهوديّة باسم «**العُشُور**»، أي اعتماد «**المقياس العشريّ**» في الزكاة الإسلاميّة (العُشْر ونصف العُشْر) بوصفه أيسر مقياس للحساب، قبل اعتماده لاحقاً على عهد الخليفة عمر بن الخطّاب في حساب الضرائب السنويّة لفائدة الدولة على «**عروض التجارات**»[91] (وهي من المسلمين ربع العُشْر، وهذا من باب «**الزكاة**»؛ ومن أهل الذمّة نصف العُشْر، وممّن لا ذمّة له العُشْر، وهذان من باب «**الفَيْء**»)[92]. وغنيّ عن البيان تميّز التشريع الإسلاميّ واختلافه من حيث إمكانيّة توزيع الزكاة مباشرة على

= **تعويضها بأيّ هِبة أخرى كافٍ، وتكون الهِبة المُعوّضة لها نفس القيمة التطهيريّة والتعبّديّة لتلك الأضحية: هذا هو أصل الزكاة عند المسلمين».**

Cf. Doutté (Edmond), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan éditeur, Alger, 1909, p. 489.

وهكذا يهرب دوتّي من السؤال الصعب حول تاريخ تطوّر الزكاة من بداياتها البابليّة ثمّ الكنعانيّة مُروراً باليهوديّة ثمّ المسيحيّة وصولاً إلى الإسلام، ويقدّم إجابة غامضة تخرج بنا من مجالَي التاريخ والإناسة إلى مجاهل الطّروحات الفلسفيّة العامّة دون التساؤل حتّى عن الأسباب التي دعت البشر إلى تخليص الهِبة من بُعْدها الأُضحويّ (استبدال «**الأُضحِيَة/الهِبَة**» بـ«**الهِبَة**») ولا التساؤل عن المسالك التي اتّخذتها للوصول إلى المسلمين بصورتها التي نعرفها أي الزكاة، ومن أهمّها المسلك العربيّ الجاهليّ كما نتصوّر.

(90) Weir (T. H.): *Sadaka*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, p. 729 (pp. 729 - 736).

(91) «**حدّثنا مالك بن إسماعيل حدّثنا زهير عن عاصم عن عامر قال: أوّل من جعل العُشُور عمر بن الخطّاب**» (ابن أبي شيبة، **المصنّف في الحديث والأثر**، ج8، ص333).

(92) «**عن أنس بن سيرين قال: بعثني أنس بن مالك رضى الله عنه على العُشُور، فقلت: تبعثني على العشور من بين غِلْمَتِك؟ فقال: ألا ترضى أن أجعلك على ما جعلني عليه عمر بن الخطّاب رضى الله عنه أمرني أن آخذ من المسلمين ربع العُشر ومن أهل الذمّة نصف العُشر وممن لا ذمّة له العُشر**» (البيهقيّ، **السنن الكبرى**، ج9، ص210).

مُستحقّيها، من جِهة أُولى، وعدم الاعتماد في «**زكاة الأَنْعَام**» على «**الحساب العَشْرِيّ**»[93] من جِهة ثانية، بل ومُحاربة النبيّ نفسه فكرة «**التعْشِير**»[94] من جِهة ثالثة، ناهيك عن تميّز الإسلام بابتداع «**زكاة**» (الدراهم المضروبة من الفضّة ومقدارها ربع العشر إذا بلغت خمس أواقٍ)[95] و«**زكاة الفِطْر**» دوناً عن التشريعات السابقة جميعاً.

وبهذا نخلص إلى القول بأنّ تشريع الزكاة في الإسلام ولئن كان مُوافقاً في ظاهره لمفهوم جباية الأموال لفائدة سلطة سياسيّة مركزيّة كما كان الشأن في بابل، أو لفائدة المؤسّسة اللّاويّة كما عند اليهود، فإنّه قد شهد مع الإسلام نَقْلة نوعيّة كبيرة حين عمد على غِرار المسيحيّة المُبكّرة إلى إلغاء الجزء المخصّص من تلك الموارد لمؤسّسة الكهنوت بما مثّل ضربة قاصمة لها بحيث لن يكون لها أيّ وجود في المجال الحضاريّ الإسلاميّ[96]، فيما نكصت المسيحيّة عن الإصلاح

---

(93) مالك، **الموطّأ**، ج1، ص258 (باب صدقة الماشية، الحديث رقم 599): «**عن مالك أنّه قرأ كتاب عمر بن الخطّاب في الصدقة قال فوجدت فيه: بسم الله الرحمان الرحيم. كتاب الصدقة: في أربع وعشرين من الإبل فدونها الغَنَمُ في كلّ خَمْسٍ شاة، وفيما فوق ذلك إلى خمس وثلاثين ابنةُ مخاض، فإن لم تكن ابنة مخاض فابنُ لبونٍ ذكر، وفيما فوق ذلك إلى خمس وأربعين بنتُ لَبُونٍ، وفيما فوق ذلك إلى ستّين حِقَّةٌ طَرُوقَةُ الْفَحْلِ، وفيما فوق ذلك إلى خمس وسبعين جَذَعَة، وفيما فوق ذلك إلى تسعين ابنتا لبونٍ، وفيما فوق ذلك إلى عشرين ومائة حِقَّتَانِ طَرُوقَتَا الفحل، فما زاد على ذلك من الإبل ففي كلّ أربعين بنتُ لَبُونٍ، وفي كلّ خمسين حِقَّةٌ. وفي سائمة الغنم إذا بلغت أربعين إلى عشرين ومائة، شاة. وفيما فوق ذلك إلى مائتين شاتان. وفيما فوق ذلك إلى ثلاث مائة ثلاث شياه. فما زاد على ذلك ففي كلّ مائة، شاة. ولا يُخْرَجُ في الصدقة تَيسٌ ولا هَرِمَةٌ ولا ذات عَوَارٍ إلاّ ما شاء المُصَّدِّقُ. ولا يُجْمَع بين مفترق ولا يُفَرَّقُ بين مُجتمعٍ خشية الصدقة، وما كان من خليطين فإنّهما يتراجعان بينهما بالسوية** [النقود المضروبة من الفضّة] **إذا بلغت خمس أواقٍ رُبُعُ العُشْرِ**».

(94) «**عن سعيد بن زيد قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: يا معشر العرب احمدوا الله الذي رفع عنكم العُشُور**». و«**عن مالك بن عَتَاهِيَة: سمعت النبيّ ﷺ يقول: إذا لقيتم عاشراً فاقتلوه**». ويعلّق أحمد: «**يعني بذلك الصدقة يأخذها على غير حقّها**» (مسند أحمد، ج4 ص77 / ج37، ص5.

(95) انظر ما جاء في نهاية كتاب عمر بن الخطّاب في الصدقة المثبت في الهامش قبل السابق.

(96) قد تُثير عبارة ﴿وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾ الواردة في آيات الزكاة من سورة التوبة تساؤلاً عمّا إذا لم يكن (المُصَّدِّقون)، وهذه هي التسمية الفقهيّة الرسميّة لجامعي الزكاة أو عمّال =

الذي أراده المسيح حين أُنشِئت الكنيسة وأضحت مؤسّسة كهنوتيّة تجمع الصدقات باسم اللّه.

إنّ إيرادنا هذه المُلاحظات لا يدخل في إطار نقدِ باحثٍ بعينه بقدر ما أردناه مدخلاً إلى القول بأنّ «**مؤسّسة الصدقة/الزكاة الإسلاميّة**» كانت بالأساس امتداداً لـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**»، حتّى وإن اتّخذ ذاك الامتداد مساراً تحوّليّاً أفرغ مؤسّسة المَيْسِر من محتواها العقديّ الصابئي لفائدة محتوى توحيديّ صَافٍ وانحرف بها عن وظيفتها السياسيّة كإواليّة ضامنة لـ «**اللَّقَاحِيَّة**» القَبَلِيَّة نحو أفق سياسيّ أرحب هو أفق «**الدولة**»، وهو ما كانت تقتضيه عُموماً عمليّة الأسلمة الشاملة للمُجتمع الجاهليّ أي تقويض المؤسّسات الجاهليّة وإيجاد بدائل عنها من نفس الطّبيعة لكن في إطار عقديّ/سياسيّ مختلف يهدف إلى تكريس الواحد دون المتعدّد سواء في الجانب العقديّ أو الجانب السياسيّ: اللّه الواحد في ذاته الموحَّد من الأُمَّة والموحِّد للأمّة في الجانب العقديّ، والدولة الواحدة في جوهرها الموحَّدة في ضمير الأُمَّة والموحِّدة للأمّة في الجانب السياسيّ، الله والدولة وجهان لعُمْلة واحدة[97].

= الصدقة، أشباهاً لكهنة المعبد اليهوديّ (**اللاّويين**). لكنّ مثل هذا الأمر لم يكن وارداً البتّة مع الإسلام، فمن جِهة أولى حَرَّم النبيّ الصدقة على آل بيته مُخالفاً في ذلك اليهود الذين خصّوا الكهنة من سبط اللاّويّين بالصَّدقة. ومن جِهة ثانية، كان عُمّال الصدقة مُجرّد موظّفين عند الدولة تستخدمهم لجمع الصدقات لتعيد توزيعها على المحتاجين. فإنَّ «**الفائض (بيت المال) حقّ للنّاس من أجل منافعهم العامّة بمعرفة السلطة وليس حقّاً مُطلقاً للحاكم على الناس. تلك هي الموضوعة التاريخية المهمّة التي لم يتنبّه لها الكثير من المُؤرّخين والمُحلّلين والتي بموجبها انتقل حقّ التصرّف بالفائض في مُجتمعات ما قبل الرأسمالية من حقّ مطلق للحاكم وبطانته الطبقيّة إلى حقّ عامّ ومقيّد بالمصالح العامّة لأفراد المُجتمع... ولو في حدود الرؤية النظريّة**» (العودي، **الدين والصراع الاجتماعيّ في ضوء ظاهرة السلطة والملكيّة في الإسلام**، ص207).

(97) إنّ الواحد الذي رفضه العرب هو تلك السلطة المُنفصلة عن المُجتمع التي نشأت مع الإسلام، إنّه الواحد الذي يُماثل «**الخير المطلق**» في الزمن الإسلاميّ و«**الشرّ المطلق**» في الزمن الجاهليّ. وهذا الرفض للواحد هو سِمة عامّة للمُجتمعات «**البدائيّة**» التي كانت ترفض مبدأ الدولة أي حصر السلطة، أيّ سلطة، في فئة اجتماعيّة دون أخرى مُقابل جهدها الدؤوب في توزيعها وبثّها في كلّ ثنايا المُجتمع. انظر للمقارنة: كلاستر، **مُجتمع اللاّدولة**، ص169-175.

وخُلاصة القول أنّنا نرجّح أنّ ما جاء به الإسلام لم يكن نقلاً عن اليهوديّة أو المسيحيّة، بل كان تواصلاً مع تراث عُروبيّ قديم هو الأصل في **«الصدقة التطهيريّة»** لفائدة سلطة مركزيّة هي **«الدولة»** في **«التشريع البابليّ للعشور»** و**«مؤسّسة الكهنوت»** في **«التشريع اليهوديّ»** المُتأثّر بمرحلة السبي البابليّ، وهو الأصل أيضاً في **«مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ»**، قبل أن تُباشر الحركة المسيحيّة عمليّة إصلاح داخل اليهوديّة ثمّ تنكص عنها لاحقاً مع بُروز دور الكنيسة المحوريّ، ومن ثمّة يكون الإسلام متواصلاً مع التراث الكتابيّ بقدر تواصله مع التراث الصابئي البابليّ والعربيّ الجاهليّ. وبعبارة أخرى، فإنّ ما نريد تأكيده هو أنّ حضور البُعْد التطهيريّ في المفهوم الإسلاميّ لـ**«الصدقة/الزكاة»** بمعنى **«حقّ اللّه والفقراء في المال العامّ»** لم يكن امتداداً لحضوره في المفهوم التوراتي/البابليّ ثمّ المسيحيّ لـ**«الصدقة التطهيريّة»**، بقدر ما كان امتداداً لحضوره في ما يجوز تسميته **«الصدقة/الزكاة الجاهليّة»** التي نرى أنّ المَيْسِر كان أحد أهمّ وجوهها إذ هو يعتمد تقديم أُضحيات تطهيريّة عبر اقتطاع جزء من فائض الإنتاج لفائدة الفقراء وخُدّام البيوت المقدّسة تقرّباً للآلهة، وهو ما يجعله **«حقّاً للّه وللفقراء في المال العامّ»**.

وعليه، فإنّ الذهاب إلى أنّ الإسلام اقتبس مفهومه للصّدقة أو الزكاة عن اليهوديّة فيه كثير من الإجْحاف بحقّ **«الديانة الجاهليّة»** وبحقّ **«مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ»** في بلورة المفهوم الإسلاميّ لـ**«الصدقة/الزكاة»**[98] قبل أن يكون إجْحافاً بحقّ الإسلام. وقد يكون عذر من ذهب إلى ذلك إمّا عدم التنبّه إلى وجود **«مؤسّسة المَيْسِر»** أصلاً، أو عدم التنبّه إلى أنّها كانت تتضمّن نفس الآليّات والأهداف التي تضمّنها **«تشريع العُشُور اليهوديّ»** المنقول عن البَابِلِيِّين من حيث

(98) سبق أن أشرنا إلى شذوذ التابعيّ الأعرج البصريّ عمّا تجمع عليه المصادر من كون المَيْسِر قِمَاراً في الإبل خاصّة، إذ يقرّر اشتمال المَيْسِر أيضاً قِمَاراً على الثِّمار إلى جانب الإبل في قوله: **«المَيْسِر الضرب بالقِداح على الأموال والثِّمار»** (تفسير ابن كثير، ج2، ص92). ويخدم هذا القول طرحنا القائل بأنّ المَيْسِر أصل **«الصدقة الإسلاميّة»** إذ يؤكّد ارتكاز **«الزكاة/الصدقة»** على نفس الموردين الماديّين للمَيْسِر أي الإبل والثِّمار ويفسّر إلى حدّ مّا تمييز الفقهاء لاحقاً بين **«صدقة الأرض»** أي الثِّمار و**«زكاة الأموال»**.

قيامها على طقس دينيّ تَعَبُّدي قُربانيّ يتمّ فيه اقتطاع جزء من فائض الإنتاج يذهب بعضه لفائدة «**المؤسّسة الكهنوتيّة الجاهليّة**» وبعضه الآخر لفائدة الفقراء(99).

فهل كان عرب الجاهليّة على معرفة بشيء اسمه الصدقة أو الزكاة؟ وفي صورة الإيجاب، هل كان لذلك علاقة بـ «**المَيْسِر الجاهليّ**»؟

3.2 ـ «الصدقة» و«الزكاة» عند عرب الجاهليّة

تكرّر في الشعر الجاهليّ وصف المُيَاسِرِين بأنّهم «**أيسار صِدْقٍ**» أو «**فتيان صِدْقٍ**»، ومن ذلك:

1- لعبد يَغُوث بن وقّاص الحارثيّ (ت 43 ق.هـ) [الطويل]:

كَأَنِّيَ لَمْ أَرْكَبْ جَوَاداً وَلَمْ أَقُلْ لِخَيْلِيَ كُرِّي نَفِّسِي عَنْ رِجَالِيَا

وَلَمْ أَسْبَإِ الزِقَّ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ **لأَيْسَارِ صِدْقٍ** عَظِّمُوا ضَوْءَ نَارِيَا(100)

(99) على أنّ المماثلة بين «العُشُور البابليّة/التوراتيّة» و«**المَيسِر الجاهليّ**» لا تقف عند هذا الحدّ إذ يمكن أيضاً مماثلة الحجّ البابليّ الخريفيّ (الأكِيتُو) ثمّ اليهوديّ (عيد المظالّ) مع التقليد الذي كان شائعاً في عُموم المنطقة العربيّة في بابل وكنعان ومِصْر واليَمَن، واستنتاج أنّ طقس العُمْرة العربيّ الجاهليّ ربّما كان امتداداً له خاصّة وأنّ هذا التقليد كان قائما على زيارة بيت مقدّس والطّواف به وتقديم الباكورات عنده للآلهة، وهو ما نجده أيضاً في طقس العُمْرة العربيّ.
وبما أنّ بني إسرائيل كانت قبيلة زراعيّة/رعويّة، فإنّ ذلك يؤدّي إلى القول بأنّ اقتطاع العشور كان يتمّ أساساً من محاصيل الحبوب والزياتين ونَتاج الماشية والإبل، وهي محاصيل يتمّ جمعها في فصل الخريف الذي يتمّ فيه أيضاً عصر أعناب الكروم وتحويلها إلى خمور. ومع تماثل (عيد المظالّ) اليهوديّ الخريفيّ، المنقول عن الكنعانيّين والذي كان يتمّ خلاله الحجّ إلى بيت الربّ وتقديم البواكير إليه على غِرار فعل البَابِلِيِّين أيضاً في عيد (الأكيتو)، مع طقس العُمْرة العربيّ الخريفيّ خلال شهر رجب، وتشابه جُمْلة الطّقوس القُربانيّة العربيّة الرجبيّة (العَتِيرَة والفَرَعَة والمَيْسِر) مع هذا الطّقس، فإنّ السؤال يطرح نفسه عمّا إذا لم يكن المَيْسِر هو نفسه طقس الصدقة بمفهومه اليهوديّ/البابليّ الذي ورد في التوراة بعناصره الثلاثة: اقتطاع معاش لرجال الكهنوت، وصرف جزء إلى الفقراء، وتخصيص جزء للمحارق الإلٰهيّة. إنّنا نقرّر أنّه لا عناء في إثبات وجود هذه العناصر في طقس المَيْسِر إذ هي واضحة بذاتها من خلال ما أشرنا إليه في ثنايا هذا البحث.

(100) **المفضّليات**، ص158.

2- لزهير بن أبي سُلمى(ت 13 ق.هـ) [الكامل]:

أَيْسَارُ صِدْقٍ مَا عَلِمْتُهُمُ عِنْدَ الشِّتَاءِ وَقِلَّةِ الأَنْوَاءِ[101]

3- لأَوْس بن حَجَر (ت 2 ق.هـ) [الطويل]:

وَفِتْيَانِ صِدْقٍ لَا تَخُمُّ لِحَامُهُمْ إِذَا شُبِّهَ النَّجْمُ الصِوَارَ النَوَافِرَا
أَيْسَارُ لُقْمَانَ بْنِ عَادٍ سَمَاحَةً وَجُوداً إِذَا مَا الشُّولُ أَمْسَتْ جَرَائِرَا[102]

4- لعبد الله بن الزِّبَعْرَى (ت 15 هـ) [المتقارب]:

وَفِتْيَانِ صِدْقٍ حِسَانِ الوُجُو هِ لَا يَجِدُونَ لِشَيْءٍ أَلَمْ
مِنَ آلِ المُغِيرَةِ لَا يَشْهَدُو نَ عِنْدَ المَجَازِرِ لَحْمَ الوَضَمْ[103]

5- لمُتَمِّم بن نُوَيْرَة اليربوعيّ (ت 30 هـ) [الطويل]:

لَئِنْ مَالِكٌ خَلَّى عَلَيَّ مَكَانَهُ لَفِي أُسْوَةٍ إِنْ كَانَ يَنْفَعُنِي الأَسَى
كُهُولٌ وَمُرْدٌ مِنْ بَنِي عَمِّ مَالِكٍ **وَأَيْسَارُ صِدْقٍ** لَوْ تَمَلَّيْتَهُمْ رِضَى[104]

6- لتميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل (70 ق.هـ-37 هـ) [البسيط]:

فِتْيَانُ صِدْقٍ وَأَيْسَارٌ إِذَا افْتَرَشُوا أَقْدَامَهُمْ بَيْنَ مَلْحُوفٍ وَمُنْعَفِرِ
شُمُّ العَرَانِينِ، يُنْسِيهُمْ مَعَاطِفَهُمْ ضَرْبُ القِدَاحِ وَتَأْرِيبٌ عَلَى العَسِرِ
لا يَفْرَحُونَ إِذَا مَا فَازَ فَائِزُهُمْ وَلَا تُرَدُّ عَلَيْهِمْ أُرْبَةُ اليَسَرِ
هُمُ الخَضَارِمُ **والأَيْسَارُ** إِنْ نُدِبُوا فَلَا تُجِيلُ قِدَاحًا رَاحَتَا بَشَرِ[105]

7- لتميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل أيضاً [الطويل]:

إِذَا مِتُّ فَانْعَيْنِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ وَذُمِّي الحَيَاةَ، كُلُّ عَيْشٍ مُتَرَّحُ

(101) **ديوان زهير بن أبي سُلمى** (صنعة الشنتمري)، ص204.
(102) **ديوان أَوْس بن حَجَر**، ص33.
(103) الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج1، ص77.
(104) المبرّد، **التعازي والمراثي**، ص19.
(105) **ديوان تميم بن أُبيّ بن مقبل**، ص76.

وقُولِي: فَتىً تَشْقَى بِهِ النَّابُ رَدَّهَا عَلَى رَغْمِهَا **أَيسَارُ صِدْقٍ** وَأَقْدُحُ[106]

8- لتميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل أيضاً [البسيط]:

وَيُنْفِرُ النِّيبَ سَيْفِي بَيْنَ أَسْوُقِهَا لَمْ يَبْقَ مِنْ سِرِّهَا إِلَّا شَرَاذِيمُ
فَذَاكَ دَأْبِي بِهَا حَالاً وَأَحْبِسُهَا يَسْعَى بِأَوْصَالِهَا الشُّعْثُ المَقَارِيمُ
مِنْ عَاتِقِ النَّبْعِ لَمْ تُغْمَزْ مَوَاصِمُهُ حُذُّ المَتَاقَةِ أَغْفَالٌ وَمَوْسُومُ
فِي دَارِ حَيٍّ يُهِينُونَ اللِّحَامَ وَهُمْ لِلْجَارِ وَالضَّيْفِ يَغْشَاهُمْ مَكَارِيمُ
فِتْيَانُ صِدْقٍ إِذَا مَا الأَمْرُ جَدَّ بِهِمْ أَيْدِي حَوَاطِبِهِمْ دَامٍ وَمَكْلُومُ
قَدْ أَيْقَنُوا أَنَّ مَالَ المَرْءِ يَتْبَعُهُ حَقٌّ عَلَى صَالِحِ الأَقْوَامِ مَعْلُومُ[107]

وقد أعيانا فهم هذا الوصف بالصِّدق في خضمّ غياب أيّ تفسير له عند الشرّاح، إذ غاية ما أشاروا إليه، كما نجده مثلاً عند أبي عليّ المرزوقيّ، أنّه كان «**يقال: فتيان صِدْقٍ كما يقال فتيان خير. والمعنى أنّهم يَصْدِقُون في الودّ ولا يخونون**»[108]. ويكاد هذا التفسير لعبارة «**فتيان صِدق**» أن يكون مقبولاً لولا قصوره عن النفاذ إلى ما يتضمّنه مصطلح «**الفتوّة**» من معانٍ مشتركة مع المَيْسِر[109]، وبُعْد المَيْسِر عن أن يكون ميدان توادد وصِدْقٍ في الودّ إذ هو بلا جدال ميدان تنافس وحرب. فهل من قراءة أخرى لهذه العبارة المُلتبسة تقرّبها ممّا فهمناه من معنى؟

يبدو أنّ ذلك أمر مُمْكن، فالمعاجم تُشير إلى إمكانيّة قراءة أخرى لتلك العبارة تجعلها «**فتيان صَدْقٍ**» (بفتح الصاد) إذ يقال: «**رجلٌ صَدْقٌ: نقيض رجلٍ سَوْءٍ... ويقال: رَجُلُ صِدْقٍ مُضاف بكسر الصاد، ومعناه نِعْمَ الرجل هو، وامرأةٌ**

(106) نفسه، ص42.
(107) نفسه، ص200.
(108) المرزوقيّ، **شرح ديوان الحماسة**، م1، ج2، ص904.
(109) «**الفتوّة لُغَةً السخاء والكرم، وفي عُرْف أهل الحقيقة أن يُؤْثِر الخلقَ على نفسه بالدُّنيا والآخرة**» (الجُرجانيّ، **التعريفات**، ج1، ص550). وقد سبق أن أشرنا إلى اعتبار الباحث مبروك المنّاعي المَيْسِر حركة فتوّة (راجع: المنّاعي، **المال في الشعر العربيّ**، ص303 وما بعدها).

صِدْقٍ كذلك، فإن جعلته نعتاً قلت هو الرجل الصَّدْقُ، وهي صَدْقةٌ، وقوم صَدْقون ونساء صَدْقات... قال الخليل: الصَّدْقُ الكامل من كلِّ شيء. يُقال: رَجُلٌ صَدْقٌ وامرأَةٌ صَدْقةٌ»(110). فهل يتعلّق الأمر هنا بـ«الصِّدْق» كما يقول المرزوقيّ أم بـ«الصدقة» كما فهمنا؟ أليس في إضافة الصَّدْقِ للفتيان الأَيْسَار دليل على إرادة وصفهم بالكمال من حيث إنّهم أجواد كرماء أي «مُتصدّقون» أو بالأحرى «مُصَّدِّقُون» بمعنى «قائمون بتصديق أموالهم» أي «إيتاء الصدقة»(111)؟

لقد جاء في المَعاجم أنّ «الصدقة: المال المُتصدّق به، ويجوز أن يكون بمعنى التصديق، من صدّق المال: إذا أخذ صدقته، كالزَّكاة والذكاة بمعنى التزكية والتذكية»(112). وإذا ما كانت الصدقة إعطاء للمال في ذات اللّه، فإنّ المُيَاسِرِين إنّما يقومون بإعطاء بعض أموالهم في ذات اللّه أيضاً، وما الحديث المُتكرّر في الشعر الجاهليّ عن كون الأموال الممنوحة في المَيْسِر «حقّ معلوم للفقراء على الأغنياء» إلّا دليل آخر على أنّ «الدخول في المَيْسِر» هو صِنْوُ «الصدقة» بوصفها «حقّ اللّه»(113)، إذ يقول تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل [البسيط]:

فِتْيَانُ صِدْقٍ إذَا مَا الأَمْرُ جَدَّ بِهِمْ ... أَيْدِي حَوَاطِبِهِمْ دَامٍ وَمَكْلُومُ

قَدْ أَيْقَنُوا أَنَّ مَالَ المَرْءِ يَتْبَعُهُ ... حَقٌّ عَلَى صَالِحِ الأَقْوَامِ مَعْلُومُ(114)

كما يقول الشاعر المخضرم لَبِيد بن ربيعة العامريّ في معرض حديثه عن حقّ الفقراء في مال الأغنياء من خلال المَيْسِر [البسيط]:

(110) لسان العرب، ج10، ص194 و ص197 (مادّة صدق).

(111) «المُصَدِّقُ: أصله المُتَصَدِّقُ أي العامل على أخذ الصدقات بتخفيف الصاد وكسر الدال أي العامل على أخذ الصدقات من أربابها.. .يقال: صدَّقهم يُصَدِّقُهُم فهو مُصَدِّقٌ. وأمّا المُصَّدِّق بتشديد الصاد والدال معاً وكسر الدال فهو صاحب الماشية، وأصله المُتَصَدِّقُ» (العظيم آبادي، عون المعبود على سنن أبي داود، ج4، ص304).

(112) الزمخشريّ، الفائق، ج1، ص177.

(113) يشير الصنعاني (سبل السلام، ج2، ص120) إلى الصدقة تشمل (الحقّ) بمعنى حقّ الفقراء في أموال الأغنياء أو هو (حقّ الله)، فهي «تعني اصطلاحاً: الصدقة الواجبة والصدقة المندوبة والنفقة والعفو والحقّ».

(114) ديوان تميم بن أبيّ بن مقبل، ص200.

إنْ يُتْلِفُوا يُخْلِفُوا فِي كُلِّ مَنْقَصَةٍ ... مَا أَتْلَفُوا، لابْتِغَاءِ الحَمْدِ، أَوْ عَقَرُوا
نُعْطِي حُقُوقاً عَلَى الأَحْسَابِ ضَامِنَةً ... حَتَّى يُنَوِّرَ فِي قُرْيَانِهِ الزَّهَرُ[115]

وهو القائل أيضاً أنّ الإطعام من خلال المَيْسِر حقّ على السَّراة مُتوارَث عن الأسلاف [الطويل]:

وَبِيضٌ عَلَى النِّيرَانِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ ... سَرَاةَ العِشَاءِ يَزْجُرُونَ المَسَابِلَا
وَأَعْطَوْا حُقُوقاً ضُمِّنُوهَا وِرَاثَةً ... عِظَامَ الجِفَانِ وَالصِّيَامَ الحَوَافِلَا[116]

بل إنّ لنا من الشعر الجاهليّ ما يُثبت أنّ الدخول في المَيْسِر كان من باب

---

(115) **ديوان لبيد**، ص85. القُريان: مجاري الماء إلى الرياض. يقول: أحسابنا ضامنة على أن نُعطي حقوقاً أيّام القحط تضمن وفاءنا بها أحسابنا لكرمنا حتّى يُغاث الناس ويخصبوا ويَنبت الزهر، وهو نَوْر العشب.

(116) تكرّرت الإشارة في الشعر الجاهليّ إلى مسألة حقّ الفقراء في أموال الأغنياء حين الجدب إلى درجة تحمل على الاعتقاد بأنّ القُرآن قد يكون قصد المَيْسِر في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [المعارج: 24-25]، خاصّة وأنّ سورة المعارج مكيّة ومُتّفق على نزولها قبل تأثيم المَيْسِر بما لا يقلّ عن ثلاث سنوات. ومن الإشارات الهامّة قول ربيعة بن مقروم الضبّي مُفاخراً بإهانة قومه أموالهم (**في الحقّ**) عند القحط بما يدفع إلى التفكير بالمَيْسِر (**المفضّليات**، ص31) [المتقارب]:

أَلَيْسُوا الَّذِينَ إِذَا أَزْمَةٌ ... أَلَحَّتْ عَلَى النَّاسِ تُنْسِي الحُلُومَا
يُهِينُونَ فِي الحَقِّ أَمْوَالَهُمْ ... إِذَا اللَّزَبَاتُ الْتَحَيْنَ المُسِيمَا

وقد كان هذا الحقّ يؤتى من فضلة الأموال على ما يقول السَّموءل بما يذكّر بإنفاق العفو في القُرآن (الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج12، ص71) [الكامل]:

وَلَقَدْ ضَرَبْتُ بِفَضْلِ مَالِيَ حَقَّهُ ... عِنْدَ الشِّتَاءِ وَهَبَّةِ الأَرْيَاحِ

بل وكان هذا الحقّ يطلب طلباً من المُقتدرين بما يذكّر بطلب الصدقات، وفي هذا يقول عبد الله بن رواحة (**الأشباه والنظائر**، ج1، ص18) [الطويل]:

نُحَامِي عَلَى أَحْسَابِنَا بِتِلَادِنَا ... لِمُفْتَقِرٍ أَوْ سَائِلِ الحَقِّ رَاغِبِ

وكان ذلك يتمّ في الخريف بما يذكّر مرّة أخرى بالمَيْسِر حسب قول الشمردل بن شريك [ت 80 هـ] (**منتهى الطلب**، م3، ص379) [الطويل]:

وَإِنِّي امْرُؤٌ تَعْتَادُنِي أَرْيَحِيَّةٌ ... بِمَالِيَ إِنْ حَلَّتْ عَلَيْهِ حُقُوقُ
إِذَا العَزَبُ اجْتَابَ الدُّخَانَ وَأَصْبَحَتْ ... بَلِيلاً وَأَمْسَى الغَيْمُ وَهْوَ رَقِيقُ

إخراج «**حقّ الله**»، إذ يقول الشاعر الجاهليّ عمرو بن الإطنابة الخزرجيّ مُشيراً إلى لعب المَيْسِر (الانتداء) بمعنى قريب من معنى «**الصدقة الواجبة**» بالتَّعبير الشرعيّ الإسلاميّ [الكامل]:

إنِّي مِنَ القَوْمِ الَّذِينَ إذَا انْتَدَوْا ... بَدَؤُوا بِبِرِّ اللَّهِ ثُمَّ النَّائِلِ

المَانِعِينَ مِنَ الخَنَا جَارَاتِهِمْ ... وَالحَاشِدِينَ عَلَى طَعَامِ النَّازِلِ

وَالخَالِطِينَ غَنِيَّهُمْ بِفَقِيرِهِمْ ... وَالبَاذِلِينَ عَطَاءَهُمْ لِلْسَّائِلِ(117)

(117) المرزوقيّ، **شرح حماسة أبي تمّام**، ج4، ص632. ويشير أبو عليّ المرزوقيّ في شرحه هذه الأبيات بأنّ الشاعر «**يفتخر بأنّه من القوم الذين إذا عقدوا مجلساً للنظر في أحوال الجيران لشدّة الزمان، ولإصلاح الأمور في جوانب الحيّ عند فسادها، وكان اليوم مشهوداً، والتوَفُّرُ على المصالح في الأباعد بَعْد الأقارب شديداً، ابتدؤوا بإخراج حقّ الله تعالى جَدُّه الواجب عليهم في أموالهم، ثمّ كرّوا على النائل من بعد. ويريد بالنَّائل العطايا التي لا تجب في فرائض الدين ونوافلها، وإنّما يقيمون بها المروءات، ويتطلّبون بفعلها وجوه التحمّد والتشكّر**».
وقد يكون المرزوقيّ فهم عبارة «بِرُّ الله» بمعنى «حقّ الله» متأثّراً في ذلك بمعنى «البِرّ» القُرآنيّ، أي أنّه أسقط مفهوماً إسلاميّاً على عبارة جاهليّة. إلّا أنّ القُرآن كان يخاطب العرب بما يفهمون، ونحن نجد أنّه قرن بين «**البِرّ**» و«**الإنفاق**» في مَوْضعين بما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ «**البِرّ**» كان يعني حينها للعرب «**الإنفاق في ذات الله**»: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ...﴾ [البقرة: 177]، ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 92].
وقد فهم المُفسّرون هذا الأمر فذهبوا إلى أنّ «**البِرُّ الإِحْسَانُ وكمال الخير، وبعضهم يُفرّق بينه وبين الخير بأنّ البِرَّ هو النفع الواصل إلى الغير مع القصد إلى ذلك، والخير هو النفع مطلقاً وإن وقع سهواً. . . والمُراد لن تكونوا أبراراً حتّى تنفقوا، وهو المرويّ عن الحسن. . . وإلى ذلك ذهب مُقَاتِل وعطاء. . . ورُوِي عن ابن عبّاس أنّ المُراد به إخراج الزكاة الواجبة وما فرضه الله تعالى في الأموال فكأنّه قيل: لن تنالوا البرّ حتى تُخرجوا زكاة أموالكم**» (الألوسيّ، **روح المعاني**، ج3، ص222). ولم يخرج مقال المفسّرين عُموماً عن أنّ المُراد بالنَّفقة المُوصلة للبِرِّ هو الصدقة، وهو ما يؤكّد العلاقة بينهما: «**وفيها ثلاثة أقوال: أحدها أنّها الصدقة المفروضة قاله ابن عبّاس والحسن والضحّاك، والثاني أنّها جميع الصدقات قاله ابن عمر، والثالث أنّها جميع النفقات التي يُبتغى بها وجه الله تعالى سواء كانت صدقة أو لم تكن نُقِل عن الحسن واختاره القاضي أبو يَعْلَى**» (ابن الجَوْزِيّ، **زاد المسير**، ج1، ص420).

فإذا ما كان المَيْسِر بِحَقٍّ صِنْوَ الصدقة، فقد لا نُبالغ إذا قلنا إنّ «**الدخول في المَيْسِر**» كان هو الزكاة عينها في الجاهليّة[118]، فقد جاء في المصادر أنّ «**المُزكّي هو المُقامر الذي يلعب خَساً أو زَكاً، أي فرداً أو زوجاً**»[119]. كما جاء أيضاً أنّ «**الخَسَا فِي لُغَةِ العَرَبِ: الفَرْدُ، وَالزَّكَا: الزَّوْجُ. وَكُلُّ شَيْءٍ انْضَمَّ إِلَيْهِ شَيْءٌ فَزَاوَجَهُ فَهُوَ زَكاً، وَمِنْهُ سُمِّيَتْ الزَّكَاةُ فِي المَالِ: زَكَاة**»[120].

وإذا ما كانت الزكاة جمعاً وضمّاً للأموال بعضها إلى بعض في سبيل الفقراء، فإنّ المَيْسِر أيضاً جمعٌ وضمٌّ لها عند الشدائد في ذات السبيل. وإذا ما كانت الزكاة إنفاقاً للمال لإطعام الفقراء في ذات اللّه، فإنّ المَيْسِر أيضاً إنفاق للمال في ذات اللّه/الآلهة ولذات الهدف. وإذا ما كانت الزكاة تطهيراً للمال، فلعلّ المَيْسِر كان كذلك أيضاً، وهو ما فهمه على كلّ حال كلّ من الزمخشريّ والقُرطبيّ من قول الشاعر المُزامن للنّبيّ أميّة بن أبي الصلت مُفتخراً بقومه الذين

---

(118) هذا الانزياح الدلالي غير محصور في لفظ الزكاة، فمن ذلك أيضاً لفظ (الصَّرُورة) الذي يقول بشأنه الجاحظ (**الحيوان**، ج1، ص105): «**ومن الأسماء المُحدَثة التي قامت مقام الأسماء الجاهليّة، قولهم في الإسلام لمن لم يحجّ: صَرورة. وأنتَ إذا قرأتَ أشعارَ الجاهليّة وجدتهم قد وضعوا هذا الاسم على خلاف هذا الموضع، قال ابن مقروم الضبّي** [الكامل]:

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لأَشْمَطَ رَاهِبٍ   عَبَدَ الإِلَهَ صَرُورَةٍ مُتَبَتِّلِ

لَدَنَا لِبَهْجَتِهَا وَحُسْنِ حَدِيثِهَا   وَلَهَمَّ مِنْ نَامُوسِهِ بِتَنَزُّلِ

والصَّرُورة عندهم إذا كانَ أرفعَ الناس في مراتب العبادة، وهو اليومَ اسم للّذي لم يَحجَّ إمّا لعجز، وإمَّا لتضييع، وإمّا لإنكار، فهما مختلفان كما ترى».

(119) يقول ابن حمدون (**التذكرة الحمدونيّة**، ج8، ص329): «**ومن هذا الجنس قول القائل** [المتقارب]:

أَلاَ لاَ تُصَلِّ، أَلاَ لاَ تُصَلِّ   حَرَامٌ عَلَيْكَ فَلَا تَفْعَلِ

فَإِنَّ المُزَكِّي إِلَى رَبِّهِ   مِنَ النَّارِ فِي الدَّرَكِ الأَسْفَلِ

ظاهر هذا الكلام نهي عن الصلاة وعن الزكاة، وإنما أراد: لا تزْنِ ولا تَلُطْ ولا تقامر، فإنّ هذه الخصال تورد صاحبها في النار. فالصِّلْوان عرقان في الرِّدْف يقول: لا تركب الصِّلْوَيْن، يريد: فجوراً. والمزكّي: المقامر الذي يلعب خَسّاً أو زَكّاً أي فرداً أو زوجاً».

(120) الترمذي، **نوادر الأصول**، ج3، ص277.

يطعمون الفقراء في الجَدْب والمَحْل (السنة) من خلال فعل ما سمّاه **«الزكوات»** أي الزكاة في صيغة الجمع [منسرح]:

المُطْعِمُونَ الطَّعَامَ فِي السَّنِةِ الـ   أَزْمَةِ وَالفَاعِلُونَ لِلزَّكَوَاتِ[121]

واعتباراً لكلّ هذا، لا نستغرب أن تتضمّن بعض تلبيات عرب الجاهليّة في الحجّ ذِكراً للصّدقات بوصفها أحد أعمال التعبّد والتقرّب إلى الله، فقد **«كانت تلبية جُرْهم، وهم أوّل سكّان البيت الحرام** [الرجز]:

لَبَّيْكَ مَرْهُوباً وَقَدْ خَرَجْنَا   وَاللَّهِ لَوْلَا أَنْتَ مَا حَجَجْنَا

مَكَّةَ وَالبَيْتَ وَلَا عَجَجْنَا   وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا ثَجَجْنَا

وَلَا تَمَطَّيْنَا وَلَا رَجَعْنَا   وَلَا انْتَجَعْنَا فِي قِرًى وَصَحْنَا

عَلَى قِلَاصٍ مُرْهَفَاتٍ هُجْنَا   يَقْطَعْنَ سَهْلاً تَارَةً وَحَزْنَا

... **وكانت تلبية الأزد** [الرجز]:

يَا رَبُّ لَوْلَا أَنْتَ مَا سَعَيْنَا   بَيْنَ الصَّفَا وَالمَرْوَتَيْنِ فَيْنَا

وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا   وَلَا حَلَلْنَا مَعْ قُرَيْشٍ أَيْنَا

وَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا   نَحُجُّ هَذَا البَيْتَ مَا بَقَيْنَا[122]

وبهذا الفهم لمسألة ارتباط المَيْسِر بـ**«الصدقة»** و**«الزكاة»**، يمكن أيضاً إعادة فهم ما قصده النبيّ في قوله **«أَفْضَلُ الصدَقَةِ المَنِيحُ»**[123] بوصفه مشيراً، على ما

---

(121) **ديوان أُميّة بن أبي الصَّلْت**، ص30. ويشير كلّ من الزمخشريّ (**الفائق**، ج2، ص119) والقُرطبيّ (**الجامع لأحكام القُرآن**، ج12، ص105) إلى أنّ المقصود في هذا البيت هو **«التزكية»** أي الفعل لا العين. فإذا كان هذا ما قصده الشاعر، فإنّ إطعام الفقراء في الجدب بالتصدّق ببعض المال يكون بغرض تزكية بقيّته أي تطهيرها، وهذا هو المقصد الأسنى من الزكاة في الإسلام. أمّا إذا كان المقصود الإطعام في الجدب من حيث هو حقّ للفقراء على الأغنياء، فواضح أنّنا إزاء عرف جاهليّ قديم هو بالذّات ما نبحث عنه. وفي هذا ردّ لرأي من يرى على غِرار ابن فارس (**الصاحبي في فقه اللغة**، ص41) أنّ **«الزكاة، لَمْ تكن العرب تعرفها إلاّ من ناحية النماء، وزاد الشرع ما زاده فيها»**.

(122) قطرب، **كتاب الأزمنة وتلبيات الجاهلية**، ص74-92.

(123) الطّبراني، **المعجم الأوسط**، ج5، ص284.

نرى، إلى ما كان يُوفّره القِدْح «**المَنِيح**» في المَيْسِر للفقراء من قوت على ما سبق أن بيّنّا، وقد يكون النبيّ قال هذا قبل تأثيم المَيْسِر حين كانت منافعه ممّا لا يُستغنى عنه، أي قبل الهجرة أو بعدها بقليل. وهذا التخريج، إن صحّ، من شأنه أن يُسْقِط حذلقات أصحاب الحديث في تفسير لفظ «**المَنِيح**» الوارد في الحديث حين قالوا بأنّ النبيّ قصد «**أن يمنح الدرهم أو ظهر الدابّة**» كما يقول الطّبراني مثلاً[124]، أو حين ذهبوا إلى ردّ لفظ «**المَنِيح**» إلى لفظ آخر مُخالف له تمام المُخالفة في المعنى بالقول: «**وأصله المَنِيحة فحذفت الهاء. والمَنِيحة: المنحة، وهي العطاء هبة أو قرضاً أو نحو ذلك**»[125]، وأنّ النبيّ قصد «**أن تمنح الدراهم أو الدنانير، أي تقرضها أو تتصدّق بها أو تهبها، أو ظهر الدابّة أي أن تعير أخاك دابّة ليركبها ثمّ يردّها، أو تجعل له دَرَّهَا ونسلهَا وصوفَهَا**»[126]. فكيف تكون أفضل الصدقة منح درهم أو إعارة دابّة؟ وأين هذا من الأنصبة المُقرّرة للصّدقات في الإسلام والتي قد تبلغ الألوف من الدنانير؟

إنّ الذهاب إلى أنّ قول النبيّ هذا ربّما كان ممّا قاله قبل تحريم المَيْسِر له ما يسنده. فالمصادر ومنها السيرة النبويّة تُفيدنا بأنّ المسلمين كانوا حين قُدوم النبيّ يَثْرِبَ مُهاجراً «**يشربون الخمر ويأكلون المَيْسِر**»[127]، بل هي تُؤكّد مواصلة تعاطي المسلمين الخمر ولعب المَيْسِر حتّى بعد نزول الآيات المُؤثّمة[128] إذ «**قَال الناس ما حَرَّمَ علينا إنَّما قَال ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾**»[129]، وأنّ الأمر استمرّ على هذا النحو إلى حين نزول الآيات المُحرِّمة التي تسبّبت في إثارة سؤال كبير يتعلّق بمن مات من المسلمين وكان يشرب الخمر ويأكل المَيْسِر قبل تحريمهما إذ «**قال الناس: يا رسول الله، ناسٌ قُتلوا في سبيل الله أو ماتوا على فُرُشِهِم كانوا**

---

(124) الطّبراني، **المعجم الأوسط**، ج5، ص284.

(125) الشوكاني، **فيض القدير**، ج2، ص40.

(126) نفسه.

(127) **تفسير ابن كثير**، ج2، ص93؛ وانظر أيضاً: السيوطيّ، **لباب النقول في أسباب النزول**، ص97.

(128) جاء عند ابن الجوزيّ (**المصفى بأكفّ أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**، ص20): «﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: 219]. **قال جماعة: تضمّنت ذمّ الخمر لا تحريمها، ثمّ نسخها** ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]».

(129) **مسند أحمد**، ج2، ص351، الحديث رقم 8266.

يشربون الخمر ويأكلون المَيْسِر وقد جعله الله رِجْساً ومن عمل الشيطان؟»، وهو ما استوجب جواباً إلٰهيّاً بأنّه ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ وَّءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: 93] وتوضيحاً نبويّاً بأنّه **«لو حُرِّمت عليهم، لتركوها كما تركتم»**![130].

فإذا انتقلنا إلى القُرآن، لاحظنا أنّ تأثيم المَيْسِر في سورة البقرة ثمّ تحريمه في سورة المائدة قد وردا في سِياق يربط بين الإنفاق والطّقوس الجاهليّة من تقديم أضاحٍ واستقسام بالأَزْلَام وذبح على الأنصاب، وهو ما تكرّر أيضاً لحظة تشريع **«الصدقة/الزكاة»** في سورة التوبة. وانطلاقاً من توحّد السياق في آيات تأثيم المَيْسِر في سورة المائدة وآيات تحريمه في سورة البقرة ثمّ آيات تشريع الصدقة في سورة التوبة، يُمكن القول بوجود ثلاث لحظات فاصلة في الانتقال من **«مؤسّسة المَيْسِر»** إلى **«مؤسّسة الصدقة»**: **«لحظة تأثيمية»** شُرِّع فيها **«إنفاق العفو»** على الأقارب خُصوصاً والمَحاويج عُموماً، و**«لحظة تحريمية»** شُرِّع فيها **«الإنفاق في سبيل الله»** أو في سبيل إقامة سلطة الدولة، ثمّ **«لحظة تشريعيّة»** شُرِّع فيها **«الإنفاق»** لتكريس سلطة الدولة. ونحن نكتفي هنا بإبراز علاقة الإنفاق بالمَيْسِر مُرْجئين بيان أنّ الإنفاق المقصود في القُرآن هو ذاته ما سَيُعرف لاحقاً بـ**«الصدقة»** أو **«الزكاة»**، وهو ما سنعود إليه بالتَّفصيل بعد استكمال تحليل ما أسميناه **«اللّحظات الفاصلة في مسار الانتقال من المَيْسِر إلى الزكاة»**.

لكن يجدر بنا قبل تناول هذا الأمر، وبقطع النظر عن المُميّزات الذاتيّة لـ**«مؤسّسة الصدقة الإسلاميّة»** وتطوّراتها الحادثة بعد لحظة التأسيس الأولى، عقدُ مُقارنة بينها وبين **«مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ»** بهدف تبيّن مدى التواصل بين المؤسّستين، إذ بذلك فقط يمكننا اختبار مدى تماسك الفكرة السائدة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، إن لم تكن من المُصادرات التي قام عليها ذلك الفكر، والقائلة بوجود قطيعة باتّة بين الجاهليّة والإسلام يدلّ عليها من بين عدّة أمور قطعُ الإسلام الباتّ مع بعض الممارسات التي من بينها المَيْسِر. كما سيمكّننا ذلك من جِهة أخرى أيضاً، من الحكم على مدى تماسك الفرضيّة الاستشراقيّة،

---

(130) نفسه. وانظر: البيضاويّ، **أنوار التنزيل**، ج2، ص364؛ أبو السعود، **إرشاد العقل السليم**، ج3، ص76؛ **تفسير الطّبريّ**، ج7، ص38.

وقد غدت هي أيضاً أو كادت من مُصادرات الفكر الاستشراقيّ، والزاعمة اقتباس الإسلام مفهوم «**الصدقة/الزكاة**» من اليهوديّة والمسيحيّة وكأن لا جذور لها في التُّربة العربيّة.

2 ـ «الصدقة الإسلاميّة»: امتداد لـ«المَيْسِر الجاهليّ»

يبدو ما قدّمناه من مُبرّرات كافياً لاعتبار «**الصدقة الإسلاميّة**» امتداداً لـ «**المَيْسِر الجاهليّ**»، وذلك رغم عدم إشارة المصادر التي بين أيدينا إلى وجود أيّ علاقة بين الأمرين. وقد تراءى لنا في هذا الخُصوص اشتراك كلّ من «**المَيْسِر الجاهليّ**» والزكاة الإسلاميّة في جملة عناصر بنيويّة وأخرى وظيفيّة تدفع إلى القول بوجود تواصل بينهما[131]، نجملها باختصار في ما يلي:

1. الطّابع الدينيّ لمفهوم الحقّ الواجب للفقراء في أموال الأغنياء المُتضمَّن في «**المَيْسِر الجاهليّ**» وفي الزكاة الإسلاميّة، وكلاهما عبادة تطهّريّة وركن أساسيّ من أركان الدين.
2. عُموميّة العقوبة الإلٰهيّة عند التقصير في إيتاء ذلك الحقّ حيث يتهدّد القحط العشائر الممتنعة عن المَيْسِر كما سبق أن بيّنّا[132]، وهو مصير جماعة المسلمين أيضاً إذا ما امتنع أفرادها عن إخراج زكاتهم كما يدلّ عليه

(131) كما تراءى لنا من جِهة ثانية تفرّد كلّ منهما بخصائص مُتميّزة قد تُبرّر القول بوجود قطيعة باتّة بين الأمرين وكأن لا علاقة لأحدهما بالآخر، أو على الأقلّ القول بوجود تحوّل بنيويّ في مؤسّسة المَيْسِر هو الذي أدّى إلى ظهور مؤسّسة الزكاة الإسلاميّة لتبدو وكأن لا جذور مؤسّسيّة (بالمعنى السوسيولوجي) لها في المُجتمع «الجاهلي». ونحن نُؤجّل الحديث عن القطيعة إلى حين استكمال البحث في مسألة التواصل.

(132) يتهدّد القحط المُمتنعين عن الصدقة عُموماً بما في ذلك المَيْسِر على ما تدلّ عليه هذه القصّة التي يرويها ابن اسحاق نقلاً عن رجل من بني قُرَيْظة من أنّ «**رجلاً من زُفَر من أهل الشام يقال له ابن الهَيّبَان قدم علينا قبيل الإسلام بسنين فحلّ بين أظهرنا لا والله ما رأينا رجلاً قطّ لا يصلّي الخمس أفضل منه، فأقام عندنا فكنّا إذا قحِط عنّا المطر قلنا له: اخرج يا ابن الهيبان فاستسقِ لنا. فيقول: لا واللّه حتّى تقدّموا بين يَدَيْ مَخرَجِكم صدقة. فنقول له: كم؟ فيقول: صاعاً من تمر أو مُدَّيْن من شعير. قال: فنخرجها، ثمّ يخرج بنا إلى ظاهر حرّتنا فيستسقي اللّه لنا، فواللّه ما يبرح مجلسه حتّى تمرّ السحابة ونُسقى، قد فعل ذلك غير مرّة ولا مرّتين ولا ثلاث. . .**» (سيرة ابن هشام، ج2، ص40).

الحديث النبويّ[133] ورسخ لاحقاً في الوجدان الإسلاميّ[134].

3. المَيْسِر طقس استمطار ولا تخلو الزكاة من بُعْد استسقائيّ كما هو واضح من السيرة النبويّة ومسانيد الحديث[135].

4. الطّابع الاجتماعيّ للممارسة (إطعام الفقراء وتقوية عصبيّة الجماعة قبيلة كانت أو أمّة).

5. الطّابع الاقتصاديّ للممارسة (إعادة توزيع فائض الإنتاج من الخيرات الماديّة داخل الجماعة قبيلة أو أمّة لتقليص الفوارق الاجتماعيّة صلبها).

6. حوليّة المُمارسة (إقامة المَيْسِر سنويّاً عند الشتاء في رجب/إخراج الزكاة سنويّاً).

7. تخصيص نصيب في المَيْسِر لفائدة الكهنوت القائم على توزيع الأنصباء على مُستحقّيها/تخصيص نصيب في الزكاة للعاملين عليها المكلّفين كذلك بتوزيعها على مستحقّيها.

8. اعتراف القبيلة بأحقِّيّة المُيَاسِرين المُؤدّين لحقّها عند الأزمات في قيادتها حسب العُرْف/اعتراف الأمّة بأحقِّيّة السلطة السياسيّة القائمة على جمع الزكاة وإعادة توزيعها منعاً للأزمات في قيادتها حسب الشرع.

وانطلاقاً من هذه التماثلات، فإنّ ما يتبقّى لإثبات استبدال الإسلام لمُؤسّسة المَيْسِر بمُؤسّسة الزكاة يغدو رهين إثبات أنّ تشريع الزكاة بمفهومها «الشرعي» الإسلاميّ قد تمّ فعلاً خلال فصل الخريف وبالتّحديد خلال شهر

---

(133) من ذلك مثلاً ما جاء في السيرة حول إشارة النبيّ إلى أنّ الناس «**لَمْ يمْنَعُوا الزَّكَاةَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ إِلاَّ مُنِعُوا القَطْرَ مِنَ السَّمَاءِ، فَلَوْلاَ البَهَائِمُ مَا مُطِرُوا**...» (**سيرة ابن هشام**، م.م.س، ج6، ص43).

(134) «**عن حُدير بن كُريب أنّ عبد الملك بن مروان أرسل إلى رَوْح بن زنباع: كيف تقول إذا قحطت السماء؟ قال: يقولون: اللّهم، الذنب الذي حبست عنّا به القطر، فإنّا نستغفرك منه، فاغفر لنا، واسقنا الغيث، ثلاث مرّات**». (ابن أبي الدنيا، **المطر والرعد والبرق**، ص86).

(135) من ذلك ما يروى عن ابن عبّاس: «**إذا رأيت القطر قد مُنع، فاعلم أنّ الناس قد مَنَعُوا الزكاة فمنع الله ما عنده**».(ابن أبي شيبة، **المصنّف في الحديث والأثر**، ج8، ص641).

رجب. فإذا ما استطعنا إثبات ذلك، وهو أمر غير عسير باعتبار معرفتنا الدقيقة نسبيّاً بجملة الظروف التي حفّت بنزول الآيات المُشرِّعة للزّكاة، فإنّ الاستنتاج يغدو حينها مُمكناً بأنّ الإسلام قد قام فعلاً باستبدال مؤسّسة المَيْسِر بمؤسّسة الزكاة.

وإذا ما أخذنا بما تتّفق عليه مُعظم المصادر من أنّ تشريع الزكاة قد كان من خلال سورة التوبة، فإنّه يُمكن تاريخيّاً أن نبسط ومن ثمّ أن نرصد موقف الإسلام من المَيْسِر عبر ما أسميناه «**اللّحظات التشريعيّة المفصليّة**» الحاسمة: «**لحظة التأثيم**» في سورة البقرة حوالي السنة الثانية للهجرة، و«**لحظة التحريم**» في سورة المائدة حوالي السنة الخامسة للهجرة[136]، وأخيراً «**لحظة تشريع البديل**

(136) اعتمدنا في تقرير هذا التاريخ اتّفاق العلماء على تحريم الخمر (وبالتالي المَيْسِر) في سورة المائدة بُعَيْد غزوة الأحزاب (وتسمّى أيضاً غزوة الخندق) التي يتفّق الجمهور أنّها كانت في السَّنَة الخامسة للهجرة، وذلك رغم ذهاب معظم العلماء إلى القول بنزول سورة المائدة في حجّة الوداع سنة عشر للهجرة. والحقّ أنّ عُلماء القُرآن مُتذبذبون في تعيين سنة نزول سورة المائدة، فمنهم من يقول على غِرار القرطبيّ إنّها نزلت بعد الحُدَيبية أي سنة ستّ، ومنهم من يفصل بين آياتها فيضع نزول بدايتها في حجّة الوداع مستدلّاً بنزول الآية الثالثة منها ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...**﴾ آنذاك، أي أنّ بداية السورة أُنزلت بعد بقيّة آياتها بحوالى ثلاث سنين، وهذا اختيار ابن جرير الطّبريّ مثلاً (**تفسير الطّبريّ**، ج6، ص81)، وهو ما لا يستقيم لا مع المنطق ولا مع قول الطّبريّ نفسه بنزول تحريم الخمر، ومعه المَيْسِر طبعاً، سنة خمس بُعَيْد غزوة الأحزاب!
أمّا بخُصوص ما قرّرناه بشأن نزول آية تحريم الخمر، وهو ما يعني ضمنيّاً تحريم المَيْسِر، فيقول شهاب الدين بن عليّ (**العجاب في بيان الأسباب**، ج2، ص857): «**أنزل اللّه عزّ وجلّ تحريم الخمر في المائدة بعد غَزاة الأحزاب**».
أمّا بشأن تاريخ غزوة الأحزاب، فقد أكّدت كتب السيرة أنّها كانت «**في شوّال سنة خمس من الهجرة. نصّ على ذلك ابن إسحاق وعُروة بن الزُّبَير وقتادة والبيهقيّ وغير واحد من العلماء سلفاً وخلفاً**» (انظر: ابن كثير، **السيرة النبويّة**، ج3، ص180).
ويتّفق تقريرنا لتاريخ نزول سورة المائدة، وفيها تحريم الخمر بمعيّة المَيْسِر، سنة 5هـ مع رواية شاذة للتّابعيّ جابر بن زيد التي تضعها في المرتبة الخامسة من السور المدنيّة الثماني عشر عنده. وقد أورد السيوطيّ (**الإتقان**، ج1، ص78) هذه الرواية مُعترضاً: «**وأنزل بالمدينة سورة البقرة ثمّ آل عمران ثمّ الأنفال ثمّ الأحزاب ثمّ المائدة ثمّ الممتحنة ثمّ إذا جاء نصر اللّه ثمّ النور ثمّ الحجّ ثمّ المنافقون ثمّ المجادلة ثمّ الحجرات ثمّ التحريم ثمّ الجمعة ثمّ التغابن ثمّ سبّح الحواريين** [سورة الصفّ] **ثمّ الفتح ثمّ التوبة وخاتمة** =

عن **المَيْسِر**» في سورة التوبة في السنة التاسعة للهجرة[137]. وإنّنا نظنّ أنّ تحليل

= **القُرآن. قلت: هذا سياق غريب وفي هذا الترتيب نظر. وجابر بن زيد من علماء التابعين بالقُرآن»**.
أمّا المُحاولات المُعاصرة لإعادة ترتيب سور القُرآن حسب النزول، فأهمّها محاولة المستشرق الألمانيّ نولدكه (*Nöldeke*) التي اعتمدها المستشرق الفرنسيّ ريجيس بلاشير (*Régis Blachère*) في طبعته الأولى من ترجمته لمعاني القُرآن سنة 1947 مع تعديلات طفيفة. ونُلاحظ أنّ هذا الترتيب يضع سورة المائدة في الرُّتبة الأخيرة من القُرآن من حيث النزول وقبلها مباشرة سورة التوبة، وهذا ما لا يستقيم - في ظنّنا - مع المنطق في العُموم ولا مع المنطق المَخْصُوص المُعتمَد في بحثنا. فمن جِهة أولى، لا يُعْقَل أن تكون سورة المائدة كلّها من آخر ما نزل من القُرآن، أي أنّ النزول تمّ حتماً بعد غزوة مُؤتة، وهي التي كان سببها المباشر قتل النصَارَى البيزنطيّين سفيراً للنّبيّ سنة ثمانٍ للهجرة، والحال أنّ المائدة تتضمّن ما اعتبرناه **«مُوادعة»** للنّصارى، فالمنطق يستدعي أن يكون نزول المائدة قبل غزوة مُؤتة أي قبل السنة الثامنة للهجرة. كما لا يُعقَل أيضاً، من جِهة ثانية، أن يقوم القُرآن بفرض الجِزْية على النصَارَى في سورة التوبة، ثمّ يعلن النصَارَى أقرب الناس مودّة للمسلمين في السورة التي تليها مباشرة أي المائدة، فالمنطق يقتضي أسبقيّة المائدة على التوبة. وبذلك فإنّ ما في المصادر الكلاسيكيّة أصوب ولا شكّ بخصوص هذه المسألة وأدعى للاطمئنان.
وقد قام الباحث محمّد عابد الجابريّ (**مدخل إلى القُرآن الكريم**، ج1، ص239-241) بنقد ترتيب نولدكه/ بلاشير لسور القُرآن حسب النزول، ووصفه بأنّه «**لا شيء يفسّره، فقد جاء اعتباطيّاً إلى حدّ كبير. . . ولعلّ هذا ما جعله [يقصد بلاشير] يعدل عنه في الطّبعات اللاّحقة لكتابه ترجمة معاني القُرآن، إذ عاد إلى الترتيب المعمول به في المصحف**».

(137) يشير فتحي التريكي، وهو مُحِقّ في ذلك، إلى أنّه لا يُمكن اعتبار النّص القُرآني نصّاً تاريخيّاً إلّا بمعنى أنّه يرسم طريق الفعل الأيديولوجي والسياسيّ ويدعو الفرد إلى الانخراط في الأُمَّة الجديدة. فالخطاب القُرآني بما هو «**خطاب أُسطوريّ سياسيّ** (*mythico-politique*)، **هو رَجِمُ التاريخ؛ لأنّه يكسب كلّ حدث داخل الجماعة الإسلاميّة الجديدة توتّراً خاصّاً، هو ما سيوجّه بدرجة كبيرة تاريخها**».
Cf. Triki: *L'esprit historien...*, p. 115.
ونحن لا نسعى هنا إلى استخراج الأحداث التاريخية من النّص القُرآني بقدر ما نسعى إلى استقراء الخُطوط العريضة لمسار واقعة تاريخيّة مُهمّة هي انبثاق مؤسّسة الزكاة، وتتبّع محطّات تشكّلها البارزة على حساب «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**»، وذلك بحسب توجيهات القُرآن المتتالية في هذا الشأن للجماعة الإسلاميّة الناشئة على أنقاض النظام السياسيّ الاجتماعيّ القَبَليّ باتّجاه تشكيل «**أمّة**» في إطار سياسيّ جديد، هو «**الدولة**».
وبما أنّه ليس من مهامّ هذا البحث الخوض في مسألة تاريخ تدوين القُرآن، فإنّ أخذنا بما تُورده كُتُب علوم القُرآن بخصوص ترتيب المصحف - علاوة عن كونه يسهّل عملنا =

هذه اللّحظات التاريخيّة الثلاث من شأنه إلقاء أضواء جديدة على سيرورة المسألة ورصد مسار تحوّل المَيْسِر إلى «**الصدقة**».

3 ـ من «المَيْسِر الجاهليّ» إلى «الصدقة الإسلاميّة»: جدليّة الهدم والبناء

في إطار فرضيّتنا العامّة القائلة بأنّ «**الصدقة الإسلاميّة**» **كانت البديل الإسلاميّ المرتضى للمَيْسِر وامتداداً له بعد إفراغه من مضمونه الوثنيّ**»، نُقدّم فرضيّة جُزئيّة مفادها أنّ الإسلام قد قام خلال عمليّة الهدم المُتدرّج لمؤسّسة المَيْسِر القَبَليّة خلال فترة الدعوة المحمديّة، ببناء مُتدرّج أيضاً للمؤسّسة البديلة، أي أنّ «**تدرّج مسار التحريم الخاصّ بالمَيْسِر**» قد تمّ بالتوازي مع «**تدرّج مسار التشريع الخاصّ بالصَّدقة**»، وهذا أمر تُحتّمه طبيعة كلّ تغيّر مُجتمعيّ إذ لا وجود لمؤسّسة بديلة جاهزة تحلّ فوراً مكان المؤسّسة المُراد استبدالها إلّا في حالات نادرة للتحوّل الجذريّ العنيف (الثورة في مفهومها المعاصر)، وهو ما يستدعي أن يكون مسار الهدم متدرّجاً في انحداره مع تصاعد مسار البناء في تناسب عكسيّ تحكمه محطّات تشكّل بارزة تمثّل «**معالم كبرى**» أو «**لحظات مفصليّة**» من شأنها وحدها السماح باستقراء التغيُّر عبر الزمن[138].

= التحقيبيّ - إنّما هو بغرض بيان ومن ثمّ تحليل ما رسخ في الوجدان الإسلامي العامّ مُمثّلا في علوم القُرآن، لا التأريخ لوقائع وأحداث مخصوصة.

(138) مع وجوب أخذ الملاحظات التالية بعين الاعتبار:

1 - إنّ متابعة جملة التغيّرات الحاصلة في بنية المُجتمع الجاهليّ في تحوّله إلى مُجتمع إسلاميّ (أسلمة المُجتمع)، أمر على غاية من التعقيد نظراً للتّرابط المتين بين جملة العناصر داخل تلك البنية وعدم إمكان تناول عنصر منها بمعزل عن البقيّة إلّا عبر الإخلال بالمنهج العلميّ القويم.

2 - إنّ متابعة التغيّر الحاصل على أحد عناصر بنية معيّنة دون التعرّض إلى تداعيات ذلك على بقيّة عناصرها من شأنه أيضاً الإخلال بالمنهج العلميّ القويم.

3 - إنّ دراستنا لتحوّل مؤسّسة المَيْسِر إلى مؤسّسة الصدقة، على ابتسارها نظراً لما تَقَدّم، لا تطمح إلى أكثر من إلقاء الضوء على مسألة التحوّل الهيكليّ العميق الذي عاشه المُجتمع «**الجاهليّ**» في انتقاله إلى مُجتمع «**إسلاميّ**» وانبثاق «**الدولة**» منه وفيه نتيجة لذلك، دون أن يحدث ما يُوصف عادة بأنّه «**قطيعة جذرية**» بين المُجتمعين (إن جاز اعتبار نفس المُجتمع المتحوّل مُجتمعين) إذ واضح لكلّ صاحب نظر تواصل وجود عناصر جاهليّة (يصفها البعض بأنّها وثنيّة على المستوى العقديّ) صلب البنيات =

1.3 ـ «تأثيم المَيْسِر» وتشريع «إنفاق العفو»: بداية التمايز عن المُجتمع الجاهليّ

نُلاحظ في البدء غياب أيّ موقف للقرآن من المَيْسِر طوال الفترة المكيّة، وهو ما يعني أنّ الإسلام كان يقف منه موقفاً مُحايداً إن لم يكن إيجابيّاً بدليل اعتراف القُرآن لاحقاً بمنافعه للنّاس رغم تأثيمه، وذلك في الآية 219 من سورة البقرة، وهي السورة التي يتفّق علماء القُرآن على نزولها في السنة الثانية للهجرة. ثمّ نُلاحظ ثانياً أنّ التأثيم، وهو أدنى من التحريم قطعاً، كان استجابة لتساؤلات جماعة المؤمنين بشأن المَيْسِر في ارتباطه بشأن الإنفاق: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: 219]. ولفهم المُراد بمسألة الإنفاق هذه، لا مَنْدُوحةَ من الرجوع إلى الآيات السابقة لهذه الآية وبالتّحديد الآية 215 ونصّها: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 215]، فمسألة الإنفاق واحدة في كلتا الآيتين، وهي تعني بلا لُبْس في ضوء ما بيّناه من منافع للمَيْسِر ما سيصطلح الفقهاء لاحقاً على تسميته «**صدقة التطوّع**»[139].

= الاجتماعيّة والاقتصاديّة والعقديّة للمُجتمع «**الإسلاميّ**» حتّى على عهد النبيّ واستمرارها عبر جميع مراحل تاريخه وإن بصورة تحتيّة، ممّا يعني أنّ «**المُجتمع الإسلاميّ الخالص**» لم يتجسّد تاريخيّاً إلّا كنموذج نظريّ حاول المسلمون عبر العصور المتتالية، وما زالوا يُحاولون إلى أيّامنا، الاقتراب منه ما أمكن دون أن يكونوا قد بلغوه في يوم من الأيّام، ولا نظنّ أنّهم بالغوه أبداً حتّى ولو تمّ استقاء العناصر التكوينيّة والهيكليّة لذلك النموذج رأساً من النّص التأسيسيّ الأوّل (القُرآن) أو من المُمارسة اليوميّة للمسلمين خلال الحقبتين النبويّة والراشديّة.

(139) «**قوله تعالى** ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ قال ابن قتيبة: المُراد بالنَّفقة هاهنا الصدقة والعطاء» (ابن الجَوْزِيّ، **زاد المسير**، ج1، ص213).
والمقصود هنا طبعاً صدقة التطوّع المندوبة مُقابل الصدقة المفروضة فقد «**كان المؤمنون في ابتداء الإسلام وهم بمَكّة مأمورين بالصّلاة والزكاة وإن لم تكن ذات النُّصُب وكانوا مأمورين بمُواساة الفقراء منهم**» على ما يقول ابن كثير (**تفسير ابن كثير**، ج1، ص526)، أي مُقابل زكاة الأموال الظاهرة والباطنة، أو صدقة الأرض وزكاة الأموال، بحسب ما بيّنّا من اختلاف بين الفقهاء في تعريفها.

ومع أنّ جواب القُرآن عن «**سؤال الإنفاق**»(140) كان مُرتبطاً ببيان ما في المَيْسِر من إثم، وهو ما يبدو واضحاً من خلال توحّد السياق الرابط بين الآيتين 215 و219 من سورة البقرة، فإنّه من الغريب ألّا يُشير أيّ من كِبار المفسّرين (من الطّبريّ قديماً إلى محمّد الطّاهر بن عاشور حديثاً)(141) إلى ذلك الارتباط بين المَيْسِر المؤثّم والإنفاق التطوّعيّ المندوب للمسلمين («**إنفاق الخير**» أو «**إنفاق العفو**» بحسب التعبير القُرآنيّ)، وذلك رغم الأهميّة التي يبديها السياق القُرآني في سورة البقرة لمسألة الإنفاق عند جمهور المؤمنين بدليل تكرّر سؤالهم بشأنه في نفس السورة مرّتين (الآيتان 215 و219). ولعلّ ما يزيد موقف المفسّرين هذا غرابة، قولهم بتوحّد سياق نزول الآيتين المذكورتين وأنّ سبب نزولهما واحد(142).

---

(140) يختلف الإنفاق عن إيتاء المال، فالأوّل يبدو أكثر ارتباطاً بالشّعائر الدينيّة، وبالعلاقات القرابيّة إذ يُشار إليه دائماً إمّا في إطار شعائريّ (المَيْسِر، الصدقة وتالياً الزكاة، الإنفاق في سبيل الله، الإنفاق على الوالدين والأقارب، الإنفاق على من عند النبيّ...) بينما لا يرتبط إيتاء المال بأيّ شروط ويبدو مُتجاوزاً لكلّ الوضعيّات، فهو مُنفتح تجاه الخارج مقابل انغلاق الإنفاق على عصبة القرابة سواء بمفهومها القديم (القبيلة) أو بمفهومها العقديّ الجديد (الأُمّة). ولعلّ هذا ما يُفسّر إشارة القُرآن في سورة البقرة (الآية 177) إلى «**إيتاء المال**»، ثمّ إشارته لاحقاً عند تأثيم المَيْسِر في الآيتين 215 وفي الآية 219 إلى «**الإنفاق**»، ثمّ مُعاودة الإشارة مرّة أخرى وفي نفس السورة إلى «**الإنفاق في سبيل الله**» (الآيات 261-264)، وهو ما يعطي الانطباع أنّنا هنا بإزاء تكميل آية التأثيم إذ هي تأتي بعدها لتسمّي الإنفاق في سبيل الله صدقة، وهو ما يعني أنّ الصدقة هي البديل المرتضى للمَيْسِر بوصف كليهما إنفاقاً في سبيل الله، خاصّة وأنّها تحضّ على الابتعاد عمّا يُمكن أن يكتنف الصدقة من دوافع ذاتيّة شبيهة بتلك التي كانت تكتنف المَيْسِر من رياء ومَنّ على الغير كان يؤذي الفقراء، وعدّ ذلك ممّا يبطل الصدقة.

(141) شمل مسحنا لقديم التفاسير: الطّبري [ت 310 هـ]، الواحديّ النيسابوريّ [ت 468 هـ]، البغويّ الفرّاء [ت 516 هـ]، الزمخشريّ [ت 538 هـ]، الرازي [ت 606 هـ]، القُرطبيّ [ت671 هـ]، البيضاويّ [ت 685 هـ]، النسفيّ [ت701 هـ]، ابن تيميّة [ت 728 هـ]، ابن كثير [ت 774 هـ]، السيوطيّ [ت911 هـ]، أبو السعود العماديّ [ت 951 هـ].

وشمل التفاسير الجديدة لكلّ من: الصدر الشيرازيّ [ت1061 هـ]، الشوكاني [ت 1250 هـ]، الألُوسيّ [ت 1270 هـ]، محمّد الطّاهر بن عاشور [ت 1284 هـ] السعديّ [ت 1376 هـ]، سيّد قطب [ت 1385 هـ].

(142) يقول القُرطبيّ (تفسير القُرطبيّ، ج3، ص62): «**نزلت الآيتان في عمرو بن الجموح**، =

فبدل الاهتمام بالعلاقة الموجودة بين «**تأثيم المَيْسِر**» و«**ندب الإنفاق**»، استغرقَ المفسّرين، ومن ورائهم عُلماء القُرآن ممّن اهتمّ بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وشرح غريب القُرآن وإعرابه، بيانُ المقصود بالإنفاق في ارتباطه فحسب بمسألة «**إنفاق العفو**»[143]، وبذلك حصروا الإنفاق في «**إنفاق العفو**» الذي لم تخرج مقالتهم في تفسير المُراد به عن ثلاثة وجوه، فمنهم «**من قال إنّه منسوخ بالزَّكاة المفروضة، ومنهم من قال هو الزكاة، ومنهم من قال هو شيء أُمِر به غير الزكاة لم يُنسَخ**»[144]. وقد استبعد أغلب العلماء القولين الأوليّن إذ «**القول الثالث عليه أكثر أهل التفسير**» ومُعظم التابعين[145] واعتمدوا بالتَّالي تعريف

= وكان شيخاً كبيراً فقال: يا رسول الله، إنَّ مالي كثير، فبماذا أتصدّق، وعلى من أنفق؟ فنزلت ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾». ويضيف: «قال العلماء: لمّا كان السؤال في الآية المتقدمة في قوله تعالى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ سؤالاً عن النفقة إلى من تصرف... كان السؤال الثاني في هذه الآية عن قدر الإنفاق... فنزل ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾، والعفو: ما سهل وتيسّر وفضل، ولم يشقّ على القلب إخراجه... فالمعنى: أنفقوا ما فضل عن حوائجكم، ولم تؤذوا فيه أنفسكم فتكونوا عالة؛ هذا أولى ما قيل في تأويل الآية، وهو معنى قول الحسن وقتادة وعطاء والسدّي والقرظيّ وابن أبي ليلى وغيرهم... وقال قيس ابن سعد: هذه الزكاة المفروضة. وقال جمهور العلماء: بل هي نفقات التطوّع. وقيل: هي منسوخة... وقال قوم: هي مُحكمة، وفي المال حقّ سوى الزكاة. والظاهر يدلّ على القول الأوّل».

(143) ربّما كان الشيخ ابن عاشور، وهو مُفسّر مُعاصر، الوحيد الذي أشار إلى ما في المَيْسِر من إنفاق سيتحوّل مع تحريم الإسلام المَيْسِرَ إلى صدقة إذ هو ما يُبرّر ربط آية التأثيم (البقرة، 219) بين المَيْسِر والإنفاق، فهو يقول (تفسير التحرير والتنوير، ج2، ص284): «كان سؤالهم عن الخمر والمَيسِر حاصلاً مع سؤالهم ﴿مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، فعطفت الآية التي فيها جَوابُ سؤالهم ﴿مَاذَا يُنفِقُونَ﴾ على آية الجواب عن سؤال الخمر والمَيْسِر، ولذلك خُولِف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾ بدون عطف فجيء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها. ومناسبة التركيب أنّ النهي عن الخمر والمَيْسِر يتوقّع منه تعطّل إنفاق عظيم كان ينتفع به المَحاويج، فبيّنت لهم الآية وجه الإنفاق الحقّ».

(144) النحّاس، الناسخ والمنسوخ، ص188.

(145) «قال الله عزّ وجلّ ﴿قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ فيه ثلاثة أقوال من العلماء: من قال إنّها منسوخة بالزّكاة المفروضة، ومنهم من قال هي الزكاة، ومنهم من قال هو شيء أمر به غير الزكاة لم يُنْسَخ: ... فعن ابن عبّاس قال: هو ما لا يتبيّن، وهذا قبل أن تفرض الصدقة... وقال الضحّاك: نسخت الزكاة كلّ صدقة في القُرآن. فهذا قول من قال إنّها =

«العفو» بأنّه **«ما فضل عن العِيال»** أو **«ما فضل عن الحاجة»**[146]. ومن هنا، فإنّ عدم إشارتهم إلى علاقة الإنفاق عُموماً وإنفاق العفو خُصوصاً بالمَيْسِر، وهي العلاقة التي أكّد عليها القُرآن، بدا لنا أمراً مقصوداً قد يكون الغرض منه البرهنة على مدى القطع الإسلامي مع المُجتمع الجاهليّ ومُؤسّساته، ومن ثمّة يسهل الخُلوص إلى القول بأنّ تشريع الصدقة التي ستسمّى لاحقاً الزكاة لم يكن سوى رجوع إلى ما سبق أن شرّعه اللّه لجميع الأمم حيث نادى به الرسل جميعاً وعملوا به قبل النبيّ محمّد[147].

إلّا أنّ الحَجْب الذي مارسه التأويل على النص القُرآني لم يَكْفِ على ما يبدو لحَجْب حقيقة ربط الخطاب القُرآني بين مسألتي المَيْسِر والإنفاق، وهو ما يظهره بكلّ جلاء السياق المُوحَّد لكليهما في الآيتين 215 و219 من سورة البقرة، وهو ما نفترض أنّ أوائل المسلمين كانوا واعين به بدليل ارتباط سؤالهم عن الإنفاق ضمن سلسلة من الأسئلة **«الحارقة»** تتضمّن أيضاً السؤال عن المَيْسِر.

إلّا أنّ مسألة السياق قد تُثير إشكالاً يتمثّل في أنّ الآية السابقة عن آية الإنفاق الأولى تبدو كأنّها خارج سياق تأثيم الخمر والمَيْسِر، إذ هي مُرْتبطة أكثر بضرورة ابتلاء الله المؤمنين ولا شأن لها ظاهريّاً بمسألتَي الخمر والمَيْسِر: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلْزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: 214]. كما يصحّ هذا الإشكال أيضاً بالنِّسبة للآيات الثلاث التي تتوسّط آية الإنفاق وآية تأثيم الخمر والمَيْسِر، فهي مَخْصُوصة بالقتال والهجرة ولا رابط

= منسوخة... وعن مجاهد قال: الصدقة المفروضة... إلاّ أنّ هذا القول لا يعرف إلاّ عن مجاهد. والقول الثالث عليه أكثر أهل التفسير... عن ابن عبّاس قال: ما فضل عن العِيال... والمعنى والله أعلم ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ﴾، قل: ينفقون ما سهل عليهم وفضل عن حاجتهم. وأكثر التابعين على هذا التفسير» (النحّاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص189).

(146) «قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾ قال ابن قتيبة: المُراد بالنفقة هاهنا الصدقة والعطاء» (ابن الجَوْزِيّ، **زاد المسير**، ج1، ص213).

(147) يتحدّث القُرآن عن قيام الرسل بأداء واجب الزكاة ودعوتهم الناس إلى أدائها، وهو ما أشرنا إليه في هامش سابق.

ظاهريّاً بينها وبين مسألة الإنفاق أو مسألة المَيْسِر. ولتبسيط الأمر، فإنّنا نُحاول إجمال عناصر الإشكال في الجدول التالي:

رقم الآية	النّص القُرآني	الموضوع باختصار
214	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۗ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾	ضرورة الابتلاء
215	﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾	مَصارِف الإنفاق
216	﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	تشريع القتال
217	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	تبرير القتال
218	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	تشريع الهجرة
219	﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾	تأثيم الخمر والمَيْسِر وربط ذلك بالإنفاق

فما الذي يربط بين هذه الأمور المُتباينة أي «**الابتلاء**» و«**الإنفاق**» و«**القتال**» و«**الهجرة**» و«**المَيْسِر**»؟

تُؤكّد كتب علوم القُرآن أنّ نزول آية تشريع القتال في الأَشْهُر الحُرُم (البقرة، 217) كان بُعَيْد أوّل مُجابهة مسلّحة حقيقيّة بين المسلمين ومُشركي قُرَيْش أي غزوة بدر الكبرى[148] التي تضعها كُتُب السيرة والمغازي خلال السنة الثانية

(148) انظر مثلاً: **سيرة ابن هشام**، ج3، ص146.

للهجرة، أي في أَوْج القطيعة بين المسلمين ويهود يَثْرِب على إثر تجميد بنود ما سيُسمّى في الأدبيّات السياسيّة الإسلاميّة لاحقاً بـ«**وثيقة المدينة**» التي «**وادع فيها يهود وعاهدهم وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم**» بما جعل «**المؤمنين والمسلمين من قُرَيْش ويَثْرِب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمّة واحدة من دون الناس**»(149)، وهي القطيعة التي نَتَجَ عنها بالخُصوص تعريب القِبْلة بنقلها من بيت المقدس إلى الكَعْبَة، وتوجّه المسلمين إلى التخلّص من أعدائهم داخل يَثْرِب خاصّة اليهود منهم والمُنافقين استعداداً لمُواجهة خطر قُرَيْش وحُلَفائها من الأعراب. فإذا أخذنا في الاعتبار هذا السياق العامّ الذي تذكره سورة البقرة بكلّ تفصيل(150)، فإنّ تحليل مضمون الآيات المذكورة يبيّن أنّها تُشكّل وحدة معنويّة موضوعيّة (ثيمة) واحدة متكاملة ومنسوجة بإحكام شديد

(149) انظر بنود الوثيقة في: **سيرة ابن هشام**، ج3، ص143.

(150) تحتوي سورة البقرة على 286 آية. وقد بدا لنا أنّه يُمكننا تقسيم هذه السورة إلى قسمين (من 1 إلى 242) و(من 243 إلى 286) مُتماثلين في البنية حيث يشتمل كلّ منهما على نفس المحورين هما مناطاً السورة: بيان انحراف أهل الكتاب والمشركين (من 1 إلى 143 ومن 246 إلى 260) وبناء تمايز الجماعة الإسلاميّة عبر تشريعات جديدة (من 144 إلى 242 ومن 261 إلى 286) على ما يبيّنه الجدول التالي باختصار شديد:

	الآيات	المحور الأوّل	المحور الثاني
القسم الأوّل	من 1 إلى 242	من 1 إلى 143	من 144 إلى 242
القسم الثاني	من 243 إلى 286	من 246 إلى 260	من .261 إلى 286
		انحراف أهل الكتاب والمشركين	بناء تمايز الجماعة الإسلاميّة

ويَتَماثل القسمان الأوّل والثالث والثاني والرابع في البنية. فالقسمان الأوّل والثالث يبدآن بذمّ المشركين ومن ورائهم اليهود والنصَارَى ثمّ بيان تواصل الإسلام مع حنيفيّة إبراهيم، بينما يتناول القسمان الثاني والرابع بناء تشريعات جديدة مُخالفة لما عند اليهود والنصَارَى وعلى أنقاض تشريعات وثنيّة هي ما يُميّز (أمّة الوسط) المقتفية حنيفيّة إبراهيم. وهذا ما يجعلنا نرى في هذه السورة أوّل مُحاولة جدّية لبناء مُجتمع إسلاميّ. فانطلاقاً من هذه اللحظة ستشهد السلطة التي أوكلت للنبيّ بموجب بنود الصحيفة، وكانت في البداية سلطة تحكيميّة لا تختلف في جوهرها عن سلطة السادة في الجاهليّة، تحوّلا كبيراً سيمكّن النبيّ من اكتساب صلاحيّات جديدة هي صلاحيّات القائد العسكري والحاكم السياسي والمُشَرِّع الديني.

وينتظمها خيط واحد، إذ هي تتحدّث عن بداية تَشَكُّل ومولد قطيعة بين الأُمَّة الإسلاميّة الناشئة والمُجتمع الجاهليّ المحيط بها بما في ذلك يهود يَثْرِب بعد خروجهم عن بنود وثيقة المُوادعة، مع ما يصحب كلّ ولادة من آلام (البأساء والضرّاء)، ممّا يُحتّم تقوية الجبهة الداخليّة والعمل على زيادة جُرْعة التكافُل بين أفراد المُجتمع الإسلاميّ (الإنفاق تطوّعاً على الأقارب والمَحاويج) استعداداً لمُواجهة قوى المُجتمع الجاهليّ وحلفائه من اليهود (القتال). وفي هذه الأجواء المشحونة بنُذُر الحرب، فإنّ القطع مع إحدى أهمّ مُؤسّسات المُجتمع الجاهليّ يضحي ضرورة مُلِحّة، في انتظار ما ستسفر عنه المُواجهة الموعودة من نتائج سيكون لها أثرها، قطعاً، في تحديد مدى الابتعاد عن المُمارسات الجاهليّة. وقد كان من شأن إعلان القطيعة مع المُجتمع الجاهليّ ومع اليهود أن «**باشر الرسول سلطة زمنيّة كالتّي كان يمكن أن يُباشرها أيّ زعيم آخر مُستقلّ، مع فارق واحد وهو أنّ الرباط الدينيّ بين المسلمين يقوم مقام رابطة الأسرة والدم**»[151]، وهو ما كان يعني من الناحية السياسيّة المحضة مُباشرة النبيّ أولى الخطوات في سبيل بناء ما سيُعرف لاحقاً باسم «**دولة الإسلام**».

وهكذا نجد أنّ الحضّ على الإنفاق في سُوْرة البقرة كان تتويجاً لمسار طويل من التحريض على إعانة الفقراء بإطلاق. ففي حين لا نجد في السور المكيّة سوى حضّ على إطعام المساكين[152]، نرى أولى السُّوَر المدنيّة تتقدّم خطوة نحو الحضّ على الإنفاق مع تحديد ماهيّته (العفو) ومَصارِفه (الوالدان والأقارب واليتامى والمساكين وأبناء السبيل). ورغم أنّ تحديد ماهيّة العفو لم يكن دقيقاً بما فيه الكفاية على عهد النبيّ بدليل اختلاف أهل التأويل لاحقاً بشأن تعريفه، فإنّ تحديد مَصارِفه بدقّة تجعل منه تشريعاً جديداً يُراد منه:

- إعادة توزيع الثروة في المُجتمع الإسلاميّ الناشيء على أُسس غير تلك التي كانت قائمة في المُجتمع الجاهلي. فإنفاق العفو هنا يلعب نفس الدور الاقتصادي الاجتماعيّ للمَيْسِر من حيث كونه أحد عوامل تفتيت الثروة

---

(151) حسن، **تاريخ الإسلام**، ج1، ص103.

(152) تتعدّد الآيات الحاضّة على إطعام المساكين، وهي مكيّة كلّها: (يس، 47)، (الحاقّة، 33-43)، (المدّثر، 42-44)، (الإنسان، 8-9)، (الفجر، 17-18)، (البلد، 13-16)، (الماعون، 1-3).

ومنع تراكمها عند فئة من المؤمنين دون أخرى، وذلك من خلال توزيعها على ضِعاف الحال من الأقارب والمُحتاجين أيام الشدّة.

- تقوية التلاحم الاجتماعيّ بين أفراد ومجموعات المُجتمع الإسلاميّ الوليد عبر ما يبنيه إنفاق العفو من تكافل و«**أخوّة في الله**».
- تكريس تمايز المُجتمع الوليد عن المُجتمع الجاهليّ (الوثنيّ) وعن اليهود.
- إسباغ الصبغة الدينيّة التعبديّة على الإنفاق.

وبما أنّه لم يكن لهذه النتائج أن تتحقّق إلّا بالابتعاد عن المُجتمع الجاهليّ ومُؤسّساته التي نجد من بين أهمّها المَيْسِر، فإنّ تأثيم هذه الممارسة يغدو مُنخرطاً في ذات السبيل، إذ يُمكن اعتبار حثّ المسلمين عن الابتعاد عنها خطوة أولى نحو القطع الباتّ معها، وهو القطع الذي لم يكن له أن يتمّ دفعة واحدة بحكم الانغراس المتين للمَيْسِر كمُمارسة في الضمير الجمعيّ للعرب الداخلين في الإسلام وعدم وجود بديل يحلّ محلّها في مُمارساتهم اليوميّة إلى ذلك العهد. ونحن نظنّ أنّ هذا الاعتبار هو ما سيجعل تأثيم المَيْسِر لحظةَ بدايةٍ حاسمةٍ في ضربه كمؤسّسة، وهو ما سيتواصل مع استبداله بمشروع جديد للإنفاق يكفل في آنِ الحفاظ على أهدافه الإنسانيّة والقطع مع أجوائه التعبّديّة الوثنيّة، لفائدة أجواء تعبُّديّة توحيديّة.

لقد كانت هذه المرحلة الأولى في عمليّة هدم مؤسّسة المَيْسِر وتعويضها بأخرى إسلاميّة، وسيكون لعامل الزمن، مُستقوياً بتأثيم القُرآن للمَيْسِر مُمارسةً وتحريضه على الإنفاق على المُحتاجين تعبّداً، دور كبير في التخفيف من وتيرة الممارسة في المُجتمع الإسلاميّ الوليد انتظاراً لتوفّر ظروف موضوعيّة أكثر مُلاءمة لتحطيم المؤسّسة برمّتها.

2.3 ـ تحريم المَيْسِر وتقنين الإنفاق باتّجاه الصدقات: القطيعة مع المُجتمع الجاهليّ

تتّفق كتب علوم القُرآن على أنّ سورة المائدة المحرّمة للمَيْسِر قد نزلت بعد فترة طويلة نسبيّاً من نزول سورة البقرة المؤثّمة للمَيْسِر. وقد تمّت الإشارة سابقاً إلى اختيار القول بنزول سورة المائدة خلال السنة الخامسة أو السادسة للهجرة وبرّرنا ذلك.

وسواء تمّ اعتبار نزول سورة المائدة في هذه الفترة ثمّ نزول الآية الثالثة منها في حجّة الوداع كما يقرّر كثير من المفسّرين(153) أو تمّ اعتبار أنّها نزلت «**جملة واحدة**» في حجّة الوداع كما يرى آخرون(154)، فإنّ الأخذ بأحد هذين القولين لا يُخرجنا عن القول بأنّ تحريم المَيْسِر قد تمّ في فترة مُتأخرّة جدّاً من مراحل الدعوة أي بعد بروز معظم الملامح الرئيسة الكبرى المميّزة للمُجتمع الإسلاميّ، وهو ما يدفع إلى اعتبار تحريم المَيْسِر في سورة المائدة بمثابة الحسم النهائيّ فيه والقطع الباتّ مع إحدى أهمّ المؤسّسات التي كان يقوم عليها المُجتمع الجاهليّ.

وعلى غِرار آية تأثيم المَيْسِر (الآية 219 من سورة البقرة)، اقترنت آيتا تحريمه (الآيتان 90 و91 من سورة المائدة) أيضاً بمسألتَي السَّوَائِب والإنفاق في الآيات السابقة عليها، فقد حرّمت الآية الثالثة من سورة المائدة الاستقسام بالأَزْلَام وقرنته بتحريم السوَائِب وما ذُبِح على الأنصاب والخنزير والدَّم في سياق يشير إلى أنّ ذلك من العناصر المهمّة والضروريّة لعمليّة «**استكمال الدين**»(155): ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

(153) يعتمد القرطبيّ مثلاً (تفسير القُرطبي، ج20، ص233) قول عبد الله بن عمر: «**نزلت هذه السورة** [سورة الفتح] **بِمِنًى في حجّة الوداع، ثمّ نزلت ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾** [المائدة: 3] **فعاش بعدهما النبيّ ﷺ ثمانين يوماً**».

(154) يبدو الأمر غير واضح، فالبعض يقول بأنّها آخر سورة نزلت، فيما يقول آخرون بنزولها في حجّة الوداع، لكن دون تحديد حاسم في الحالتين لتاريخ نزول الآية الثالثة الخاصّة باستكمال الدين. فـ «**عن عبد الله بن عمر قال: آخر سورة أنزلت سورة المائدة**» (**تفسير ابن كثير**، ج2، ص123)، و«**عن الربيع بن أَنَس قال: نزلت سورة المائدة على رسول الله في المسير في حجّة الوداع وهو راكب راحلته فبركت به راحلته من ثقلها**» (الطبري، **جامع البيان**، ج6، ص84)، و«**عن ضمرة بن حبيب وعطية بن قيس قالا: قال رسول الله ﷺ: المائدة من آخر القُرآن تنزيلاً فأحلّوا حلالها وحرّموا حرامها**» (السيوطيّ، **الدرّ المنثور**، ج3، ص4)، و«**عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنّها قالت: المائدة آخر سورة نزلت**» (الألوسيّ، **روح المعاني**، ج6، ص47). والوحيد على حدّ علمنا القائل بنزول سورة المائدة جملة في حجّة الوداع هو المفسّر المعاصر محمّد الطّاهر بن عاشور [ت 1284هـ]، لكن دون تقييد النزول بزمن حجّة الوداع إذ يقول: «**هذه السورة كلّها نزلت في عام حجّة الوداع**» (**التحرير والتنوير**، ج6، ص122).

(155) بخصوص تحريم ذبائح الأصنام والدمّ والحيوان المخنوق، قارن بما في الإنجيل:

- **﴿بَلْ يُرسِلُ إِلَيهِمْ أَنْ يَمْتَنِعُوا عَنْ نَجَاسَاتِ الأَصْنَامِ وَالزِّنَى وَالمَخْنُوقِ وَالدَّمِ﴾** (**أعمال الرسل 15: 20**).

=

ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: 3]، وهو ما يعني ضمنيّاً تحريم المَيْسِر بوصفه مُتضمّناً استقساماً بالأَزْلَام وذبحاً على الأنصاب لما أُهِلَّ لغير الله به، وذلك قبل تخصيص الآيتين 87 و88 لمسألة السَّوَائِب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: 87-88] والآية المُوالية لهما للّغو في الأيمان ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: 89]، لتأتي آيتا تحريم المَيْسِر كتتويج لهذا المسار المثبت «استكمال الدين» ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: 90-91].

وإذا ما كانت آيات تأثيم المَيْسِر في سورة البقرة قد نقلت مسألة «**الإنفاق**» من مجرّد «**الحضّ على إطعام المساكين**» نحو «**الحضّ على إنفاق العفو**»، فإنّنا

=
- **﴿لأَنَّهُ قَدْ رَأَى الرُّوحُ الْقُدُسُ وَنَحْنُ أَنْ لاَ نَضَعَ عَلَيْكُمْ ثِقْلاً أَكْثَرَ غَيْرَ هَذِهِ الأَشْيَاءِ الوَاجِبَةِ. أَنْ تَمْتَنِعُوا عَمَّا ذُبِحَ لِلأَصْنَامِ وَعَنِ الدَّمِ وَالمَخْنُوقِ وَالزِّنَى الَّتِي إِنْ حَفِظْتُمْ أَنْفُسَكُمْ مِنْهَا فَنِعِمَّا تَفْعَلُونَ. كُونُوا مُعَافِينَ﴾ (أعمال الرسل 15: 28- 29).**
- **﴿وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الأُمَمِ فَأَرْسَلْنَا نَحْنُ إِلَيْهِمْ وَحَكَمْنَا أَنْ لاَ يَحْفَظُوا شَيْئًا مِثْلَ ذَلِكَ سِوَى أَنْ يُحَافِظُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِمَّا ذُبِحَ لِلأَصْنَامِ وَمِنَ الدَّمِ والمَخْنُوقِ وَالزِّنَى﴾ (أعمال الرسل 21: 25).**

وحول تحريم الخنزير، قارن بما في العهد القديم:
- **﴿وَالخِنْزِيرَ. لأَنَّهُ يَشُقُّ ظِلْفًا وَيَقْسِمُهُ ظِلْفَيْنِ لَكِنَّهُ لاَ يَجْتَرُّ. فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ﴾ (لاويون 11: 7).**
- **﴿وَالخِنْزِيرَ لأَنَّهُ يَشُقُّ الظِّلْفَ لَكِنَّهُ لاَ يَجْتَرُّ فَهُوَ نَجِسٌ لَكُمْ. فَمِنْ لَحْمِهَا لاَ تَأْكُلُوا وَجُثَّتَهَا لاَ تَلْمَسُوا﴾ (تثنية 14: 8).**

نصل مع آيات تحريمه في سورة المائدة إلى نَقْلة نوعيّة أخرى في طبيعته مع فرضه «**كفّارة**» عن مُمارسة دينيّة خاطئة تتعلّق بـ«**الحَنَث في اليمين**». ورغم إجماع أهل التأويل على أنّ المقصود بعَقْد الأَيْمَان هو «**اليمين المُنعقدة مُنفعلة من العَقْد وهي عَقْد القلب في المستقبل ألّا يفعل ففعل أو ليفعلنّ فلا يفعل، فهذه التي يحلّها الاستثناء والكفّارة**»[156]، في مُقابل «**لغو اليمين التي اتّفق العلماء على أنّها... قول الرجل: لا والله، وبلى والله في حديثه وكلامه غير مُعتقد لليمين ولا مريدها**»[157]، فإنّنا لا نرى ما يمنع ألّا تكون آية كفّارة اللّغو في الأيمان متعلّقة بالاعتقاد لا بالانعقاد، أي بالحلف بغير الله اعتقاداً في المُقسَم به لا بانعقاد الإرادة حول إتيان الفعل أو تركه. فالمقصود إذن هو اعتبار الحلف بغير الله قولاً، من قَبِيل اللّغو المُستحكم في النفوس بحكم ما استقرّت عليه العادة الجاهليّة وصدّقته الممارسة، أي إتيان الطّقوس المُهَلّ لغير اللّه بها، إذ بذلك فقط تكون يميناً مُوجبة للكفّارات.

وقد فهم أحمد بن تيميّة ما ينطوي عليه الخطاب القُرآنيّ من ربط بين مسألتي «**الحَلَف بالمعبودات الجاهليّة**» و«**السَّوَائِب المُهَلّ لغير اللّه بها**»، وله في قراءة آية كفّارة اللّغو في الأيمان السابقة لآيتي تحريم المَيْسِر تخريج لطيف يعتبر فيه يمين اللّغو المقصودة في تلك الآية متعلّقة بتحريم السَّوَائِب التي كان العرب يحلفون ألّا يأكلوا منها، أي «**تحريم حلال عُقدت عليه يمين**»، وهو ما يدخل في باب «**التعدّي على شرع الله**». يقول ابن تيميّة: «**يشمل العدوان فى العبادة و التحريم. وهذان النوعان هما اللَّذان ذمّ الله المشركين بهما فى غير موضع حيث عبدوا عبادة لم يأذن الله بها وحرّموا ما لم يأذن اللّه به، فقوله ﴿لَا تُحَرِّمُوا۟﴾ و ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓا۟ۚ﴾ يتناول القِسْمَيْن... ثمّ ذكر بعد هذا قوله ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ...﴾ ذكر هذا بعد النهي عن التحريم ليبيّن المخرج من تحريم الحلال إذا عقد عليه يميناً باللّه أو يميناً أُخرى، وبهذا يُستدلّ على أنّ تحريم الحلال يمين. ثمّ ذكر بعد ذلك ما حرّمه من الخمر والمَيْسِر والأنصاب والأَزْلَام فبيّن به ما حرّمه... وقرن بينهما حُكم الأيمان، فإنّ كليهما**

---

(156) تفسير القُرطبيّ، ج6، ص 266

(157) نفسه، ج3، ص99.

يتعلّق بالفم داخلاً وخارجاً كما يقرن الفُقهاء بين كتاب الأيمان والأطعمة»(158).

وواضح من السِّياق العامّ الذي وردت فيه آيتا تحريم المَيْسِر علاقة «**الأيْمان**» بـ «**الأطْعمة**»، على حدّ تعبير ابن تيميّة، إذ إنّ التكفير عن لغو الأيْمان إنّما يتمّ بإطعام المساكين أو كسوتهم أو تحرير مُسترقّ، أو صيام ثلاثة أيّام في حال عدم الاستطاعة، وهو ما يعني في المقام الأوّل «**الإنفاق**». إلّا أنّه إنفاق في وجوه من البِرّ ذات طابع اجتماعيّ واضح، ففي إطعام مَحاويج المسلمين وكسوتهم وفي تحرير المُسترقّين منهم تقوية للأمّة الناهضة، أمّا إذا كانوا من غير المسلمين، فإنّ ذلك قد يكون سبيلاً لدعوتهم ﴿بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: 125] للالتحاق بصفوف الأُمّة.

وإنّ وُرُود تحريم المَيْسِر في إطار شامل لتحريم جملة الطقوس الوثنيّة المرتبطة به من «**خمر**» و«**أزلام**» و«**أنصاب**»، وذلك مُباشَرة بعد آية الحَنَث في الأيْمان المُرتبطة بـ«**السوَائِب**»، يدفع دفعاً نحو فهم مَناط هذا الإطار العامّ بكونه متعلِّقاً أساساً بمسألة «**الإنفاق**»، وإلّا فلا معنى لورود آيتَيْ تحريم المَيْسِر وآية كفّارة اللّغو في الأيْمان بالإنفاق إطعاماً وإكساءً وتحريراً للرّقاب في سياق واحد متسلسل يشهد له ترابط تلك الآيات وتوحّد مقصدها وهو مسألة الإنفاق التي أغفلتها المصادر إغفالَها وحدة السِّياق. فالاعتقاد الراسخ بوحدانيّة اللّه الذي يجد ترجمته في القطع مع الطّقوس الجاهليّة، يجعل من الحَلَف بغير اللّه لغواً في اليمين؛ بينما يتماهى الحَلَف بغير الله (من خلال مُمارسة الطّقس الجاهليّ) مع اليمين التي توجب كفّارة، وهذا هو مناط الحديث النبويّ الذي سبقت الإشارة إليه: «**مَنْ حَلَفَ فَقَالَ في حَلَفِهِ باللاَّت وَالعُزَّى فَليَقلْ لاَ إِلَهَ إلاَّ اللهُ، وَمَنْ قَالَ لصَاحبه تَعَالَ أُقَامِرْكَ فَلْيَتَصَدَّقْ**»(159). فإذا ما كانت آيتا تحريم المَيْسِر في سورة المائدة متعلّقتين بمسألتي اللّغو في الأيْمان وتحريم جملة المُمارسات الدينيّة الجاهليّة المرتبطة بالمَيْسِر (الخمر والمَيْسِر والأَزْلَام والأنصاب والسَّوَائِب)، فإنّ لهذا الحديث النبويّ ارتباطاً أيضاً بذات المسألتين إذ هو يشير بلا مُواربة إلى أنّ الحَلَف بغير اللّه هو من قبيل اللّغو وإلى أنّ كفّارة القِمَار (المَيْسِر) هي الصدقة (الإنفاق).

---

(158) ابن تيميّة، **الفتاوى**، ج14، ص450.

(159) متّفق عليه، راجع أحد الهوامش السابقة.

ولعلّ الطَّحَاويّ (أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن سلامة بن سَلَمَة الطَّحَاوِيُّ الأَزْدِيّ، ت 321 هـ) هو الوحيد الذي أشار من بين جميع الفقهاء في كتابه **مشكل الآثار**، ولو إشارة غائمة، إلى وجود علاقة عضويّة بين «**القِمَار**» و«**الصدقة**»، حيث ينقل عنه ابن معظّم شاه الكشميريّ في تأويل حديث النبيّ المُنَوّه به أعلاه: «**قوله: ومن قال لصاحبه تعالَ أقامرك فليتصدّق، زعم الأكثر أنّ مُراده أنّ القائل بهذا القول آثِم فليتصدّق. وقال الطّحاويّ في مشكل الآثار إنّ المراد أنّه لِمَ لا يتصدّق بمال القِمَار؟ فعلى هذا، التصدّقُ بَدَلُ القِمَار لا كفّارةُ الإثم والمعصية**»[160].

فإذا ما كان هذا الحديث يعتبر الحَلَف بغير اللّه من قبيل اللّغو، ومجرّد النيّة في الدخول إلى القِمَار عملاً يستوجب كفّارة، ويربط ربطاً متيناً بين اللّغو في الأيمان ومُمارسة دينيّة جاهليّة مُحرّمة؛ فإنّه يجوز لنا أن نعتبر أنّ تقنين الصدقات في القُرآن كان مُرتبطاً منذ البداية بتشريع الكفّارات، وهو التقنين الذي سيتواصل لاحقاً ليشمل كفّارات أخرى تنتمي إلى شعائر عباديّة مختلفة: «**الفِدْيَة**» عن «**عدم حلق الشَّعْر في الحجّ**»[161]، وكفّارة «**الإفطار في رمضان**»، وكفّارة «**الظِّهَار**»[162]، و«**النَّذْر**»[163]، علاوة على «**صدقة التطوّع**» التي ستتعدّد الآيات الحاضّة عليها لتصل في بعض الظروف الخاصّة، حسب المفسّرين والفقهاء، إلى الثُّلُث من الثروات[164]. إنّنا هنا بحقّ أمام مرحلة تشريعيّة جديدة غير تلك التي

---

(160) ابن معظّم شاه، **العُرْف الشذِيّ في شرح سُنَن الترمذيّ**، ج3، ص185.

(161) ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ﴾ [البقرة: 196].

(162) ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: 3-4].
والظِّهار هو: «**تحريم الرجل امرأته عليه بقوله: أنت عليّ كظهر أمي**» (قلعه جي وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص297).

(163) ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ ۗ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: 270-271].

(164) نجد عدة أحاديث تتناول مسألة التصدّق بثلث المال تطوّعاً، ومنها أنّ: «**أَبَا لُبَابَةَ بْنَ عَبْدِ الْمُنْذِرِ حِينَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهْجُرُ دَارَ قَوْمِي الَّتِي أَصَبْتُ فِيهَا الذَّنْبَ وَأُجَاوِرُكَ وَأَنْخَلِعُ مِنْ مَالِي صَدَقَةً إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:** =

حفّت بآية تأثيم المَيْسِر وندب إنفاق العفو، فانطلاقاً من آيتَي التحريم سوف يتجّه القُرآن إلى ربط الإنفاق بالكفّارات بما يَبْعُد به عن المُمارسات الجاهليّة(165) وتضييق أبواب مَصارِفه. إنّه ربط بين تحريم مؤسسّة جاهليّة (المَيْسِر) متّصلة بالوثنيّة ومكرّسة للّقاحيّة (تعدّد الآلهة وتعدّد مراكز السلطة القَبَليّة) وتأسيس أخرى (الصدقة) متّصلة بـ«**التوحيد الدينيّ والسياسيّ**». بل هو ربط مُثير بين «**التعبُّد للواحد**» و«**الإنفاق في سبيله**»، بين «**التوحيد الديني**» و«**توحّد/توحيد الجماعة**». إنّه في العُمق «**إنفاق الأُمَّة من أجل الدولة**»!

ونحن نجمل قراءتنا للآيات المتّصلة بآيتي تحريم المَيْسِر في هذا الجدول المبيّن لمقاصد كلّ آية في ارتباطها بتحريم جملة الطّقوس الوثنيّة المرتبطة بالمَيْسِر واستبدالها بالإنفاق في سبيل تعزيز الأُمَّة الناهضة مع ما يعنيه ذلك من إرادة القطع الباتّ مع المُجتمع الجاهليّ والتقليد اليهوديّ معاً، ورسم طريق خاصّة بأمّة الإسلام يجعل منها «**أمّة اعتقاديّة توحيديّة**» مُتميّزة عن اليهود، ويجعل منها بالخُصوص «**أمّة سياسيّة دولانيّة**» مُتميّزة عن العرب اللّقاح.

= **يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الثلُثُ». وسئل مالك «فِي الَّذِي يَقُولُ مَالِي فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ يَحْنَثُ. قَالَ: يَجْعَلُ ثُلُثَ مَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَذَلِكَ لِلَّذِي جَاءَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَمْرِ أَبِي لُبَابَةَ»** (انظر: **مالك، الموطأ**، ج2، ص481، الحديث رقم 1022).

(165) ومن ذلك ندب أكل المسلمين من الأضاحي ومن هَدْي الكَعْبَة بعد أن كان المشركون يمتنعون عن الأكل منها مع التحضيض على إطعام المساكين منها. فقد جاء في القُرآن بخصوص الهدي في الحجّ: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾ [الحجّ: 28]، وكذلك: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحجّ: 36]. ويُورد ابن كثير في تفسيره (ج 3، ص 218) قول إبراهيم النخعيّ بِخُصوص هاتين الآيتين: «**كان المشركون لا يأكلون من ذبائحهم، فرخّص للمسلمين فمن شاء أكل ومن لم يشأ لم يأكل. وروي عن مجاهد وعطاء نحو ذلك**». ويضيف بشأن التصدّق بلحم الأضاحي: «**واستدلّ مَن نَصَرَ القول بأنّ الأضاحي يُتَصَدّق منها بالنِّصف بقوله في هذه الآية** ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ﴾، **فجزّأها نصفين: نصف للمُضحّي ونصف للفقراء. والقول الآخر أنّها تجزّأ ثلاثة أجزاء: ثلث له، وثلث يهديه، وثلث يتصدّق به لقوله تعالى في الآية** ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ﴾».

رقم الآية	النّص القُرآني	الموضوع باختصار
86-82	﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلْحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾	القطع البات مع اليهود والمشركين والتودّد للنصارى
88-87	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ﴾	تحليل الطيبات من الرزق بما فيها الأضاحي
89	﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْۚ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَٰنَكُمْۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	تشريع الإطعام كفارة الحنث في الأيمان: علاقة بالمَيْسِر من حيث قيامه على الإطعام
92-90	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَٱحْذَرُواْۚ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾	تحريم الخمر ولحوم المَيْسِر بوصفهما أطعمة محرّمة (الخمر وذبائح الأنصاب ولحوم المَيْسِر)
93	﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحْسَنُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾	تحليل الأطعمة عدا المحرّم منها بما فيها أكل الصدقات

3.3 ـ «الصدقة الإسلاميّة» في الآيات الناسخات المُثْبِتَات: «التوبة» عن المَيْسِر و«البراءة» من اللَّقَاحيَّة

إذا ما كانت سورة المائدة في مجملها، وسياق تحريم المَيْسِر منها بوجه خاصّ، دافعة نحو القطيعة مع اليهود والمشركين قطعاً باتاً، فإنّنا نلاحظ بالمقابل

أنّها اعتمدت خطاباً مُتساهلاً تجاه النَّصَارَى إذ اعتبرتهم الأقرب مودّة لجماعة المسلمين مُقابل عداوة المشركين واليهود الشديدة لهم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾ [المائدة: 82]. ودون أن نُقلّل من أهميّة البُعْد الديني في تقرير العلاقة بين أمّة المسلمين الناشئة وغيرها من المِلَل، فإنّه ربّما جاز لنا أن نرجع هذا الموقف القُرآنيّ الجديد من اليهود[166] إلى تداعيات القطيعة التي تمّت إثر ما ستعتبره المصادر الإسلاميّة لاحقاً «**خيانة**» حين أخلّ اليهود ببنود «**صَحِيفة المَدِينة**» وأعلنوا الالتحاق بأعداء الأُمَّة الناشئة في يَثْرِب أي قُرَيْش وأحلافها من القبائل التي لم تدخل بَعْدُ في الإسلام وجملة المُنافقين المُندسّين في صفوف المسلمين، وهو ما جعل سلطة النبيّ تنتقل من شكلها الذي حدّدته الوثيقة بأنّه «**سلطة تحكيميّة لا تختلف في جوهرها عن سلطة الحكم في الجاهليّة**» لتكتسي بعد غزوة بدر وما مثّلته من انتصار عسكريّ ومعنويّ على القوّة القُرَشيّة بُعْداً جديداً فرضته طبيعة المرحلة التاريخية «**مكّن النبيّ من أن يكتسب صلاحيّات جديدة هي صلاحيّات القائد العسكريّ والحاكم السياسيّ والمُشرّع الدينيّ**»[167]. على أنّ ما يَهُمّنا هنا بالخُصوص هو أنّ موقف القُرآن من النَّصَارَى[168] قد كان

---

(166) يُمثّل هذا الموقف تحوّلا جذريّاً سيطبع أسلوب تعامل النبيّ «العنيف» مع اليهود مُسْتَقْبَلاً إلى حدّ استئصال بعض قبائلهم وإجلاء آخرين عن أرضهم، علماً بأنّ هذا الموقف قد تدرّج من الجدل أوّل الأمر إلى الصراع قبل أن يصل إلى الاستئصال أو الإجلاء، باستثناء يهود تيماء الذين رضوا بدفع الجِزْية فأُقِرُّوا في موطنهم. وبدون الدخول في تفاصيل دواعي هذا الموقف الذي أشارت إليه المصادر طويلاً، فإنّ ما يَهُمّنا هو الموقف النبويّ المسالم تجاه اليهود طوال المرحلة المكيّة رغم تواطئهم مع قُرَيْش في إيذاء النبيّ بطرح أسئلة عليه ظنّوها مُحرجة وأجاب عنها القُرآن خاصّة في سورتَي الكهف والإسراء (قصّة أصحاب الكهف، وقصّة ذي القرنين، ومسألة الروح). وهذا الموقف المُسالِم هو ما أكّدته آخر سورة نزلت من القُرآن المكيّ وهي سورة العنكبوت التي نزلت، حسب الرأي الغالب، والنبيّ يتهيّأ للهجرة نحو يَثْرِب حين كان الخصم الأساسيّ هو مُشركو قُرَيْش، وفيها: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

(167) خضر، **الأدب عند العرب**، ص308.

(168) بقطع النظر عن مُصطلح «**النصَارَى**» الذي قد يعني فرقة مسيحيّة بعينها هي «الآرْيُوسِيَّة» =

يعني ضِمْنيّاً موقفاً من الدولة التي كانت تحميهم، أي الإمبراطوريّة البيزنطيّة الرابضة على التُّخُوم الشماليّة للجزيرة العربيّة والمستتبعة بعض القبائل العربيّة المتنِّصرة في بادية الشام وأعالي الحجاز المُكرَّسة لحماية الثغور الجنوبيّة لبيزنطة. كما يهمّنا أيضاً من جِهة أخرى، في سياق اهتمامنا بمسألة تشريع الصدقة على أنقاض المَيْسِر في أبعادها السياسيّة المحضة، الأسباب غير الدينيّة الدافعة إلى مثل هذا الموقف من النَّصارَى مُقابل موقف عدائيّ واضح من اليهود والمشركين.

ومن هنا، فإنّ إعادةَ قراءة ما يُسمّيه علماء القُرآن أسباب النزول المتعلّقة بما أسميناه اللّحظات التاريخيّة الثلاث بخصوص مسألة المَيْسِر (التأثيم والتحريم والاستبدال) على ضوء الأحداث التاريخيّة التي واكبت تلك اللّحظات، أمرٌ على قدر كبير من الأهميّة لِمَوْضَعَة الخطاب القُرآنيّ في السِّياق التاريخيّ العامّ للدّعوة المحمّديّة، إذ لا يمكن فهمُ السياق الداخليّ للنصّ القُرآني إلّا بعد فهم الملابسات التاريخيّة الواقعيّة التي حفّت بلحظات التأثيم والتحريم والاستبدال كوقائع سوسيولوجيّة مُتموضعة داخل واقع اجتماعيّ سياسيّ متميّز في كلّ لحظة من تلك اللّحظات. فالواقع المعيش وحده هو الذي سمح بإمكانيّة إشارة القُرآن في سورة البقرة إلى تأثيم المَيْسِر في السنة الثانية للهجرة استجابة لحركة الواقع التي كانت تقتضي آنذاك تأثيم جملة من الممارسات الجاهليّة في سبيل بناء تمايز للجماعة الإسلاميّة عن المُجتمع الجاهليّ. ونفس حركة الواقع تلك، هي التي ستدفع بفعل مُتطلّباتها التاريخيّة نحو تحريم المَيْسِر في سورة المائدة سنة ستّ للهجرة حين ستقتضي الحقيقة الموضوعيّة لصعود القوّة الإسلاميّة ضرورة القطع الباتّ مع مؤسّسات المُجتمع الجاهليّ الدينيّة السياسيّة الضامنة للّقاحيّة، ومن بينها المَيْسِر، وبداية العمل على بناء مؤسّساتها البديلة الخاصّة بها. وهي ذاتها الحركة التي ستدفع أو على الأقلّ ستسهّل فيما بعد أيضاً بناء المؤسّسة البديلة للمَيْسِر واقعاً في السنة التاسعة للهجرة من خلال الأمر الإلهيّ في سورة التوبة.

= القائلة بالطّبيعة البشريّة المحضة لعِيسَى المسيح والتي كانت مُنتشرة في الجزيرة العربيّة أيّام الدعوة المحمّديّة كما يذهب إليه محمّد عابد الجابريّ (**مدخل إلى القُرآن الكريم**، ج1، ص41 وما بعدها)، فهو يبدو في ما يخصّ حدود طرحنا مُمكن التعميم على جملة المسيحيّين بوصفه مُصطلحاً شرعيّاً قرآنيّاً مُتجاوزاً لبُعْده الاصطلاحيّ المحض عند المسيحيّين أو عند أوائل المسلمين.

وعلى هذا، فإنّ تنزيل النصوص التشريعيّة للنصّ القُرآنيّ في سياقها التاريخيّ أي معرفة أسباب النزول العامّة والخاصّة (في وجهها التاريخيّ المحض لا وجهها الميتاتاريخيّ الذي قدّمته المصادر الكلاسيكيّة) هو السبيل الوحيدة الكفيلة بالإجابة على بعض الأسئلة المهمّة المتعلّقة باختبار فرضيّتنا بخصوص استبدال الإسلام «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» بمؤسّسة الصدقة. ومن بين تلك الأسئلة: لِمَ فُرِضت الزكاة سنة تسع بالذّات لخدمة سلطة سياسيّة مركزيّة كان محورها النبيّ وهدفها توحيد العرب واسترجاع أراضي الشمال من أيدي البيزنطيّين؟ وما هي الآليّة التي اعْتُمِدت في إنزال أحكام الزكاة من وضعها التشريعيّ النصيّ إلى وضعها العمليّ في الواقع المعيش؟ وماذا لو كانت تلك الأحكام ممّا لا يتطلّبه الواقع العمليّ ولا يدفع إليه بقدر ما كان نتيجة إسقاط رُؤية نبويّة تخصّ استراتيجيّة عمل سياسيّ مستقبليّ؟ ولِمَ اقترنت تلك الأحكام الخاصّة بالصَّدقة، أي بشأن إسلاميّ داخليّ، بأحكام الحرب والجِزْية، أي بشأن سياسيّ خارجيّ يهمّ علاقة الدولة الإسلاميّة بالخارج (اليهود والنَّصَارَى والمشركين)؟

1.3.3 ـ قراءة في أسباب النزول بين البقرة والمائدة والتوبة: تحوّل استراتيجيّة النبيّ تجاه بيزنطة

لقد تميّزت الفترة التي نزلت فيها سورة المائدة أي بُعَيْد غزوة الأحزاب (غزوة الخَنْدَق) في السنة السادسة للهجرة على المستوى السياسيّ بوجود تقارب بين دولة النبيّ في يَثْرِب والإمبراطوريّة البيزنطيّة، وهو التقارب الذي يُمكن ملاحظة بدايات ارتسامه منذ حوالى السنة السابعة قبل الهجرة (615 م) حين أحسن مَلِك الحَبَشة (النَّجاشيّ) وفادة أوائل المسلمين المهاجرين إلى بلده خلال الفترة العصيبة التي شهدتها الدعوة النبويّة في مَكَّة، ووفّر لهم ما يحتاجون من حماية. وقد فعل النَّجاشي ذلك بوصفه مُوالياً لبيزنطة رغم اختلاف مذهبه المسيحيّ اليعقوبيّ[169] عن المذهب الخلقيدونيّ الرسميّ البيزنطيّ[170]، لا تعاطفاً مع الإسلام بسبب

(169) القائل بالطّبيعة الواحدة للسيّد المسيح، وهو مذهب الكنيسة القبطيّة في مِصْر والحبشة.
(170) هو المذهب الكاثوليكيّ صاحب عقيدة التثليث المقرّة في المجمع الكهنوتيّ في خلقيدونيا عام 451 م.

قربه من الروحيّة المسيحيّة وموقفه الإيجابيّ من السيّد المسيح فحسب، بل وأيضاً لأسباب سياسيّة منها قطع للطّريق أمام إمكانيّة استقطاب الدعوة المحمّديّة في طورها الجنينيّ الأوّل من قبل الفُرس وحُلفَائهم من اليهود الممتدّ حضورهم من جنوب الجزيرة في اليَمَن (حِمْيَر) وحَضْرَمَوْت (كِنْدَة) إلى الشمال في يَثْرِب ووادي القُرَى وتَيْمَاء وخَيْبَر وصولاً إلى السَّامِرَة في فلسطين(171)، وكسب ورقة ضغط إضافيّة قد تساعد بيزنطة وحليفتها الحبشة في حربها المستعرة آنذاك ضدّ الأكاسرة، خاصّة بعد انهيار الحاجز البشريّ الذي كانت تُمثّله دولتا العرب المَناذرة في الحِيرة والغَساسنة في الشام وانتهاء دورهما في الحرب بالوكالة بين الإمبراطوريّتين الفارسيّة والبيزنطيّة، وسقوط اليَمَن في أيدي الفُرس وخروجها من السيطرة الحبشيّة أي من فلك النفوذ البيزنطيّ، بما أدّى إلى انتشار الكنائس المسيحيّة النسطوريّة المُعادية مذهبيّاً لبيزنطة والموالية بالتّالي سياسيّاً لفارس.

وممّا يُؤيّد هذا التوجّه في تفسير موقف القُرآن «**المُوادِع**» تجاه النَّصَارَى منذ بدايات الدعوة المحمّديّة، ما أبداه النبيّ من غِبْطة بانكسار الفُرْس أمام قبائل العرب بقيادة بني شَيْبَان في وقعة ذِي قَار سنة 609 ميلاديّة أي حوالى بدايات الدعوة المحمّديّة إذ يُنْقَل عن النبيّ قولُه حينها: «**هَذَا أَوَّلُ يَوْمٍ انْتَصَفَتِ العَرَبُ مِنَ العَجَمِ، وَبِي نُصِرُوا**»(172)، ثمّ ما أبداه القُرآن لاحقاً من أسفٍ لانهزام بيزنطة أمام الفرس سنة 614 ميلاديّة أي قبل ستّ سنوات من هجرة النبيّ إلى يَثْرِب وتبشيره بانتصار الرُّوم في زمن قريب ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [الروم: 2-4]، وهو ما تحقّق بالفعل حين هزم هِرَقْلُ الفُرْسَ في السنة الرابعة للهجرة (626 ميلاديّة) في العراق قُرب نِينَوَى.

---

(171) انظر تفاصيل العلاقة بين يهود الجزيرة بكلّ من يهود اليمن وفلسطين عند: إبراهيم بيضون، **الحجاز والدولة الإسلامية**، ص75 وما بعدها .

(172) ينقل ابن كثير (**السيرة النبوية**، ج2، ص169) قول النبيّ لأصحابه قبل لقائه الأَوْس والخَزْرَج حين كان يعرض نفسه على القبائل في المواسم: «**احمدوا الله كثيراً، فقد ظفرت اليوم أبناء ربيعة بأهل فارس، قتلوا ملوكهم واستباحوا عسكرهم، وبي نُصِروا**». وفي تاريخ الطّبريّ (ج1، ص600): «**ذكر عن النبيّ ﷺ أنّه لمّا بلغه ما كان من هزيمة ربيعة جيشَ كسرى قال: هذا أوّل يوم انتصفت العرب من العجم، وبي نُصِروا**».

كما يؤيّده أيضاً ما يستشفّ من الأخبار بخصوص وجود تحالف ضمنيّ بين النبيّ وبيزنطة بعد الهجرة إلى يَثْرِب، إذ تُشير بعض الروايات إلى تولّي المسلمين في يَثْرِب تَسْيِير تجارات لهم باتّجاه الشام بديلاً من التجارة القرشيّة طارحين أنفسهم بذلك بديلاً عن قُرَيْش، وهي التجارة التي ستتنامى بعد استقرار الأمور للنبيّ في يَثْرِب وخاصّة خلال الفترة التي نزل فيها تحريم المَيْسِر (السنة السادسة للهجرة)[173] مع لعب الصحابيّ دِحْيَة بن خليفة الكَلْبِيّ دور السفير الإسلاميّ لدى هِرَقْل وترحيب بيزنطة بذلك[174] نكاية بقُرَيْش التي أصرّت على موقفها المُحايد تجاه الصراع البيزنطي الفارسيّ من جِهة، وتشجيعاً للنّبيّ على مُواصلة ما بدأه من استئصال أعدائها اليهود حُلَفاء الفُرْس في المنطقة من جِهة أخرى[175].

---

(173) ومن ذلك خروج زيد بن حارثة إلى الشام في رمضان سنة ستّ للهجرة في تجارة «**ومعه بضائع لأصحاب النبيّ**» (الواقديّ، **كتاب المغازي**، ص564. وما يشير إليه ابن هشام (**السيرة النبوية**، ج6، ص23) من خروج دحية الكلبيّ إلى الشام سنة ستّ للهجرة أيضاً في تجارة للنّبيّ: «**قدم دحية بن خليفة الكلبيّ من عند قيصر صاحب الروم، حين بعثه رسول الله ﷺ إليه ومعه تجارة له**».

ويشير الواقديّ في مغازيه (ص990) إلى ما تصدّق به بعض أصحاب النبيّ من أموال كبيرة استعداداً لغزوة تَبُوك في السنة التاسعة للهجرة، وهو ما يؤكّد ما نذهب إليه من حصول تجارة هامّة للمسلمين مع بيزنطة، وإلّا من أين تلك الأموال وقد خرج معظمهم هارباً من مَكّة دون مال كما تُورِد المصادر؟

(174) هذا ما يُستشفّ من تردّد دحية الكلبيّ على إمبراطور الروم حيث «**بعثه رسول الله إلى قيصر في الهُدنة سنة خمس... وقال محمّد بن عمر: لَقِيَه بحِمْص سنة سبع... وظاهر الخبر يدلّ على أنّ رسول الله أرسله إليه مرّتين: الأولى في الهُدنة، والثانية في تَبُوك**» (**السيرة الشامية**، ج11، ص352). ومن الغريب، لكنّه ممّا يُؤيّد ما نذهب إليه، أن يُقابِل دحية الكلبيّ قيصر نفسه وأن ينال عطاياه. ففي حديثه عن السنة السادسة للهجرة يقول الواقديّ في مغازيه (ص556) إنّه في هذه السنة «**أقبل دحية الكلبيّ من عند قيصر قد أجاز دحية بمال وكساه كُسًى**». ومن هنا يتبيّن أنّه كان لدحية سفارة سنويّة لدى قيصر. ويمكن اعتبار ردّ المقوقس حاكم مِصْر من قبل بيزنطة (سنة 6 هـ أيضاً!) على دعوة النبيّ له إلى الإسلام بهدايا مُعتبَرة، مُنْخرطاً في نفس الإطار.

(175) يمكن أن نجد صدى هذا في الأخبار التي تجعل القيصر يُحسن مُعاملة دحية الكلبيّ سفير النبيّ ويرسل مالاً إلى النبيّ، بل وحتّى القول بإسلامه: «**وبعث دحية بن خليفة الكلبيّ إلى قيصر ملك الروم واسمه هِرَقْل وهمّ بالإسلام وكاد ولم يفعل، وقيل بل أسلم... وكتب إلى رسول الله ﷺ إنّي مسلم وبعث إليه بدنانير. فقال رسول الله ﷺ**: =

ونخلص من هذه المُلاحظة إلى القول بأنّ تشريع الصدقات فيما سيُعرف لاحقاً بآيات الزكاة في سورة التوبة مُرتبط أشدّ الارتباط بغزوة تَبُوك وهي الغزوة التي كانت تستهدف الروم البيزنطيّين شمال الجزيرة، وهو ما يُمثِّل انقلاباً في الاستراتيجيّة النبويّة الخاصّة بالبيزنطيّين نُرجِّح ارتباطها بحصول تغيّر في موقف الإمبراطوريّة المسيحيّة (بعد أن استردّت قواها بدحر الفرس واستعادة بيت المقدس) تجاه تنامي القوّة الإسلاميّة على حُدُودها الجنوبيّة وتمكّنها من إخضاع بعض القبائل العربيّة هناك المعروفة تقليديّاً بولائها لبيزنطة. فقد كانت بيزنطة تعمل دائماً على جعل حدود الانتماء الدينيّ مُطابقة لحدود الانتماء السياسيّ، وكان من شروط اعترافها بالزعماء البدو عمّالاً لها في المناطق التي يمتدّ إليها نفوذها اعتناق الدين المسيحيّ[176].

ومع محاولة النبيّ استتباع القبائل العربيّة المُتنصّرة في بادية الشام، رأت بيزنطة أنّ الأمر يتعلّق باقتطاع جُزْء من منطقة نفوذها في شمال الجزيرة العربيّة، وهو ما من شأنه أن يُشكّل خطراً في المدى القريب على مصالحها هناك. ولعلّ مصداق ما نسوقه هنا أنّ الموقف الإيجابيّ للنّبيّ تجاه الروم قد تواصل إلى حدود السنة الثامنة للهجرة حين بعث أحد سُفرائه إلى الوالي الغسّانيّ على بُصْرَى من قِبَل بيزنطة على حدود بلاد الشام يدعوه إلى الإسلام، وهو ما رأى فيه الغساسنة أمراً يتجاوز التبشير الدينيّ ليبلغ درجة التحدّي الخطير على المستوى السياسيّ لنفوذ بيزنطة، فقتلوا السفير[177] مُعلنين بذلك الحرب على القوّة الإسلاميّة الجديدة التي وجدت نفسها مُجْبَرة على شنّ الحرب ضدّ الغساسنة ومِنْ ورائهم

= كذب عدوّ الله ليس بمسلم وهو على النصرانيّة، وقسم الدنانير» (ابن القيّم، **زاد المعاد**، ج1، ص116).

(176) هذا ما كان مثلاً مع قبيلة سليح ثمّ الغساسنة وغيرهم في بادية الشام. انظر: سحّاب، **إيلاف قُرَيْش**، ص 150.

(177) يذكر الواقديّ (**كتاب المغازي**، ص 756) أنّ سبب غزوة مُؤْتة في السنة الثامنة للهجرة إرسال النبيّ «**الحارث بن عُمَير الأزديّ إلى ملك بُصْرَى بكتاب. فلمّا نزل مُؤْتة عرض له شرحبيل بن عمرو الغسّاني فقال: أين تريد؟ قال الشام. قال: لعلّك من رسل محمّد؟ قال: نعم، أنا رسول رسول الله. فأمر به فأوثق رباطاً، ثمّ قدّمه فضرب عنقه صبراً... فبلغ رسول الله ﷺ الخبر فاشتدّ عليه وندب الناس وأخبرهم بمقتل الحارث ومن قتله، فأسرع الناس وخرجوا فعسكروا بالجرف...**».

بيزنطة. وكان أن أنفذ النبيّ إلى الشام جيشاً من ثلاثة آلاف مُقاتل لَقِيَتْهُ جموع الإمبراطور البيزنطيّ (هِرَقْل) في مُؤْتة على حدود الشام(178). وبانهزام المسلمين في تلك الوقعة(179)، افتتح وضع جديد في العلاقة بين القوّة الإسلاميّة الصاعدة المدفوعة بالحماسة الدينيّة، والقوّة البيزنطيّة المتهاوية التي لا تحرّكها سوى المصالح السياسيّة.

وقد كان هذا الوضع جديداً لم يعهد العرب ولا بيزنطة مثيلًا له من قبل في المنطقة، وهو الوضع الذي ستجد معه الدولة الإسلاميّة الوليدة نفسها مُجبرة على تنمية قدراتها العسكريّة للمجابهة المنتظرة مع الروم، مع ما يتطلّبه ذلك من تفكير جدّي في توفير العدد الكافي من الجنود والعتاد والسلاح والأموال لتجهيز جيشها. ومن هنا توجّهت جهود النبيّ نحو الجنوب لتأمين تماسك الجبهة الداخليّة، فتمّ فتح مَكّة في استعراض هائل للقوّة وطُهِّرت الكَعْبَة من الأصنام وهُدِم معبد «العُزَّى»، ليتمّ إثرها كسر شوكة القبائل القويّة المجاورة لمَكّة في معركة حُنَيْن، وكانت ضدّ أكبر تحالف عسكريّ قَبَليّ عرفته جزيرة العرب إلى ذلك العهد ضمّ عشرين ألف مقاتل من هَوازِن وجُشَم وثَقِيف ونَصْر وسعد بن بَكْر وبني هِلال(180).

وبهزيمة قبائل التحالف «الوثنيّ» ثمّ عفو النبيّ عنها في إطار سياسة

---

(178) بلغ قوام جيش الروم مائة ألف مقاتل أغلبه من العرب، وتحت قيادة عربيّة، مقابل ثلاثة آلاف لجيش المسلمين. يقول الواقديّ (كتاب المغازي، ص760) «**بلغ الناس أنّ هِرَقْل قد نزل مُؤاب من أرض البلقاء في بهراء ووائل وبَكْر ولَخْم وجُذَام في مائة ألف عليهم رجل من بَلِي يقال له مالك**».

(179) «**ذكر ابن سعد أنّ الهزيمة كانت على المسلمين. والذي في صحيح البُخَارِيّ أنّ الهزيمة كانت على الروم. والصحيح ما ذكره ابن إسحاق أنّ كلّ فئة انحازت عن الأخرى**» (ابن قيّم الجَوزِيّة، **زاد المعاد**، ج3، ص336). إلّا أنّ الثابت من السيرة أنّ عسكر المسلمين «**لمّا دنوا من حول المدينة. . . جعل الناس يَحْثُون على الجيش التراب ويقولون: يا فُرّار! فررتم في سبيل الله. قال: فيقول رسول الله ﷺ: ليسوا بالفُرّار، ولكنّهم الكُرّار إن شاء الله تعالى**» (**سيرة ابن هشام**، ج5، ص33). ويُورِد الواقديّ (**كتاب المغازي**، ص763) شهادة أحد المسلمين المشاركين في الغزوة حول انهزامهم بعد مقتل قائدهم عبد الله بن رَوَاحَة «**أسوأ هزيمة رأيتها قطّ في كلّ وجه**».

(180) الواقديّ، **كتاب المغازي**، ص893.

الاحتواء والتألّف، دخلت في الإسلام، وهو ما جعل النبيّ يبدو بحقّ في صورة الزعيم العربيّ المُوحّد والجاذب للقبائل البعيدة للدّخول تحت رايته، وتَمَكَّن بالتالي من أن يجمع في شخصه الصور الثلاث المُنْتِجة للوحدة على جميع المستويات: وحدة الأرض (في صورة السياسيّ) ووحدة السلطان (في صورة المُحارب) ووحدة العقيدة (في صورة النبيّ أو رجل الدين)[181]. وبذلك تهيّأت الفرصة للنّبيّ لمُواجهة بيزنطة حين بلغه تجمّع الروم على حدود فلسطين لقتاله سنة تسع هجريّة[182]، فخرج لمُلاقاتهم في رجب من نفس السنة عند تَبُوك حيث ستنزل عليه سورة التوبة المتضمّنة ما سيُعرف لاحقاً بآيات الزكاة، لكن المتضمّنة أيضاً موقفاً جديداً تجاه النَّصارَى سيتّسم هذه المرّة بنقد شديد لعقيدتهم وللمؤسّسة الكنسيّة الرسميّة لبيزنطة وخاصّة اتّخاذهم ﴿أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: 31][183].

2.3.3 ـ «الصدقة الإسلاميّة» بين الواقع والنّص: حاجة الدولة أم حاجة الدين؟

وما يهمّنا من كلّ هذا بالخُصُوص هو جملة المسائل التي كانت تشغل تفكير النبيّ قبيل توجّهه إلى تَبُوك وبالأخصّ مسألتا تجهيز الجيش وتألُّف قلوب المتشكّكين على المدى القصير، وضمان مداخيل قارّة للسّلطة الجديدة تُمكّنها من الإنفاق على حركة الفتح على المدى البعيد.

ويبدو تحليل اللّحظة التاريخيّة التي شهدت نزول سورة التوبة، أي جملة الوقائع التي مهّدت لغزوة تَبُوك أو حفّت بها أو تبعتها مباشرة، أمراً ضروريّاً

(181) خضر، الأدب عند العرب، ص308.

(182) «كانت أخبار الشام عند المسلمين كلّ يوم لكثرة من يقدم عليهم من الأنباط، فقدمت قادمة فذكروا أنّ الروم قد جمعت جموعاً كثيرة بالشّام وأنّ هِرَقْل قد رزق أصحابه لسنة وأجلبت معه لَخْمُ وجُذامُ وغَسَّانُ وعَامِلَةُ. وزحفوا وقدّموا مقدّماتهم إلى البلقاء وعسكروا بها، وتخلّف هِرَقْل بِحِمْص». انظر: الواقديّ، كتاب المغازي، ص990.

(183) ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: 30-31].

لتحليل جملة الرِّهانات التي حفّت بتشريع الزكاة في تلك اللّحظة بالذّات، أي بعد مرور ثلاث سنوات كاملة عن تحريم المَيْسِر شهدت تدشين مسار جديد لتقنين الإنفاق بدلاً من المَيْسِر باتّجاه اعتماد الكفّارات عن أخطاء تعبّديّة لفائدة فقراء الأُمَّة، لكن دون التخلّي عن الإنفاق على الأقارب والمَحاويج بدون حدّ.

لقد كان من شأن التجهّز لأعظم وأهمّ غزوة في تاريخ الأُمَّة الناشئة إلى ذلك العهد، وهي غزوة تَبُوك، إفراز إشكاليّة جديدة تتعلّق بالإنفاق على تلك الغزوة أو **عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ** بحسب التعبير القُرآنيّ، وهو ما كان يجب أن يُؤرِّق السلطة النبويّة حينها ويدفع إلى إيجاد حلّ مناسب يسمح في آنٍ بتجهيز الجيش للحملة المطلوبة ويمكّن بالمرّة من إيجاد حلّ شامل ونهائيّ لمسألة تأمين الموارد الماليّة الضروريّة التي سوف تتطلّبها بلا شكّ الحملات العسكريّة القادمة.

وقد كانت تلك اللّحظة (منظوراً إليها من زاوية تاريخيّة بَعْدِيّة بطبيعة الحال) من الأهميّة بمكان للدّولة الإسلاميّة الآخذة في تطوير بنائها الداخليّ، فقد كان إعلان الحرب على بيزنطة إعلاناً بانتهاء مرحلة «**الحروب العربيّة الداخليّة**» بعد خُلوص الجزيرة مركزاً، ومحيطاً نسبيّاً، للسّلطة النبويّة (إمّا إسلاماً بالنِّسبة للقبائل الوثنيّة، أو إذعاناً ومُوادعة بالنِّسبة للقبائل المُتنصّرة) وتدشيناً لمرحلة جديدة بالنِّسبة للعرب تحوّلت فيها حروبهم الداخليّة إلى حرب ضدّ عدوّ خارجيّ، بما كان يعنيه ذلك من ضرورة بناء تمايز بين الكتلة السياسيّة الإسلاميّة المتمحورة حول شخص النبيّ وسلطته المسنودة بالوحي الإلٰهيّ ومن والاها أو رضي بها أو أذعن لها، والآخر العدوّ البيزنطيّ، بديلاً عن التمايز الإسلاميّ/الجاهليّ الذي كان يشقّ الاجتماع العربيّ إلى حدّ تلك اللّحظة. وبما أنّ تلك المرحلة كانت تقتضي تماسك المنظومة العربيّة داخليّاً في مواجهة المنظومة البيزنطيّة، فإنّ في ذلك ما يفسّر ربّما مشاركة بعض القبائل العربيّة في الحملة على بيزنطة دون أن تكون دخلت فعلاً في الإسلام، أو هي إن جاز القول، ممّن كان إسلامها ما يزال مدخولاً بَعْدُ لكنّه كان مُعلناً لغايات أقلّها الطّمع في مغانم الحرب أو اتّقاء القوّة الإسلاميّة الناهضة[184].

(184) وهم قبائل غِفَار وَأَسْلَم وَجُهَيْنَة وَمُزَيْنَة وَأَشْجَع وفزارة: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ﴾ [التوبة: 101].

ومن هنا، يظهر ارتباط مسألة الإنفاق على تجهيز الحملة الإسلاميّة ضدّ بيزنطة بمسألة الإنفاق ﴿عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ﴾ أساساً، أي ضِعاف المهاجرين في يَثْرِب ومن يحيط بها من الأعراب. وقد أشار القُرآن إلى هذا الأمر تحديداً بما يُفهم منه أنّ الامتناع عن الإنفاق حينها كان يعني فيما يعنيه الانخراط في استراتيجيّة أعداء الإسلام ودولته من الداخل، أي ما سيطلق عليهم القُرآن منذ انكشاف تلك الاستراتيجيّة في غزوة الأحزاب اسم المنافقين: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنفِقُوا۟ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّوا۟ ۗ وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: 7-8][185]. وبهذا ارتبط الانفاق على الحملة ضدّ بيزنطة بمسألة السلطة المركزيّة في يَثْرِب التي يمثّلها النبيّ وبمصادر تمويل تلك السلطة من جِهة أولى، وبما يطرحه المجال الاجتماعيّ السياسيّ الجديد لتلك السلطة الناشئة ومدارها (الأُمّة الإسلاميّة) من مسائل اقتصاديّة واجتماعيّة ودينيّة وسياسيّة يجب الحسم فيها، سواء كانت مُستجدّة بحكم ما يفرضه التغيير الحادث في يَثْرِب، أو موروثة عن المُجتمع الجاهليّ المُراد القطع معه، من جِهة ثانية. لقد كان ذلك الإنفاق بكلّ وضوح إنفاقاً على الدولة، أو بالأحرى إنفاقاً من أجلها، وهو ما يتجلّى في أنّ ربط القُرآن بين تشريع الزكاة وتشريع الجِزْية في نفس السورة (التوبة) التي ستنزل في غزوة تَبُوك بالذّات لم يكن اعتباطيّاً[186]، فالأمران يجمعهما الرغبة في تحقيق

(185) نزلت هذه الآية في غزوة تَبُوك: «عن زيد بن أرقم قال: كنت مع رسول الله ﷺ في غزوة تَبُوك، فقال عبد الله بن أبيّ: لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ. قال: فأتيت النبيّ ﷺ فأخبرته، قال: فحلف عبد الله بن أبيّ أنّه لم يكن شيء من ذلك. قال: فلامني قومي وقالوا: ما أردتَ إلى هذا؟ قال: فانطلقت فنمتُ كئيباً حَزيناً، قال: فأرسل إليّ نبيّ الله ﷺ فقال: إنّ الله قد أنزل عُذْرَكَ وصَدَّقك. قال: فنزلت هذه الآية ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لاَ تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا﴾ حتّى بلغ ﴿لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى المَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الأَعَزُّ مِنْهَا الأَذَلَّ﴾» (تفسير ابن كثير، ج8، ص129).

(186) يُورد أبو عُبَيْد القاسم بن سلّام (كتاب الأموال، ج1، ص43) أنّ فرض الجِزْية على أهل الكتاب تمّ في غزوة تَبُوك: «عن أبي مالك الأشجعيّ عن أبيه أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «من وحّد اللّه وكفر بما يُعبَد من دونه حُرِّم دمه وماله وحسابه على اللّه». قال أبو عُبَيْد: وإنّما توجّه هذه الأحاديث على أنّ رسول الله ﷺ إنّما قال ذلك في بدء =

هدفين مشتركين في طبيعتهما الاقتصاديّة السياسيّة، وهما تأمين استمراريّة تدفُّق موارد ماليّة للسّلطة المركزيّة يكون مصدرها المسلمون عن طريق الزكاة وغير المسلمين من أهل الذمّة عن طريق الجِزْية[187]، وتأكيد الاعتراف بشّرعيّة سيادة تلك السلطة من جميع أعضاء الأُمَّة من خلال رضى كلّ فرد بتخصيص جزء من مداخيله السنويّة لفائدتها[188].

فما هي جملة الوقائع الحافّة بنزول سورة التوبة وآيات الزكاة منها على وجه الخصوص؟ وما هي الخطوات العمليّة التي باشرها النبيّ لتكريس الصدقة بديلاً من المَيْسِر على أرض الواقع؟

للإجابة عن هذين السؤالين، سنُحاول إيراد أهمّ الوقائع التي شهدتها غزوة تَبُوك ممّا جاء في أحد أقدم المصادر للسّيرة النبويّة بحسب ما وصلنا، وهما السيرة النبويّة لابن هشام (ت 218 هـ)[189]، وكتاب المغازي للواقديّ (ت 207 هـ). وسنحاول في مرحلة أولى عرض قراءتنا لما جاء في رواية ابن هشام في

= **الإسلام، وقبل أن تنزل سورة براءة ويُؤمر فيها بقبول الجِزْية في قوله ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ وإنّما نزل هذا في آخر الإسلام... عن مجاهد قال: نزلت حين أُمِرَ رسول الله ﷺ وأصحابُه بغزوة تَبُوك».**

(187) يروي الواقديّ (**كتاب المغازي**، ص1031) مُهاجمة جيش النبيّ الأُكَيْدِر بن عبد الملك الكِنْديّ والي دَوْمَةَ الجَنْدَلِ من قبل البيزنطيّين في غزوة تَبُوك وأسره ثمّ التصالح معه على دفع الجِزْية ومتابعة بقيّة القرى المسيحيّة ببادية الشام له: «**وكانت دَوْمَة، وأَيْلَة، وتَيْمَاء، قد خافوا النبيّ ﷺ لمّا رأوا العرب قد أسلمت. وقدم يُحَنَّة بن رُؤْبَة على النبيّ ﷺ وكان ملك أَيْلَة، وأشفقوا أن يبعث إليهم رسول الله ﷺ كما بعث إلى أُكَيْدِر. وأقبل معه أهل جَرْبَاء وأَذْرَح، فأتوه فصالحهم فقطع عليهم الجِزْية جِزْية معلومة**».

(188) اقترن فرض الجِزْية على أهل الكتاب بفرض الزكاة على المسلمين في سورة التوبة:

- ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: 29].
- ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

(189) لم نعتمد سيرة ابن إسحاق الأصليّة أي **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي**، لأنّ ما وصلنا منها يقف عند غزوة أُحُد ولا يتناول ما بعدها، وبذلك تكون رواية ابن هشام عن ابن إسحاق أقدم ما وصلنا حول غزوة تَبُوك.

ضوء الفرضيّة التي قدّمناها واستخراج العناصر النصّيّة التي قد تسمح ببناء رؤية تُمَوْقِعُ الغزوة وما حفّ بها من أحداث في سياقها التاريخيّ، ثمّ نعرض قراءتنا لرواية الواقديّ بنفس المنظور أيضاً مع التشديد على ما فيها من تلميحات لما رأينا أنّه جملة أبعاد لم يُصرّح بها ابن هشام[190]، والتي رأينا أنّ تحليلها قد يفيد في التحقّق من فرضيّتنا بما قد يساعد على فهم العلاقة الجدليّة بين التاريخ والوحي، أي بين مُتطلّبات الواقع الحيّ وما يطرحه من مشاكل مستجدّة والاستجابات التشريعيّة لها من خلال آي سورة التوبة من جِهة أُولى، وكيفيّة تنزيل النّص في الواقع عبر الوسيط النبويّ - من خلال أفعال وأقوال النبيّ، لكن القائد السياسيّ أيضاً- كي ينبثق ويظهر في التاريخ من جِهة ثانية.

أ - رواية ابن هشام لحملة تَبُوك: مناورة سياسيّة وهدف دينيّ تشريعيّ

يقول ابن هشام: «**أقام رسول الله ﷺ بالمدينة ما بين ذي الحجّة إلى رجب ثمّ أمر الناس بالتهيؤ لغزو الروم وذلك في زمان من عسرة الناس وشدّة من الحرّ وجدب من البلاد وحين طابت الثّمار والناس يحبّون المقام في ثِمارهم وظلالهم ويكرهون**

(190) لا شكّ في كتابة ابن اسحاق السيرة النبويّة بناء على أمر الخليفة العبّاسيّ المنصور، أي تحت رقابة سياسيّة. أمّا تلميذه ابن هشام، فإنّه لم يُخفِ أنّه تاركٌ بعض ما ذكره ابن إسحاق ومُغفلٌ أشياءَ «**بعضها يُشنع الحديث عنه، وبعض يسوء بعض الناس ذكره، وبعض لم يقرّ لنا البكّائي بروايته...**» (**سيرة ابن هشام**، ج1، ص109). ويشير عليّ العريبي (**أضواء على كتب السيرة النبويّة: قراءة نقديّة**، ص66) إلى أنّ ابن هشام «**حذف، إرضاء للعبّاسيين، دور العبّاس بن عبد المطّلب إلى جانب المشركين وكيف تمّ أسره في غزوة بدر. فقد اختصره ابن هشام في حين أنّ ابن إسحاق ذكره كاملاً... وهكذا نُلاحظ مدى تأثير السياسة في كتابة سيرة النبيّ**». فهل كان الواقديّ في إيراده بعض التفاصيل التي لم يذكرها ابن هشام ولم يذكرها أيضاً تلميذ الواقديّ من بعده وهو محمّد ابن سعد في كتابه الطّبقات الكبرى دليل على تحرّره من كلّ ضغط سياسيّ؟ أم كان ذلك لمعرفته الواسعة؟ لئن رُمِيَ الواقديّ قديماً بالضّعف في روايته للحديث، فإنّه كان مرجعاً موثوقاً بعلمه لا يستغنى عنه في المغازي والسِّيَر، ومن هنا لا نفهم موقف عليّ العريبي منه حيث لم يُشر إليه ضمن كتّاب السيرة، وأشار إليه في الصفحة 74 في إطار تقريظ تلميذه وكاتبه ابن سعد مُستنقصاً منه: «**وقد اشتهر ابن سعد بكاتب الواقديّ، وكان يملك كتبه، وقد اطّلع عليها أحمد بن حنبل بواسطته إلاّ أنّ ابن سعد فاق أستاذه من جِهة التحرّي والدقّة في الرواية والعدالة والأمانة بينما عُرِف أستاذه بخلاف ذلك**»!

الشُّخوص على الحال من الزمان الذي هم عليه. وكان رسول الله ﷺ قلّما يخرج في غَزوة إلاّ كَنّى عنها وأخبر أنّه يُريد غير الوجه الذي يُصمد له، إلاّ ما كان من غزوة تَبُوك، فإنّه بيّنها للنّاس لبُعْد الشقّة وشدّة الزمان وكثرة العدوّ الّذي يُصمد له ليتأهّب الناس لذلك أُهبته، فأمر الناس بالجهاز وأخبرهم أنّه يُريد الروم... وحضّ أهل الغِنَى على النَّفَقة والحَمْلَان في سبيل اللّه، فَحَمَلَ رجالٌ من أهل الغِنَى واحتسبوا، وأنفق عثمان بن عفّان في ذلك نفقة عظيمة لم يُنْفِق أحد مثلها... وجاءه المُعَذِّرُون من الأعراب، فاعتذروا إليه فلم يَعْذُرْهم اللّه تعالى... وضرب عبد الله بن أُبيّ معه على حِدَةٍ عسكره أسفل منه نحو ذُبَاب، وكان فيما يَزْعمون ليس بأقلّ العَسْكَرَيْن. فلمّا سار رسول الله ﷺ تخلّف عنه عبد الله بن أُبيّ فيمن تخلّف من المُنافقين وأهل الرَّيْب... وقد كان رَهْطٌ من المُنافقين... يشيرون إلى رسول الله ﷺ وهو مُنطلق إلى تَبُوك، فقال بعضهم لبعض: أتحسبون جِلَادَ بني الأصفر كقتال العرب بعضهم بعضاً؟ واللّه لكأنّا بكم غداً مقرّنين في الحبال! إرجافاً وترهيباً للمؤمنين... [ولمّا بلغ النبيّ مقالتهم اعتذروا بأنّهم كانوا يمزحون] فأنزل اللّه عز وجلّ ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ [التوبة: 65]... وقال قوم من المُنافقين بعضهم لبعض: لا تنفروا في الحرّ! زهادة في الجهاد وشكّاً في الحقّ وإرجافاً برسول اللّه ﷺ، فأنزل اللّه تبارك وتعالى فيهم ﴿وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِي ٱلْحَرِّۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّاۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [التوبة: 81-82]... [و] بلغ رسول اللّه ﷺ أنّ ناساً من المُنافقين يجتمعون في بيت سُوَيْلِم اليهوديّ... يُثَبِّطُون الناس... فبعثَ إليهم النبيّ ﷺ طلحة بن عُبَيْد الله في نَفَرٍ من أصحابه وأمره أن يُحَرِّق عليهم بيت سويلم، ففعل طلحة».

هذا عن مُقدّمات الغَزْوة، أمّا عمّا اكتنفها من وقائع فإنّ النبيّ «حين مرّ بالحِجْر نزلها، واستقى الناسُ من بِئرها. فلمّا راحوا قال رسول الله ﷺ: لا تشربوا من مائها شيئاً، ولا تتوضّؤوا منه للصّلاة... [و] سجّى ثوبه على وجهه واستحثّ راحلته ثمّ قال: لا تدخلوا بيوت الّذين ظلموا إلاّ وأنتم باكون خوفاً أن يصيبكم مثل ما أصابهم. فلمّا أصبح الناس ولا ماء معهم شَكَوْا ذلك إلى رسول الله ﷺ فدعا رسول الله ﷺ فأرسل الله سُبحانه سَحابة فأمطرت حتّى ارتوى الناس واحتملوا حاجتهم من الماء... ثمّ إنّ رسول الله... ضلّت ناقته فخرج أصحابه في طلبها... فقال زَيْد بن اللَّصِيت...: أليس محمّد يَزْعَم أنّه نبيّ، ويُخبركم عن

خبر السماء وهو لا يدري أين ناقته؟ فقال رسول اللّه...: إنّي واللّه ما أعلم إلاّ ما علّمني اللّه وقد دلّني اللّه عليها، وهي في هذا الوادي... فذهبوا، فجاؤوا بها... [وكان] رجل من المُنافقين معروف نِفاقه يسير مع رسول الله ﷺ حيث سار، فلمّا كان من أمر الناس بالحِجْر ما كان... قال: سحابة مارّة!... ولمّا انتهى ﷺ إلى تَبُوك، أتاه يُحَنَّة بن رُؤْبَة، صاحب أَيْلَة، فصالح رسول الله ﷺ وأعطاه الجِزية وأتاه أهلُ جَرْبَاء وأَذْرَح، فأعطوه الجِزية... ثمّ إنّ رسول الله ﷺ دعا خالد بن الوليد، فبعثه إلى أُكَيْدِر دَوْمَة... وكان نَصرانياً... ثمّ إنّ خالداً قدم بأُكَيْدِر على رسول الله ﷺ فحقن له دمه وصالحه على الجِزية ثمّ خلّى سبيله... فأقام رسول الله ﷺ بتَبُوك بضع عشرة ليلة لم يجاوزها، ثم انصرف قافلاً إلى المدينة».

ونحن نظنّ أنّ ما أورده ابن هشام يتضمّن جُملة أمور قد تُؤدّي قراءتها، في ظلّ ما تساوق معها من آي سورة التوبة التي واكبتها لحظة بلحظة، إلى تأكيد ما نذهب إليه من أنّ أمر الحملة كلّه لا يعدو «مُناورة سياسيّة» على درجة كبيرة من التعقيد والدِّقّة على مستوى الأداء السياسيّ ومن ثمّة الأداء العسكريّ للنّبيّ في كلّ مرحلة من مراحل الحملة، وهو ما واكبه الوحي على مستوى الاستجابات القُرآنيّة بحسب مُتطلّبات كلّ مرحلة منها بما يخدم في نهاية المطاف جملة أهداف لم يكن لها أن تتحقّق على أرض الواقع إلّا بإعلان النبيّ الحرب والتصريح جهرة باستهداف الروم في عُقْر دارهم، حتّى وإن كانت الظروف العامّة لا تسمح بالإقدام على عمل من هذا القبيل.

فعلى مستوى الاستعداد للحملة، نُلاحظ أنّ إعلان التعبئة العامّة في صُفوف المُسلمين قد تمّ في ظروف مُناخيّة وسياسيّة داخليّة وعسكريّة لا تسمح عادة بالإقدام على عمل حربيّ على قدر كبير من الأهميّة بالنِّسبة إلى مستقبل الدولة الإسلاميّة، فقد قام النبيّ بتجهيز جيشه على جَناح السرعة لخوض غِمار حرب يُفْتَرَض التأنّي لها وطول الاستعداد، إذ يتعلّق الأمر بمُلاقاة جيش ضخم لإمبراطوريّة كبرى وذي معنويّات عالية كان يعيش وقتها حالة انتشاء بعد تمكّنه من دحر غريمه الفارسيّ.

أمّا من حيث الزمان، فقد تمّ التوجّه إلى تَبُوك في شهر رجب مع ما يعنيه ذلك للعرب من خرق لقداسة شهر لا شكّ في تواصلها في قلوب المسلمين أو على الأقلّ

في قلوب الداخلين توّا في الإسلام ممّن سيُشارك في الحرب، وذلك في فصل الخريف حين طابت الثِّمار وفي طقس حارّ مُعَادٍ تميّز عَامَهَا بقلّة الأمطار والجَدْب، وهو ما كان من شأنه تشجيع «**مَنْ في قلوبهم مَرَضٌ**» بالتعبير القُرآنيّ على القعود كسلاً حسب ابن هشام، وحبّاً في الخروج بالإبل، على ما نرى، إلى المحاضر على ما جرى به العُرْف التماساً للخِصْب والرواء، مع ما يكتنف تلك المحاضر عادة من ممارسات تختصّ بضِراب الإبل في أجواء طقسيّة مخصوصة بطلب الخصب كالإعتار وغيره. وبما أنّ الحملة كانت في زمان جَدْب وقد حان موعد أمطار الوسميّ، فإنّ مُباشرة الحملة آنذاك كانت تعني منع المشاركين فيها من مُمارسة تلك الطّقوس وخاصّة لعب المَيْسِر بوصفه طقساً استمطاريّاً حسب المعتاد، ولعلّ استسقاء النبيّ جيشه على مشارف ديار ثَمُود يقوم دليلاً على إرادة النبيّ الإيحاء بضرورة استبدال تلك الطّقوس بأخرى أكثر فاعليّة. ولا يتعلّق الأمر هنا بالدُّعاء والتضرّع إلى اللّه، بل بالصَّدقة تحديداً بوصفها البديل الأمثل لتلك الطّقوس وبالأخصّ طقس المَيْسِر، وهذا ما سنعود إليه لاحقاً.

فإذا انتقلنا إلى المستوى العسكريّ البحت، فإنّه لا يعقل أن يكشف النبيّ خطّته دون أن يحتاط كي لا تصل أخبارها إلى العدوّ، إلّا إذا كان المقصود إرباك الجيش البيزنطيّ بدفعه إلى الاستعداد السريع، وهو أمر مُنْهِك لجيش نظاميّ، ثمّ التراجع لمجابهته على «**أرض صديقة**» (بالتَّعبير العسكريّ المعاصر)، وهذا ما لم يحدث بدليل رجوع جيش المسلمين دون حصول أيّ احتكاك مع الجيش البيزنطيّ. وعلى المستوى التعبويّ (اللّوجستيّ)، يبدو تنقّل جيش المسلمين من يَثْرِب إلى تَبُوك على طول مسافة تبلغ 700 كيلومتر ضرباً من المغامرة غير المحسوبة في ظلّ ما وصفه القُرآن من حرّ شديد وما يرويه ابن هشام من حاجة الجيش الدائمة إلى الماء وهو قليل إن لم يكن نادراً في ذلك الموقع، إلّا أن يكون النبيّ قد أعدّ من الماء ما يكفي جيشه وهذا على كلّ حال ما تُفيدنا سيرة ابن هشام بعكسه حين تُشير إلى استسقاء النبيّ.

أمّا عن الظرف السياسيّ الداخليّ، فإنّ رواية ابن هشام تُؤكّد الجوّ الانشقاقيّ في صُفوف المُسلمين أو على الأقلّ ما كان يُسيطر على قسم كبير منهم من شكّ في الدوافع الحقيقيّة للحملة ومدى قُدرتها على تحقيق النتائج المرجوّة منها، وهذا على

عكس ما يرويه ابن هشام عن غزوات النبيّ السابقة المُركِّزة على الانتصار كما في غزوة بدر أو الانكسار كما في غزوة أُحُد[191]. فالانشقاق كان واضحاً في صفوف المسلمين قبل الخروج إلى الحملة بين مُؤيّدين لها بلا شرط، وأولئك الّذين ستصفهم سورة التوبة بالمُنافقين ممّن تخلّف عن الخروج أصلاً لأسباب وصفتها السورة بأنّها واهية، أو هو تراجع عند بداية الحملة كجيش عبد اللّه بن أُبيّ «**وكان فيما يزعمون ليس بأقلّ العَسْكَرَيْن**»، وهو ما يعني أنّ الانشقاق شمل قريباً من نصف المُجَيِّشين للحملة. وقد استوجب هذا الموقف المُتشكّك ردّا عنيفاً من القُرآن في سورة التوبة[192] واتّخاذ النبيّ جملة إجراءات قاسية حيال المُتشكّكين، كأمره بعض أصحابه بتحريق أحد أوكار المُثبّطين بالنَّار. كما كان الانشقاق واضحاً في معسكر النبيّ أيضاً خلال الحملة إلى درجة جعلت بعض من فيه يشكّك في قدرة النبيّ على استنزال المطر وسُقْيا الجيش. إلّا أنّ هذا الجوّ التشكيكيّ - الذي نجد صداه في منع النبيّ أصحابه من دخول مدينة الحِجْر الملعونة لعصيانها أمر نبيّها، على غِرار ما سيصيب المُشكّكين والمُتشكّكين في جيشه إن استمرّوا في نفاقهم- لم يكن عائقاً أمام تحقيق النبيّ أحد الأهداف السياسيّة الكبرى لحملته، وهي فرض الجِزْية على بعض المناطق المُتاخمة لبيزنطة واستلحاق عربها النصَارَى، ممّا سيضمن مَوْرداً ماليّاً هامّاً للسّلطة النبويّة من جِهة، ويسجلّ من جِهة ثانية نقطة لفائدة النبيّ في استراتيجيّته المعادية لبيزنطة بتأكيد قدرته على استرجاع أراضٍ محتلّة كانت إلى وقت قريب تلعب دور عازل حيويّ بشريّ وعسكريّ وسياسيّ بين مركز الإمبراطوريّة وما يحيط بها من قبائل العرب.

من هنا يتبيّن من خلال ما يُورده ابن هشام بشأن مقدّمات الحملة أنّ

---

(191) هذا ما لاحظه أيضاً المُستعرب ياروسلاف ستيتكيفيتش اعتماداً على ما يقوله المستشرق مونتغمري واط بالخصوص.
انظر: ستيتكيفيتش، **العرب والغصن الذهبيّ**، ص 101، الهامش 2.

(192) وذلك في قوله: ﴿فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓا۟ أَن يُجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُوا۟ لَا تَنفِرُوا۟ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ لَّوْ كَانُوا۟ يَفْقَهُونَ فَلْيَضْحَكُوا۟ قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا۟ كَثِيرًا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ فَإِن رَّجَعَكَ ٱللَّهُ إِلَىٰ طَآئِفَةٍ مِّنْهُمْ فَٱسْتَـْٔذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن تَخْرُجُوا۟ مَعِىَ أَبَدًا وَلَن تُقَٰتِلُوا۟ مَعِىَ عَدُوًّا ۖ إِنَّكُمْ رَضِيتُم بِٱلْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْخَٰلِفِينَ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ۖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَأَوْلَٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: 81-85].

ظُروفها لم تكن لتسمح بالقيام بها لولا تأكّد النبيّ من أنّ نتائجها وتداعياتها ستفوق حتماً ما قد يخسره بسببها، كما يتبيّن من خلال ما يُورده من تلك النتائج أنّها كانت بالأساس من طبيعة سياسيّة يَحدُّها من جِهة أُولى أفق تأكيد قدرة السلطة السياسيّة النبويّة على تجاوز عوامل التفتّت والفِرْقة، لا على صعيد جماعة المسلمين فحسب بل وأيضاً على مستوى تأكيد انصهار العرب في المشروع النبويّ الساعي لتوحيدهم، ويحدّها من جِهة ثانية تأكيد السلطة السياسيّة النبويّة نفسها كقوّة سياسيّة وحيدة ممثّلة للعرب بعد أن تمكّنت من صَهْرِهم واستدماجهم لصالح مشروعها السياسيّ التوحيديّ.

ب - رواية الواقديّ: تَساوُق التوحيد السياسيّ وتشريع الصدقات بديلاً من المَيْسِر

تَميَّزت رواية الواقديّ[193] بذكر تفاصيل ووقائع قد تكون ظاهريّاً مُجرّد حَرْتَقَاتٍ أملتها ضَرورة إكساب الرواية تماسكاً داخليّاً يجعلها ترتقي إلى مُستوى أدبيّ راقٍ مُقارنة مع العفويّة الظاهرة في نصّ ابن هشام، إلّا أنّها تبدو للعين الفاحصة استدعاءً لِمَعَانٍ أغفلها ابن هشام بحكم الضغط السياسيّ الذي قد يكون مُورِسَ عليه عند كتابة نصّه، بل قد تكون تلك المعاني أحد أسباب تضعيف الواقديّ وتجريح «الجمهور» روايته على ما سبق أن أشرنا. ومهما كان الأمر، فإنّه يُمكن إجمال أهمّ ما أضافته رواية الواقديّ بشأن مُقدّمات حملة تَبُوك في إشارته الواضحة إلى أنّ قرار النبيّ بمُباشرة الحملة كان إثر ما بلغه من بعض الأنباط المتردّدين على يَثْرِب للتّجارة من «**أنّ الروم قد جمعت جُموعاً كثيرة بالشَّام وأنّ هِرَقْل قد رزق أصحابه لسنة وأجلبت معه لَخْم وجُذَام وغَسَّان وعَامِلَة. وزحفوا وقدّموا مقدّماتهم إلى البَلْقَاء وعسكروا بها، وتخلّف هِرَقْل بحِمْص**»، والحال أنّ ذلك كان من باب الإرجاف[194] «**وإنّما ذلك شيء قيل لهم فقالوه**...

(193) لن نحيل في اقتباساتنا على رقم الصفحات في كتاب الواقدي إلّا إذا كان ذلك ضروريّاً للإفادة في الهامش بتفاصيل لا يحتملها المتن، ويُمكن مراجعة ما يُورده الواقدي حول غزوة تَبُوك في: **كتاب المغازي**، ص990-1050.

(194) يبقى السؤال مطروحاً عمّا لم تكن هذه الإشاعات من فعل بعض المسلمين للأسباب التي سنُبيّنها إثر هذا.

وكان الذي خُبِّر النبيّ ﷺ - من بَعْثَتِه [يقصد قيصر] أصحابَه ودُنُوّه إلى أدنى الشام - باطلاً، ولم يُرِدْ ذلك ولم يَهُمَّ به». ثمّ هي تُشير إلى الخوف الشديد في صُفوف المسلمين من الجيش البيزنطيّ إذ «لم يكن عدوّ أخوف عند المسلمين منهم وذلك لما عاينوا منهم، إذ كانوا يَقْدِمُون عليهم تُجّاراً، من العَدد والعُدّة والكُراع» حتّى أنّ النبيّ كان يُصلّي صلاة الخوف طوال أيّام الحملة إذ مَكَثَ في تَبُوك «عشرين ليلة يصلّي ركعتين، وهِرَقْل يومئذ بِحِمْص» دون أن يأذن بالتقدّم، بل وبلغ الفزع في صفوف المسلمين في إحدى اللّيالي إلى درجة أَوْجَبت تدخُّل النبيّ لتهدئة معسكره واصفاً إيّاه بـ «النزق والخفّة»[195]. هذه هي حالة الجيش الذي خرج مع النبيّ دون أن يلقى أيّ جنديّ بيزنطيّ في انتظاره. وباستشارة النبيّ عمر بن الخطّاب في الرجوع إلى يَثْرِب، «قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: إن كُنْتَ أُمِرْتَ بالمسير فَسِرْ، قال رسول الله ﷺ: لو أُمِرْتُ به ما استشرتكم فيه. قال: يا رسول الله فإنّ للرّوم جُموعاً كثيرة وليس بها أحد من أهل الإسلام وقد دَنَوْتَ منهم حيث ترى، وقد أفزعهم دُنُوُّك، فلو رجعت هذه السنة حتّى ترى أو يحدث اللّه عزّ وجلّ لك في ذلك أمراً»، فأمر النبيّ جيشه بالتّراجع إلى المدينة.

فما الذي دعا النبيّ إلى الخروج والحال أنّ خبر تجمُّع الروم كان من باب الإرجاف الذي لم تتحقّق عُيونه - أو لم يُرِدْ لها أن تتحقّق- من صحّته؟ أوليس في عدم تكنية النبيّ بالخروج -على غير عادته في الغزوات السابقة - مُخالفة لما يعرفه العامّ والخاصّ من أنّ «الحرب خُدعة»؟ أم كان الغرض من الخروج أمراً آخر غير مُلاقاة الروم؟

يبدو من خلال ما يُورده الواقديّ أنّ وراء خروج النبيّ إلى تَبُوك دافعاً آخر غير «لقاء الروم»، فقد أشار بخصوص ما حفّ بالحملة إلى جملة أمور نرى أنّها تؤكّد ما ذهبنا إليه في قراءتنا لرواية ابن هشام من أنّ الأمر لا يعدو «المُناورة» لتحقيق جملة أهداف من طبيعة سياسيّة أساساً، نجملها في النقاط التالية:

---

(195) «وكان عبد اللّه بن عمر أو عمرو بن العاص يحدّث قال: فزع الناس بتَبُوك ليلة، فخرجت في سلاحي حتّى جلست إلى سالم مَوْلَى أبي حذيفة وعليه سلاحه، فقلت: لأقتدينّ بهذا الرجل الصالح من أهل بدر. فجلست إلى جنبه قريباً من قبّة رسول الله ﷺ، فخرج رسول الله ﷺ علينا مُغْضَباً فقال: أيّها الناس! ما هذه الخفّة؟ ما هذا النزق؟ ألا صنعتم ما صنع هذان الرجلان الصالحان؟ يعنيني وسالماً مولى أبي حذيفة» (ص1021).

1 - أمر النبيّ في طريقه إلى تَبُوك بخرص حديقة نخل لامرأة على أن يأخذ زكاتها حين رجوعه[196]، علماً أنّ هذا تمّ في شهر رجب الخريفيّ مع ما يعنيه ذلك من حيث تَوافقه مع ما جرت به العادة على طول المنطقة العربيّة ومُحيطها من استخلاص للضّرائب في فصل الخريف عند فارس[197] وبابل واليَمَن[198] أو تقديم الصدقات للكهنوت عند اليهود أو تقديم البواكير من الأنعام والحرث عند عرب وسط الجزيرة. فقد كان العرب يُقدّمون في شهر رجب بواكير السوائم (العَتَائِر الرجَبِيَّة) وينحرون الإبل في المَيْسِر ويُقدّمون بواكير الثمار مباشرة بعد صَرْم النخيل وجني الزياتين والأعناب والرمّان. وهذه هي الإشارة الأولى إلى قبض النبيّ «**العُشُور**» على «**الحرث**» بعد أن اقتصر على أخذ «**زكاة العَيْن**» فحسب على «**الأموال**» في يَثْرِب و«**صدقة الماشية**» على «**السوائم**» من الأعراب قبل الخروج إلى الحملة، وهو ما يعني أنّ جميع ذلك تمّ في شهر رجب. بل هي الإشارة الأولى أيضاً إلى أنّ الزكاة ليست أمراً شخصيّاً إذ هي تؤخذ على الأموال بقطع النظر عن جنس مالكها ذكراً كان أم أنثى (كانت صاحبة الحديقة المَخْرُوصة امرأة)، وهذا على خلاف الجزية المفروضة على أهل الكتاب وهي ضريبة شخصيّة على الرُّؤوس بقطع النظر عن قيمة أموال كلّ فرد، وقد جاء في الصحيحين ما يؤكّد واقعة خَرْص النبيّ الحديقة في رجب حين خروجه إلى تَبُوك، وهو ما لم يُشِرْ إليه ابن هشام[199]. أفلا تكون الزكاة بهذا المعنى بديلاً من العَتَائِر والثمار المقدّمة سنويّاً إلى الآلهة في شهر رجب بهدف تزكيتها، أي رفع التحريم عن بقيّة القطيع أو الثمار[200]؟ ألا تؤكّد سورة الأنعام المتضمّنة إيتاء

---

(196) **«قال أبو حميد الساعدي: خرجنا مع رسول الله ﷺ إلى تَبُوك، فلما جئنا وادي القرى مررنا على حديقة لامرأة فقال رسول الله ﷺ: اخرصوها. فخرصها رسول الله ﷺ وخرصناها معه عشرة أوساق** [الصدقة لم تخصّ القبائل بل تعدّتها إلى المزارعين أيضاً]. **ثمّ قال رسول الله ﷺ: احفظي ما خرج منها حتى نرجع إليك»** (ص1006).

(197) كانت الضرائب في فارس تدفع في عيد المهرجان الخريفيّ على عهد الإخمينيّين.
Cf. Calmard (J): «Mihragân», in: *Encyclopédie de l'Islam*, t VII, p. 17 (pp. 15-20).

(198) حتّي (فيليب)، **الموجز في تاريخ العرب**، ص57.

(199) رواه البخاريّ ومسلم عن أبي حميد الساعديّ أيضاً كما الواقديّ.

(200) نصل هنا إلى نتيجة قريبة لما توصّل إليه يوسف شلحد في تحليله مسألة الأضاحي بين الجاهليّة والإسلام حين ماثل بين العَتَائِر والسوَائِب والحَرْث المحجّر للآلهة من جِهة =

حقّ المال يوم حصاده[201]، أي زكاته أو عُشُوره بحسب كثير من المُفسّرين، هذا المعنى للتّزكية بمعنى «**التذكية**»؟

2 - نَهْيُ النبيّ عن الاستقاء من بئر الحِجْر وسماحه بالاستقاء من «**بئر النبيّ صالح**» مع ما في هذا الفعل من إيحاء رمزيّ بضرورة الاستقاء من «**المَعِين النبويّ**» وترك كلّ ما يتعلّق بالكفّار بما في ذلك نَحْر الإبل في طقس المَيْسِر

= والزكاة الإسلاميّة من جِهة أخرى، ورأى في الثانية امتداداً للأولى. يقول شلحد: «**لقد كانت السوائب مُحرّمة إلاّ لما جُعلت لأجله: احتياجات المعبد ومُواساة الفقراء والأغراب. إنّها عطايا تُمثّل في الحقيقة أُضحيات، فالواهب إنّما يَهَبُها من أجل أن يتمكّن من التمتّع ببقيّة القطيع... هل يعني هذا أنّنا أمام نوع من التضْحِيَة بالبواكير؟... والقُرآن حين حرّم هذه المُمارسات لمّا أمر باستهلاك الثّمار حين نضجها، أي بدون تخصيص بواكيرها إلى الآلهة، فإنّه حافظ أيضاً على نصيب الله إذ أمر بإتيان حقّه يوم حصاده (سورة الأنعام، الآية 141). والإسلام في الحقيقة لم يمنع هِبَة البواكير بصفة باتّة، حيث تواصل هذا الأمر تحت شكل الضريبة/الصدقة: الزكاة... إنّ الإسلام لم يُحرّم تقديم البواكير إلاّ في فترة لاحقة مُعوّضاً لها بالزّكاة. ومن هنا، فإنّ الزكاة ليست بعيدة عن الأضحية بقدر ما هي مُتولّدة عنها: لقد غدا النصيب المُخصّص للمعبد بغرض رفع التحريم عن المنتوجات الجديدة نصيباً يدفع عبر جهاز إداريّ للفقراء ولمُمثليّ الإله. وبهذا أضحت الأموال العموميّة المجمّعة عن طريق الزكاة تحمل اسم (مال الله)، وهو ما يسنده الفقه حين يسمّي الزكاة (حقّ الله). لهذا، فإنّ الزكاة تطهّر مثلها مثل التضْحِيَة بحيث لا تخرج عن كونها بديلاً منها. إنّه يُمكن القول إنّ الزكاة تُمثّل بالنّسبة للخيرات الطبيعيّة ما تُمثّله الذكاة بالنسبة للأُضحية الدمويّة**» (الترجمة من عندنا).

Cf. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 126-128.

(201) من الغريب أن يتوحّد سِياق تحريم الوَأْد وتحريم السوَائِب مع سياق التحريض على إيتاء الحقّ بمعنى الزكاة في سورة الأنعام (الآيات 136-141). وقد سبقت الإشارة إلى ارتباط طقس الوَأْد بطقس المَيْسِر زمنيّاً من حيث القيام بكليهما خلال شهر رجب الخريفيّ المقدّس بمناسبة ذكرى ميلاد المعبودة (العُزّى) في نَوْء الثُرَيَّا، وذهبنا حينها إلى إمكانيّة تضمُّن طقس المَيْسِر تَقْدِمَات بشريّة أنثويّة في الأصل استُعِيض عنها لاحقاً بالنُّوق. ومن هنا، يبدو ترابط النهي القُرآنيّ عن الوَأْد وتحريم السوَائِب والاستعاضة عنهما بما سمّاه القُرآن «**حقّ الله**» منطقيّاً إذا ما نظر إلى العَتَائِر الرجَبِيَّة والنوق المنحورة في المَيْسِر بوصفها من الصدقات الجاهليّة المُخصّصة حصراً للمعبد والفقراء، وهو ما يبرّر حديث سورة الأنعام عن إيتاء «**حقّ الله**» يوم حصاده «**دون إسراف**» - على غِرار ما كان يحدث في المَيْسِر- مُشيرة بالخُصوص إلى النخل والزيتون والرمّان، وهي ثِمار خريفيّة، وهو ما يعني أنّ القُرآن إنّما كان بصدد تعويض البواكير من الأنعام والحرث بما سيُسمّى لاحقاً الزكاة.

الاستمطاريّ وهو ما يُوحي به حديث النبيّ لأصحابه بشأن عقر ثَمُود ناقةَ اللّه بسبب «**سُقْيَاهَا**» أي ما فرض اللّه عليهم بتخصيص يوم لها تُسقى فيه[202]. وتتجلّى قضيّة الماء أكثر حين يُورد الواقديّ حصول خمس «**مُعجزات**» نبويّة خلال الحملة تتعلّق جميعها بتكثير الماء[203]. أفلا يُوحي تكرُّر المعجزات النبويّة

---

(202) «**وتحوّلنا إلى بئر صالح النبيّ عليه السلام فجعلنا نستقي من الأسقية ونغسلها، ثمّ ارتوينا، فلم نرجع يومئذ إلاّ مُمْسِينَ. فقال رسول الله ﷺ: لا تسألوا نبيّكم الآيات، هؤلاء قوم صالح سألوا نبيّهم آية فكانت الناقة تَرِدُ عليهم من هذا الفَلْج تسقيهم من لبنها يوم وِرْدِهَا ما شربت من مائها، فعقروها فأُوعِدُوا ثلاثاً، وكان وعد الله غير مكذوب فأخذتهم الصيحة**».

(203) أمّا الأولى فهي استمطار النبيّ جيشه وقد أضرّ به العطش واستجابة الله له في الحين بإنشاء سحابة أمطرت واستقى بمائها الجيش كلّه: «**وارتحل رسول الله ﷺ لمّا أصبح ولا ماء معهم... قال عبد الله بن أبي حَدْرَد: فرأيت رسول الله ﷺ استقبل القبلة فدعا، ولا والله ما أرى في السماء سحاباً، فما برح رسول الله ﷺ يدعو حتى إنّي لأنظر إلى السحاب يأتلف من كلّ ناحية، فما رام مقامه حتّى سحّت علينا السماء بالرَّواء فكأنّي أسمع تكبير رسول الله ﷺ في المطر. ثمّ كشف الله السماء عنّا من ساعتها وإنّ الأرض إلاّ غُدُرٌ تَنَاخَسُ، فسُقِي الناس وارتووا عن آخرهم**» (ص1008-1009).

وتتعلّق الثانية بتكثير ماء بئر لبني سَعْدِ هُذَيْم كانت سبباً في فشوّ الإسلام فيمن جاورهم من قبائل: «**وقَدِمَ نَفَرٌ من بني سَعْدِ هُذَيم على رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله إنّا قَدِمْنا عليك وتركنا أهلنا على بئر لنا قليل ماؤها، وهذا القيظ، ونحن نخاف إن تفرّقنا أن نُقْتَطَعَ لأنّ الإسلام لم يَفْشُ حولنا بعدُ، فادعُ اللّه لنا في ماء بئرنا، وإن روينا به فلا قوم أعزّ منّا، لا يعبر بنا أحد مُخالف لديننا. قال رسول الله ﷺ: أبلغوني حُصيّات. فتناولت ثلاث حصيّات فدفعتهنّ إليه ففركهنّ بيده ثمّ قال: اذهبوا بهذه الحصيّات إلى بئركم، فاطرحوها واحدة واحدة وسمّوا اللّه. فانصرفوا من عند رسول اللّه ﷺ ففعلوا ذلك، فجاشت بئرهم بالرَّواء ونَفَوْا مَنْ قاربَهم من المشركين ووطئوهم، فما انصرف رسول الله ﷺ إلى المدينة حتّى أوطئوا مَنْ حولهم عليه ودانوا بالإسلام**» (ص1034-1035).

أمّا الثالثة، فهي إكثار النبيّ الماء في ركوة ماء كانت لأحد أصحابه إذ «**وضع أصابعه عليها، فنبع الماء من بين أصابعه، وأقبل الناس فاستقوا، وفاض الماء حتّى تروّوا، وأرووا خيلهم وركابهم فإن كان في العسكر اثنا عشر ألف بعير (ويقال خمسة عشر ألف بعير) والناس ثلاثون ألفاً، والخيل عشرة آلاف(!)**» (ص1041).

وكانت الرابعة إكثار النبيّ الماء أيضاً في راوية عثر عليها أحد أصحابه عند امرأة في الطّريق حين بلغ العطش من جيشه كلّ مبلغ، وقد استقى الجيش كلّه من ماء تلك الراوية (ص1041).

كما كانت الخامسة إكثاره الماء أيضاً في وَشَلٍ يكاد لا يكفي ماؤه نَفَرَيْن وشرب منه الجيش كلّه أيضاً (ص1041).

الخاصّة بالماء أنّ أعظم همّ المشاركين في جيش النبيّ كان الحصول على المطر وقد حان موعد نَوْء الثُّرَيَّا إذ كان الزمان وقتها شهر رجب أي فترة أمطار الوسميّ(204)؟ إنّنا لا نشكّ في ذلك خاصّة وأنّه كان للنبيّ مُعجزة أخرى تتعلّق

(204) يروي الواقديّ أيضاً إكثار النبيّ الزادَ في ثلاث مناسبات خلال الحملة. وإذا ما كان هذا من باب القصص الذي لا يخلو من أسطرة، إلّا أنّنا نشير إليه لأنّه يخدم طرحنا. فأمّا الأولى فيروي عن الصحابيّ عِرْبَاض بن سَارِيَة أنّه قدم معسكر النبيّ في تَبُوك مع صاحبين له كلّهم جائع «**فدخل رسول الله ﷺ البيت فطلب شيئاً نأكله فلم يجده، فخرج إلينا فنادى بلالاً: يا بلال هل من عشاء لهؤلاء النفر؟ قال: لا والذي بعثك بالحقّ...** [ثمّ عثر بلال على سبع تمرات قدّمها إلى النبيّ، فوضع النبيّ] **يده على التمرات وسمّى الله وقال: كُلُوا باسم الله. فأكلنا فأحصيتُ أربعاً وخمسين تمرة أكلتها، أعدّها ونواها في يدي الأخرى، وصاحباي يصنعان ما أصنع، وشبعنا وأكل كلّ واحد منّا خمسين تمرة. ورفعنا أيدينا، فإذا التمرات السبع كما هي. فقال: يا بلال ارفعها في جرابك، فإنّه لا يأكل منها أحد إلاّ نَهَل شَبِعاً... فلمّا طلع الفجر... قال: هل لكم في الغداء؟ قال عِرْبَاض: فجعلت أقول في نفسي: أيّ غداء؟ فدعا بلال بالتَّمر فوضع يده عليه في الصحفة ثمّ قال: كلوا باسم الله. فأكلنا - والذي بعثه بالحقّ - حتّى شبعنا، وإنّا لعشرة. ثمّ رفعوا أيديهم منها شَبْعاً وإذا التمرات كما هي. فقال رسول الله ﷺ: لولا أنّي أستحيي من ربّي لأكلنا من هذا التمر حتّى نَرِدَ المدينة عن آخرنا» (ص1036-1037).**

أمّا الثانية، فكانت «**لمَا أجمع رسول الله ﷺ المسير من تَبُوك أَرْمَلَ النَّاسُ إرمالاً شديداً... حتّى جاء الناس إلى رسول الله ﷺ يستأذنونه أن ينحروا رِكابهم فيأكلوها، فأذن لهم. فلقيهم عمر بن الخطّاب رضي الله عنه وهم على نَحْرِهَا، فأمرهم أن يمسكوا عن نحرها، ثمّ دخل على رسول الله ﷺ في خيمة له... فقال: يا رسول الله لا تفعل... ولكن ادْعُ بفضل أزوادهم ثمّ اجْمَعْهَا فادعُ الله فيها بالبركة كما فعلت في منصرفنا من الحُدَيْبِيَة حيث أرملنا، فإن الله عزّ وجلّ يستجيب لك. فنادى مُنادي رسول الله: من كان عنده فضل من زادٍ فليأتِ به... فكان جميع ما جاؤوا به من الدقيق والسَّوِيق والتمر ثلاثة أفراقٍ حَزْراً. ثمّ قام فتوضّأ وصلّى ركعتين ثمّ دعا الله عزّ وجلّ أن يبارك فيه... ونادى مُناديه: هلمّوا إلى الطّعام خذوا منه حاجتكم. وأقبل الناس فجعل كلّ من جاء بوعاء ملأه... فجعل الناس يتزوّدون الزاد حتّى نهلوا عن آخرهم**» (ص1036-1039).

وأمّا الثالثة، فيرويها «**رجل من بني سعد هُذَيم: جئت رسول الله ﷺ وهو جالس بتَبُوك - في نفر من أصحابه هو سابعهم - فوقفت فسلّمت، فقال: اجلس... ثمّ قال: يا بلال أطعمنا. فبسط بلال نِطْعاً، ثمّ جعل يخرج من حَمِيتٍ له، فأخرج خَرَجَات بيده من تمر معجون بالسَّمن والأَقِط، ثمّ قال رسول الله ﷺ: كلوا. فأكلنا حتّى شبعنا... قال: ثمّ جئته من الغد مُتَحَيِّناً لغدائه لأزداد في الإسلام يقيناً، فإذا عشرة نفر حوله، فقال: هاتِ** =

بالرَّمز الأسمى للماء عند العرب وهو الناقة، وذلك حين أعلم أصحابه بمكان ناقته الضالّة بعد أن أعياهم البحث عنها واستهزأ أحد المُشاركين في جيش النبيّ بأنّ «**محمّداً يزعم أنّه نبيّ ويُخبركم عن خبر السماء، وهو لا يدري أين ناقته؟**». أليس العثور على الناقة على تخوم الحِجْر المدينة الملعونة رمزاً لاستعادة «**ناقة اللّه**» التي أضاعتها ثَمُود وكانت سبب هلاكهم بينما حافظ المسلمون عليها باستعادتها سالمة؟ أوليس في ذلك مُماثلة للمُعجزة المُحمّديّة بآية صالح والإيحاء بأنّ شكّ المُنافقين فيه قد يجرّ عليهم ما جرّ شكّ ثَمُود في نبيّهم من غضب إلٰهيّ؟

3 - رواية النبيّ قصّةَ أبي رِغال وهو يُغادر مسرعاً آثار مدينة ثَمُود الملعونة وإشارته بالخصوص إلى أنّ أبا رِغال كان مكلّفاً من النبيّ صالح بجمع الصدقات فظلم رجلاً بأخذه شاة لم تَطُبْ بها نفس الرجل، فكان جزاؤه القتل ولعنة اللّه[205]. أليس في هذا محاولة لتقنين عمل المصّدّقين أي السعاة المكلّفين بجمع الزكاة وطمأنة بعض من قد يكون أحسّ بالظُّلم من قبل بعض المُصّدّقين قُبَيْل

= أطعمنا يا بلال! فجعل يُخرج من جراب تمر بكفّه قبضةً قبضةً، فقال: أَخْرِج ولا تَخَفْ من ذي العرش إقتاراً! فجاء بالجراب فنثره، فحَزَرْتُهُ مُدَّيْن. قال: فوضع النبيّ ﷺ يده على التمر ثمّ قال: كلوا باسم اللّه. فأكل القوم وأكلت معهم وكنت صاحب تمر فأكلت حتّى ما أجد له مَسْلَكاً وبقي على النطع مثل الذي جاء به بلال كأنّا لم نأكل منه تمرة واحدة. قال: ثمّ عدت من الغد وعاد نفر حتى باتوا، فكانوا عشرة أو يزيدون رجلاً أو رجلين فقال: يا بلال أطعمنا! فجاء بذلك الجراب بعينه أعرفه فنثره ووضع رسول الله ﷺ فقال: كلوا باسم الله! فأكلنا حتّى نَهلنا، ثمّ رَفَعَ مثل الذي صبّ، ففعل مثل ذلك ثلاثة أيّام (!)» (ص1018- 1019).

(205) جاء في حديث النبيّ لأصحابه حين المرور على الحِجر بشأن أبي رِغال أنّ ثَمُود «أخذتهم الصيحة فلم يبقَ أحد منهم تحت أديم السماء إلاّ هلك، إلاّ رجل في الحَرَم منعه الحَرَم من عذاب اللّه. قالوا: يا نبيّ اللّه من هو؟ قال رسول اللّه ﷺ: أبو رِغال، أبو ثَقِيف. قالوا: فما له بناحية مَكّة؟ قال: إنّ صالحاً بعثه مصدّقاً، فانتهى إلى رجل معه مائة شاة شَصَص، ومعه شاة وَالِدٌ، ومعه صبيّ ماتت أمّه بالأمس. فقال: إنّ رسول اللّه أرسلني إليك. فقال: مرحباً برسول اللّه وأهلاً، خذ. قال: فأخذ الشاة اللّبون، فقال: إنّما هي أمّ هذا الغلام بعد أمّه، خذ مكانها عشراً. قال: لا. قال: عشرين. قال: لا. قال: خمسين. قال: لا. قال: خذها كلّها إلاّ هذه الشاة. قال: لا. قال: إن كنت تحبّ اللّبن فأنا أحبّه. فنثر كنانته ثمّ قال: اللّهمّ تشهد، ثمّ فوّق له بسهم فقتله، فقال: لا يسبق بهذا الخبر إلى نبيّ اللّه أوّل منّي. فجاء صالحاً فأخبره الخبر، فرفع صالح يديه مدّاً فقال: اللّهمّ العن أبا رِغال، ثلاثاً» (ص1008).

الحملة[206]؟ أليس في هذا إيحاء بأنّ مسألة أخذ الأنبياء الصدقات أمرٌ راسخ في الواقع العربيّ منذ أقدم العصور؟

4 - صلاة النبيّ مأموماً من أحد أصحابه[207]، وهي إشارة إلى أنّه ليس من شأن النبيّ احتكار إمامة المسلمين في الصلاة وأنّ صِفته النبويّة مُخالفة لصفة الكاهن بمعنى رجل الدين المُحتكر الإشراف على الطّقوس بما يخوّله استغلال أموال الصدقات لنفسه إذ هي مُحرّمة عليه وسبيلها أن تنفق في حوائج الناس لا بديلاً عمّا يقوم به من طُقوس، وهو ما يتوافق مع ما تُؤكّده سُورة التوبة حين تذمّ أكل أحبار ورُهبان اليهود والنصَارَى أموال الناس أي صدقاتهم بالباطل وتبشّر

---

(206) يرى ستيتكيفيتش (العرب والغُصن الذهبيّ، ص101، الهامش 2) أنّ النبيّ خلال حملة تَبُوك «**كان معنياً عناية مُباشرة وملحّة بقضيّة الصدقات ومأسستها. وقد كانت تلك الصدقات في ذلك الوقت ضريبة تُجْبَى لتوفير احتياجات الدولة الناشئة. ومن هنا أُنْشِئ منصب المُصَدِّق أو جامع الصدقات الذي يتقاضى راتباً أو مكافأة. وحين شعر بعض من دخلوا في الإسلام حديثاً واهتدوا إليه بظلم هؤلاء المُصَدّقين وإرهاقهم، ولا سيّما في تلك المرحلة المبكرّة من مأسسة الدولة التي لم يتعوّد عليها المسلمون، صار المُصَدّق في ذلك الوقت موضع ازدراء ونُفور. وهكذا نستطيع أن نتخيّل بسهولة أنّ سمات المُصَدّق قد وجدت إسقاطاً عكسيّاً لها في الماضي، على الحِقْبة الثموديّة الملعونة، حين كانت مُرتبطة بأبي رِغال آخر ثموديّ**».

ولئن كانت مُلاحظة ستيتكيفيتش تنمّ عن ذكاء في قراءة سرد النبيّ قصّة أبي رِغال، إلّا أنّ ذهابه إلى أنّ الواقديّ «**افتعل هذه القصّة العجيبة**» بوصفها إسقاطاً عكسيّاً على الحقبة الثمودية الملعونة لمسألة نُفُور بعض من دخلوا الإسلام حديثاً من ظلم بعض المصّدّقين (جامعي الصدقات)، يبدو قولاً مبالغاً فيه، إذ لولا رواية الواقديّ لهذه القصّة لما أمكن لستيتكيفيتش التنبّه لمسألة انشغال النبيّ بمأسسة الصدقات أصلاً، فكيف نُعَوّل على رواية الواقديّ في جانب مهمّ من قراءتنا ثمّ نتّهمه بافتعالها؟

(207) «**وكان المُغِيرة بن شُعْبة يقول: كنّا بين الحِجر وتَبُوك، فذهب رسول اللّه ﷺ لحاجته. وكان إذا ذهب أبعد، وتبعته بماء بعد الفجر فأسفر الناس بصلاتهم - وهي صلاة الصبح - حتّى خافوا الشمس، فقدم عبد الرحمان بن عوف فصلّى بهم... وانتهينا إلى عبد الرحمان بن عوف وقد ركع بالنّاس فسبّح الناس بعبد الرحمان بن عوف حين رأوا رسول اللّه ﷺ حتّى كادوا أن يفتتنوا، فجعل عبد الرحمان يريد أن ينكص وراءه، فأشار إليه النبيّ ﷺ أن اثبت فصلّى رسول اللّه ﷺ خلف عبد الرحمان ركعة، فلمّا سلّم عبد الرحمان تواثب الناس وقام رسول اللّه ﷺ يقضي الركعة الباقية ثمّ سلّم بعد فراغه منها، ثمّ قال: أحسنتم! إنّه لم يَتَوَفَّ نبيّ حتّى يَؤُمَّهُ رجل صالح من أمّته**» (ص1012).

كانِزِي الذهب والفضّة من رجال «**الكهنوت الجاهليّ**» بالعذاب لعدم إنفاقها في سبيل الله أي في طريق مُستحقّيها من الفقراء والمُحتاجين(208).

5 - يروي الواقديّ قصّة مرور النبيّ «**بتَبُوك يريد حاجته، فرأى ناساً مُجتمعين فقال: ما لهم؟ قيل: يا رسول اللّه بَعِير لرافع بن مكيث الجُهْنِيّ نحره**

(208) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: 34].
وقد أدّت قراءتنا إلى فهم المقصود بالكانزين في هذه الآية بأنّهم رجال الكهنوت الجاهليّ، وذلك رُغم ذهاب المُفسّرين إلى أنّ المقصود بهم المسلمون الذين لا يُؤدّون زكاة أموالهم، وقد كان ذلك نتيجة منطقيّة لاعتبار المُفسّرين النبيّ هو المقصود بـ«**سبيل اللّه**»، ومن هنا حمل صدّ الأحبار والرُّهبان عن سبيل اللّه على معنى الصدّ عن النبيّ محمّد وحمل عدم الإنفاق في سبيل اللّه على معنى عدم الإنفاق على النبيّ أو بالأحرى على من عنده. يُورد الطّبريّ والسيوطيّ مثلاً في تفسير هذه الآية: «**عن السدّي رضي الله عنه في الآية قال: أمّا الأحبار فمن اليهود، وأمّا الرُّهبان فمن النصارَى، وأمّا سبيل الله فمحمّد ﷺ**».
انظر: الطّبري، **جامع البيان**، ج10، ص17؛ السيوطيّ، **الدرّ المنثور**، ج4، ص176.
وقد كان من الطّبيعيّ أن يُؤدّي مثل هذا التفسير إلى القول بأنّ آية الكنز منسوخة بآية الصدقات في سورة التوبة، فيُورد البخاريّ (**صحيح البخاريّ**، الحديث رقم 1316) مثلاً «**عن خالد بن أسلم قال: خرجنا مع عبد الله بن عمر رضي الله عنهما فقال أعرابيّ: أخبرني عن قول الله** ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: 34]، **قال ابن عمر رضي الله عنهما: من كنزها فلم يؤدِّ زكاتها فويل له، إنّما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة، فلمّا أنزلت جعلها اللّه طهراً للأموال**».
وهذا ما لا نراه يستقيم مع المنطق السليم إذ كيف تَنْسَخ آيةٌ أخرى وهما في نفس السورة بل وفي نفس السياق؟ هذا إذا أخذنا بصحّة موضوعة النسخ، وهي محلّ خلاف كبير على ما سبقت الإشارة إليه بين مُثبت وناكر. إنّنا نرى أنّ الأَوْلى اعتبار آية الكنز مخصُوصة برجال الدين الجاهلي إذ هي تربط بينهم وبين رجال الدين اليهود والنصارَى من جِهة أولى، كما أنّه لا يمكن فهم ارتباط هذه الآية بالآيتين المُواليتين لها وهما خاصّتان بتحريم النسيء، من جِهة أخرى، إلّا بتنزيل الكلّ في سياق واحد هو توجّه الخطاب القُرآنيّ إلى رجال الدين الجاهلي، إذ إنّ هؤلاء هم أكبر المنتفعين بالصَّدقات من عتائر وإبل مَنْحُورة في المَيْسِر وأموال محجّرة للآلهة (أموال الكَعْبَة الطّائلة نَمُوذجاً) وهم أيضاً الفقهاء المتولّون للنّسيء بهدف ما أسماه القُرآن تحليل ما حرّم اللّه، بما في ذلك تعيين أوقات المواسم الدينيّة لطُقوس الصدقة (الهدي، الإعتار، المَيْسِر. . .).

فأخذ منه حاجته فخلّى بين الناس وبينه. فأمر رسول اللّه ﷺ أن يردّ رافع ما أخذ وما أخذه الناس، ثمّ قال رسول اللّه ﷺ: هذه نُهْبة لا تحلّ! قيل: يا رسول اللّه إنّ صاحبه أذن في أخذه. قال رسول اللّه ﷺ: وإن أذن في أخذه! وجاءه رجل فقال: يا رسول اللّه أيّ الصدقة أفضل؟ قال: ظِلُّ خِبَاءٍ في سبيل اللّه أو خدمة خادم في سبيل الله أو طَرُوقة فحل في سبيل اللّه. وكان جابر بن عبد الله يحدّث يقول: كنّا مع رسول اللّه ﷺ في تَبُوك فقال: اقطعوا قلائد الإبل من الإبل»[209]. ويُوحي إيراد هذه الأخبار الثلاثة مُتسلسلة بوحدة موضوعها، أي الصدقة. فما من سبب ظاهر وراء تحريم النبيّ الأكل من بعير أراد صاحبه التصدّق بلحمه على الناس، وما من تفسير لذلك إلّا أن يكون البعير ممّا أُهِلّ لغير الله به، وهو ما يُفهم على كلّ حال من وصف لحم الذبيحة بأنّه نُهْبة، وقد جرى العُرْف اللُّغَوِيّ على أنّ النُّهْبة هي **«ما يُؤخذ بغير وجه حقّ»** أو هي **«ما يُؤخذ من المال مغالبة، سواء في ذلك أباح صاحب المال أَخْذَهُ أم لم يُبِحْهُ صاحب المال»**[210]. فهذا البعير لم يكن صدقة لأنّه نُحِر على ما يبدو عتيرة ممّا جرت به العادة الجاهليّة

(209) ومعنى الحديث بشأن الصدقة أنّ أفضلها التبرّع بخيمة يستظلّ بها المجاهد في سبيل اللّه، أو هِبة خادم للمجاهد أو إعارته، أو طَرُوقة فَحْلٍ في سبيل اللّه أي ناقة أو فرس بلغت أن يطرقها الفحل يعطيه إيّاها ليركبها إعارة أو هِبة.

(210) قلعه جي وقنيبي، **معجم لغة الفقهاء**، ص489. ويعطي المعجم المقابل الانكليزيّ للنُّهبة *Booty*، وهو ما يقابل بالفرنسيّة *Butin*.

ويبدو الواقديّ مُتفرّداً بهذا الخبر إذ لم نجده في أيّ ممّا راجعناه من كتب الحديث وشروحه وتخريجه وعِلَلِه ورجاله، كما لن نعثر عليه في أيّ من كتب السيرة والتاريخ التي اعتمدناها. ولئن حرّم الفقهاء النهْبة في الحرب، فإنّهم جوّزوها في غيرها اعتماداً على ما يروى عن مُعاذ بن جَبَل من أنّ النبيّ **«شهد إملاك رجل من أصحابه... وجيء بأطباق عليها فاكهة وسكّر فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: انتهبوا! فقال: يا رسول اللّه أو لم تَنْهَنا عن النُهْبة؟ قال: إنّما نهيتكم عن نُهْبة العساكر أمّا العُرُسَات فلا! قال: فجاذبهم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وجاذبوه»** (البيهقيّ، **السنن الكبرى**، ج7، ص288).

وقد علّل الفقهاء تحريم النهْبة في الحرب بأنّ **«المراد هنا الغنيمة وهي لا تحلّ لأنّ الناهب إنّما يأخذ على قدر قوّته لا على قدر استحقاقه، فيُؤدّي إلى أن يأخذ بعضهم فوق حظّه ويبخس بعضهم حظّه وإنّما لهم سهام معلومة لِلْفَرَس سهمان وللرّاجل سهم فإذا انتهبوا الغنيمة بطلت الغنيمة وفاتت التسوية»** (المناوي، **فيض القدير**، ج2، ص509).

وبهذا يبقى تحريم النبيّ لحمَ بعير رافع بن مكيث في حملة تَبُوك بلا جواب، وهو ما يبرّر تأوّلنا له بما سنوضّحه بعد هذا.

من نحر للعتائر في شهر رجب المقدّس، وقد كان هذا الشهر زمان الحملة كما سبقت الإشارة. ولعلّ إيراد الواقديّ مسألة النبيّ عن أفضل الصدقة مباشرة بعد حديث النُّهْبة ممّا يُؤيّد هذا التخريج، خاصّة وأنّه مشفوع بخبر أمر النبيّ قطع قلائد الإبل، وتقليد الإبل كما هو معروف طقس جاهليّ قديم يتمثّل في «**تعليق عروة مَزَادة ونَعْلٍ خَلِقٍ فيُعلم أنّها هَدْي فَيَكُفَّ الناس عنها**»[211]. فهذا الخبر يُؤكّد قيام بعض من كان في جيش النبيّ بتقليد إبلهم إشعاراً بتحريمها على ما جرت به العادة الجاهليّة خلال الحجّ أو العُمْرة، وما من تفسير لهذا النهي إلّا أن يكون من باب ضرب النبيّ جُملة الطّقوس المُتعلّقة بالإبل وقد حان وقتها في شهر رجب المخصّص عادة للاعتمار للبيوت المُقدسّة، بما فيها طقس المَيْسِر. أفلا يكون أحد أسباب إخراج النبيّ جيشه في حملة عسكريّة خلال شهر رجب بالذّات منع متابعيه من تأدية طُقوس قديمة مُرتبطة بالشّهر المُقدّس؟ وإلّا كيف نفسّر نزول تحريم النسيء خلال تلك الحملة بالذّات في سورة التوبة التي تضمّنت، وهذا ليس من باب الصدفة، تشريعَ الصدقات التي ستغدو من حينها بديلاً ممّا كان يُتصدّق به من عتائر وأُضحيات بما فيها تلك المُتَصدَّق بها من خلال المَيْسِر؟

6 - تعرّض النبيّ لسلسلة من المؤامرات الخطيرة من بينها واحدة على الأقلّ استهدفت حياته في طريقه إلى تَبُوك[212]، وقد كانت يد بيزنطة واضحة في التخطيط

---

(211) لسان العرب، ج3، ص366 (مادّة قلد).

(212) «**لمّا كان رسول اللّه ﷺ ببعض الطّريق مكر به أناس من المُنافقين وائتمروا أن يطرحوه من عقبة في الطّريق... فبينا رسول اللّه ﷺ يسير في العقبة إذ سمع حسّ القوم قد غشوه فغضب ﷺ وأمر حُذَيفة أن يردّهم... وظنّ القوم أنّ رسول اللّه ﷺ قد اطَّلَعَ على مكرهم فانحطّوا من العقبة مسرعين حتّى خالطوا الناس... فلمّا أصبح قال له أُسَيْد بن الحُضَير: يا رسول اللّه ما منعك البارحة من سلوك الوادي، فقد كان أسهل من العقبة؟ قال يا أبا يحيى، أتدري ما أراد البارحة المنافقون وما اهتمّوا به؟ قالوا: نتبعه في العقبة، فإذا أظلم اللّيل عليه قطعوا أنساع راحلتي ونخسوها حتّى يطرحوني من راحلتي. فقال أُسَيد: يا رسول اللّه فقد اجتمع الناس ونزلوا، فمر كلّ بطن أن يقتل الرجل الذي همّ بهذا... حتّى متى نداهنهم وقد صاروا اليوم في القلّة والذلّة وضرب الإسلام بجِرَانِهِ، فما يستبقى من هؤلاء؟ قال رسول اللّه ﷺ لأسَيد: إنّي أكره أن يقول الناس إنّ محمّداً لمّا انقضت الحرب بينه وبين المشركين وضع يده في قتل أصحابه**» (ص1042-1044).
وقد أوردت كتب السيرة تفاصيل مُؤامرة قتل النبيّ وأسماء المتآمرين بقيادة أبي عامر الراهب وهو من سمّاه النبيّ «الفاسق». انظر: ابن كثير، **السيرة النبويّة**، ج4، =

لتلك المؤامرات التي استهدفت شقّ الصفّ الإسلاميّ حين شجّعت جماعة من المُنافقين على بناء ما سمّاه القُرآن «**مسجد الضِّرار**»(213) الذي لم يكن في الحقيقة إلّا وكراً للتّآمر والتخابر مع العدوّ البيزنطيّ بإشراف راهب عربيّ نصرانيّ مُوالٍ للرّوم(214)، وقد أمر النبيّ بمجرّد رجوعه من تَبُوك بتحريق ذلك المسجد على غِرار ما سبقت الإشارة إليه من تحريق منزل سُوَيْلِم اليهوديّ قُبَيْل الحملة وكان وكراً للمثبّطين عن النبيّ. وبهذا، كانت حملة تَبُوك فرصة للتخلصّ من أوكار الخيانة تلك بما ثبّت سلطة النبيّ حين وفّرت لها المبرّرات الكافية لذلك.

7 - مصالحة النبيّ نصارى أَذْرُح على جِزْية يدفعونها كلّ رجب(215)، وهو

= ص34-38؛ ابن قيّم الجَوزيّة، **زاد المعاد**، ج3، ص477-480؛ **السيرة الشامية**، ج5، ص466-468.

(213) روى القُرآن قصّة هذا المسجد في سورة التوبة: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [التوبة: الآيات 107-110].

(214) **«أقبل رسول اللّه ﷺ حتى نزل بذي أوان. وقد كان جاءه أصحاب مسجد الضِّرار... ورسول اللّه ﷺ يتجهّز إلى تَبُوك. قال رسول اللّه ﷺ: إنّي على جَناح سفر وحال شغل، ولو قدمنا إن شاء الله أتيناكم فصلّينا بكم فيه. فلمّا نزل رسول اللّه بذي أوان راجعاً من تَبُوك أتاه خبره وخبر أهله من السماء، وكانوا لمّا بنوه قالوا بينهم: يأتينا أبو عامر فيتحدّث عندنا فيه فإنّه يقول لا أستطيع آتي مسجد بني عمرو بن عوف، إنّما أصحاب رسول اللّه يلحظوننا بأبصارهم... فدعا رسول اللّه ﷺ عاصم بن عديّ العجلانيّ ومالك ابن الدخشم السالميّ فقال: انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهله فَاهْدِماه ثمّ حَرِّقاه، فخرجا سريعين... فقال عاصم: ما أنسى تَشَرُّفهم إلينا كأنّ آذانهم آذان السِّرْحان. فأحرقناه حتّى احترق، وكان الذي ثبت فيه من بينهم زيد بن جارية بن عامر حتّى احترقت أليته، فهدمناه حتّى وضعناه بالأرض، وتفرّقوا»** (ص1045-1046).
وفي **السيرة الشامية** (ج5، ص471-472) عن عبد الله بن عمر **«في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مَسْجِدًا ضِرَارًا﴾** [التوبة: 107] **هم أناس من الأنصار، ابتنوا مسجدا، فقال لهم أبو عامر: ابنوا مسجدكم واستمدّوا ما استطعتم من قوّة ومن سلاح فإنّي ذاهب إلى قيصر ملك الروم، فآتي بجند من الروم فأخرج محمّداً وأصحابه... فدعا رسول اللّه ﷺ [جماعة]... فخرجوا مسرعين... يشتدّون حتى أَتَوْا المسجد بين المغرب والعشاء، وفيه أهله وحرّقوه وهدموه حتّى وضعوه بالأرض وتفرّق عنه أصحابه»**.

(215) **«وكتب رسول اللّه ﷺ لأهل جَرْباء وأَذْرُح هذا الكتاب: من مُحمّد النبيّ رسول اللّه لأهل أَذْرُح؛ أنّهم آمنون بأمان الله وأمان محمّد وأنّ عليهم مائة دينار في كلّ رجب وافية طيّبة،** =

ما يبدو معه أنّ النبيّ خصّص شهر رجب لجباية الجِزْية سنويّاً. فخبر أخذ زكاة حديقة المرأة في نفس الفترة كما سبق أن أسلفنا دليل على أخذ النبيّ الصدقات أيضاً في ذات الشهر من غيرها، وهو ما يُصَدقه على كلّ حال أخذه صدقات المسلمين قُبَيْل حملة تَبُوك مُباشرة لتجهيز الجيش وذلك في شهر رجب، وهذا ما تجمع عليه كلّ المصادر. ولئن أنكر معظم الفقهاء لاحقاً تخصيصَ شهر بعينه لجباية الصدقات، فإنّ ابن رجب الحنبليّ يُورد في معرض حديثه عمّا يُستحبّ من أعمال في شهر رجب في فصل أسماه «**حكم إخراج الزكاة في رجب**» ما نصّه: «**وأمّا الزكاة، فقد اعتاد أهل هذه البلاد** [العراق] **إخراج الزكاة في شهر رجب، ولا أصل لذلك في السُنّة، ولا عُرِفَ عن أحد من السَّلَف، ولكن رُوي عن عثمان** [ابن عفّان] **أنّه خطب الناس على المنبر فقال: إنّ هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دَيْن فليؤدِّ دَيْنه وليزكِّ ما بقي، خرّجه مالك في الموطّأ. وقد قيل: إنّ ذلك الشهر الذي كان يخرجون فيه زكاتهم نُسِيَ ولم يُعْرَف**»[216].

إنّ جملة هذه العناصر تُنَبِّئُنا أنّ النبيّ كان بحقّ قُبَيْل غزوة تَبُوك وحتّى خلالها مهموماً بتركيز دعائم دولته وخاصّة تأمين موارد ماليّة لها، ومن هنا اعتماد سياسة الفتح بشروطها المتعلّقة بفرض الجزية على أهل الكتاب وفرض الزكاة على المُسلمين، وهي السياسة التي بدأت تتّخذ ملامحها من خلال فرض الجزية على نَصارى العرب في بادية الشام، وهو ما كان يعني بالخصوص استرجاع

= **والله كفيل عليهم**» (ص1031). وهو ما سيُشير إليه أيضاً البلاذريّ لاحقاً (**فتوح البلدان**، ص78) بقوله: «**وصالح رسول اللّه ﷺ أهل أذرح على مائة دينار في كلّ رجب**».

(216) ابن رجب الحنبليّ، **لطائف المعارف**، ص 261. «**وفي رواية البيهقيّ من وجه آخر عن الزهريّ قال: أخبرني السائب بن يزيد أنّه سمع عثمان بن عفّان خطيباً على منبر رسول اللّه ﷺ يقول: هذا شهر زكاتكم. قيل الإشارة لرجب**» (الزرقاني، **شرح الموطّأ**، ج2، ص144).
وقد أنكر مُعظم الفقهاء أن يكون للزّكاة شهر مخصوص، فيذكر ابن حزم الأندلسيّ (**الإحكام**، ج2، ص234): «**ورَوَوْا عنه** [يعني عثمان بن عفّان] **أنّه كان يخاطب أصحاب الديون من الذهب والفضّة فيقول على المِنْبَر: هذا شهر زكاتكم. فقالوا: ليس عليه العمل وليس للدّنانير والدراهم شهر زكاة معروف**». إلّا أنّ الأخبار تُؤكّد تخصيص العوامّ شهر رجب بالزّكاة، وقد يؤيّد ذلك أخذ النبيّ أموال الجزية في ذلك الشهر حيث صالح سنة عشر للهجرة «**أهل نَجْرَان من النصَارَى على ألفي حلّة. النصف في صَفَر والبقيّة في رَجَب يؤدّونها إلى المسلمين**» (ابن القيّم، **زاد المعاد**، ج3، ص137).

أراضي الشمال العربيّ ممّن أضحى منذ السنة الثامنة للهجرة العدوَّ الخارجيَّ المُعلَن، والذي ستُستغلّ عداوته في تجييش المسلمين بما يمكّن من تنقية الصفوف الداخليّة ورصّها، وبالتَّالي بناء ما به تضحي السلطة النبويّة سلطة دولة لا سلطة شخص حتّى وإن كان نبيّاً، ألا وهو المؤسّسات التي ستدوم في الزمن بينما لم يكن النبيّ إلّا بشراً يأكل ويمشي في الأسواق، أي مُعرَّضاً للموت. وقد كان القُرآن واضحاً تجاه هذه النقطة بالذَّات حين أكّد تواصل الإنجاز النبويّ بعد وفاة المؤسّس ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔاۗ﴾ [آل عمران: 144][217]. إلّا أنّ ما سيُسرّع وتيرة هذه السياسة هو تعرّض النبيّ في هذه الفترة إلى سلسلة من المؤامرات التي لم تكن الامبراطوريّة البيزنطيّة بريئة منها. فاشتراك الروم في مؤامرة أبي عامر الراهب التي كانت تستهدف قتل النبيّ في طريق تَبُوك لا يمكن عزلها عن مؤامرة مسجد الضِّرار التي كان تستهدف إحداث انشقاق داخليّ في صفوف المسلمين، فكلاهما من تدبير أبي عامر الراهب وبتشجيع من بيزنطة. وقد استغلّ أبو عامر التَّمَلْمُلَ الحاصل في صفوف بعض المُسلمين بسبب موقفهم المُتردّد أو الرافض للسّياسة النبويّة الجديدة الخاصّة بالتوجّه لفتح الشمال وتجنيد النبيّ كلّ القادرين من الأُمَّة للجهاد بالنَّفس أو بالمال أو بالعدّة في سبيلها، وكان وَقُود تلك المؤامرة بعض أصحاب الأراضي الزراعيّة الذين استكانوا إلى الراحة وتشكّوا من الضرائب المُزْمَع فرضُها لتجهيز جيش الفتح أي الزكاة، وهو ما حدا بالنبيّ بتزكيةٍ من الوحي إلى جعل الخروج إلى تَبُوك واجباً دينيّاً سيكون الموقف منه الحدَّ الفاصلَ والحاسمَ في تعيين «**المُخالفين**» لأمر النبيّ بالمعنى الدينيّ أو بالأحرى «**الخارجين**» على الدولة بالمعنى السياسيّ، وهذا ما يفسّر ردّة فعل النبيّ القويّة والعنيفة تجاه المثبّطين وموقف القُرآن الصارم منهم في سورة التوبة حين اعتبرهم من جملة «**المنافقين**» وماثل بينهم وبين الكفّار في وجوب معاملتهم بالشدّة من قبل النبيّ، أي من قِبَل

---

(217) نزلت هذه الآية بُعَيْد انهزام المسلمين في غزوة أُحُد (3 هـ) على ما تورد السيرة، وهو ما يؤكّد أنّ مسألة موت النبيّ وضرورة استكمال مشروعه بعده كانت مطروحة منذ بدايات تبلور المشروع النبويّ في يَثْرِب حين بدأ المسلمون في الظهور بمظهر القوّة العسكريّة الساعية لإنفاذ أمر اللّه ورسوله، أي الدولة.

الدولة[218] وهو ما تجلّى في قيام النبيّ بمُجرَّد العودة من تَبُوك بحرق وَكْر مؤامراتهم أو ما سمّاه القُرآن «**مسجد الضرار**» والحكم بخروجهم عن الملّة (لخروجهم عن الدولة؟) حين تخلّوا عن النبيّ «**ساعة العُسْرة**»[219]. كما يفسّر أيضاً الموقف تجاه «**المتخلّفين**» عن غزوة تَبُوك حتّى وإن كانوا سَلِيمِي النيّة من الناحية الاعتقاديّة تجاه أوامر النبيّ ولا شُبْهة على موقفهم السياسيّ تجاه «**دولة الأُمَّة**»، وهو ما سيتجلّى بالخصوص في توبة اللّه عنهم ورضى النبيّ عليهم بعد أخذ صدقاتهم «**تطهيراً لهم وتزكية لنفوسهم**».

3.3.3 ـ الصدقة بديلاً من المَيْسِر: استمرار «المنافع» للنّاس دون «إثم» اللَّقَاحِيَّة

وهكذا يتبيّن من خلال ما يُورده الواقديّ من تفاصيل بخُصوص حملة تَبُوك أنّها كانت تتعلق أساساً بجملة مطالب سياسيّة عملت السلطة النبويّة على تلبيتها بتوفير الأرضيّة المُناسبة لها بما يتوافق مع جملة الأحكام والتشريعات التي سينزل بها الوحي[220]. وقد كان من أهمّ تلك المطالب - عدا المطالب الآنيّة المتعلّقة بتنقية المصفوفة الإسلاميّة التي كانت على وشك التمأْسُس في شكل دولة من كلّ جيوب الخيانة الداخليّة- مطلب توفير موارد ماليّة للدّولة الآخذة في بناء

(218) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73].

(219) وبالمُقابل تاب اللّه على من نصر النبيّ في ﴿سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾ وخرج معه في حملة تَبُوك: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِيِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ مِنۢ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّهُۥ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 117].

(220) نلتقي هنا مع ما حدسه مونتغمري واط بخصوص انشغال النبيّ البالغ بمأسسة الصدقات خلال غزوة تَبُوك.

Cf. Montgomory-Watt: *Mahomet, Prophète et Homme d'Etat*, pp.191-192.

لكن واط لم يبيّن دوافع ذلك الانشغال ولا مظاهره واكتفى بالإشارة إلى النتيجة العمليّة الوحيدة التي رآها وهي فرض الصدقات من خلال سورة التوبة. وبذلك لم يَرَ واط النتائج السياسيّة الخطيرة لحملة تَبُوك وما تمخّضت عنه من تتويج العمل النبويّ الجبّار بإعلان أوّل قانون لتنظيم الجِباية الداخليّة أي الإعلان عمليّاً عن ولادة أوّل دولة في قلب الجزيرة العربيّة وجعل مبدأ الاعتراف بشرعيّتها وسيادتها ارتضاء رعاياها دفع جزء من فائض الإنتاج في شكل «**جِزية**» أو «**زَكاة**» يذهب أساساً لتمويل قنوات الإشراف على الشأن العامّ وتنظيمه.

مؤسّساتها وبالأخصّ مؤسّسة الجباية التي ستُضحي مُستقبلاً **«بيت مال المسلمين»** أي المُؤسّسة الرسميّة التي ستلعب دور مُؤسّسة **«الضمان الاجتماعيّ»** من حيث عملها على تأمين الحاجات الدنيا للرّعايا وقبل ذلك تأمين القوّة اللّازمة لحماية الدولة من كلّ خطر خارجيّ. لكن ألسنا هنا أمام نفس الهدفين اللّذين كان تُؤمّنهما مؤسّسة المَيْسِر للقبيلة العربيّة زمن الجاهليّة أي ضمان القُوت الضروريّ للمحتاجين داخلها والذبّ عنها تجاه الخارج لضمان عدم استلحاقها من قبل القبائل الأخرى بما يضمن دوام التفتتّ ويعمل بالتّالي ضدّ قيام تحالف قبليّ قويّ قد يتحوّل مع الأيّام إلى دولة؟ أليست الصدقة بهذا صِنْوُ المَيْسِر حتّى وإن انقلبت الأهداف من تحقيق **«اللَّقَاحِيَّة»** إلى تكريس **«الدولة»**؟ فأيّ مُفارقة هذه التي تجعل الشيء ينتج نقيض ما يراد منه؟ ألا يكون هذا من حِيَلِ العقل في التاريخ على حدّ التعبير الهيغليّ حين استغلّ الدين الشرخ الكامن في المُجتمع القَبَليّ مذ جعل مُبرّر وجوده خارجه، ويُنيط بمن ينطق باسمه عمليّة الانقلاب عليه؟

خاتمة الباب الرابع

لقد كان المَيْسِر حلبة مُواجهة سياسيّة بين الزُّعماء داخل كلّ قبيلة، وكان يهدف فيما يهدف إلى استفراغ الأحقاد الناشئة بينهم بفعل إرادة كسب ما يُسمّيه العرب «**السؤدَد**» أو «**الشرف**» أي كسب «**رأسمال رمزيّ**» مُقابل إهدار جزء من «**الرأسمال الماديّ**» يخصّص لمصلحة الجماعة وإنقاذها ممّا يتهدّدها من جوع بفعل القحط حين يخلف نَوْء الثُرَيَّا أمطاره ويتوجّب إقامة طقس المَيْسِر الاستمطاريّ تضرّعاً للآلهة وطلباً لسُقياها. وقد كان من شأن الطّابع التنافسيّ للمَيْسِر واقتصار الدخول فيه على من يأنس في نفسه كفاءة القيام بإنقاذ الجماعة من جوعها، أنّه كان يُفْرِز زعامات جديدة للجماعة كلّما اختلّ توازنها الداخليّ واْحْتِيج إلى تعيين القادر من بين أفرادها على حِمايتها ممّا يتهدّدها من أخطار. وهذا ما دعانا إلى تشبيه المَيْسِر بلعبة انتخابات لا يتمّ فيها التصويت على الأجدر بالزعامة من خلال «**انتخاب بشريّ**» لمن يستطيع أو يفترض قدرته على تقديم أكثر ما يُمكن من خدمات للمُجتمع بهدف التحكّم في شُؤونه بل من خلال «**تعيين إلٰهيّ**» بحسب ما يقدّمه كلّ متنافس فعليّاً وآنيّاً من خدمات ترضي الآلهة ومن ورائها البشر، ودون أيّ طمع في التحكّم في شؤون الجماعة أو فرض الإرادة عليها. ومن هنا كان المَيْسِر بحقّ إواليّة لفرز زعامات بدون سلطة، إذ الحكم للآلهة وللأسلاف بحسب ما سطّروه من شرائع يتوجّب السَّيْر على خُطاها حفاظاً على استقلاليّة القبيلة وضماناً لعدم خُضُوعها لأيّ فرد أو مجموعة من أفرادها، وهو ما أسميناه «**النزْعَة اللَّقَاحِيَّة**». فقد كان من شأن التحكّم في الأقوات أن يتحوّل مع الوقت إلى تحكّم في المصير، ويُؤدّي بالتَّالي إلى بروز نصاب مستقلّ عن الجماعة مُتحكّم في شؤونها، أي ما نسمّيه «**الدولة**»، وهو ما كانت تتعوّذ منه جميع المُجتمعات «**البدائيّة**» بطائفة من الطّقوس يأتي «**البوتلاتش**» على رأسها، وهو ما كان «**المَيْسِر**» يُمثّل شكله العربيّ عند المُجتمع الجاهليّ.

وقد أدّى هذا الفهم لما يتضمّنه المَيْسِر من بُعْد سياسيّ إلى النظر في مسألة تحريم الإسلام له من هذه الزاوية، أي من حيث هو إواليّة لَقاحيّة مانعة لنشوء ما

كان يعمل الإسلام على إقامته، أي سلطة مركزيّة تقوم بالإشراف على الشؤون العامّة للجماعة الإسلاميّة الوليدة وتنظيمها بحسب مُقتضيات الدين الجديد، أو ما سيسمّى لاحقاً «**الدولة الإسلاميّة**» التي سيكون العرب بعد توحّدهم في «**أمّة**» دعامتها المركزيّة. وقد تبيّن لنا من خلال ما ورد في القُرآن بشأن المَيْسِر أنّ موقف الإسلام منه قد اتّخذ ثلاث صِيَغ حسب ثلاث لحظات تاريخيّة مَفْصِليّة في مسيرة استكمال الإسلام تشكّله «**دِيناً**» مُتجسّداً في «**أمّة**».

وكانت اللّحظة الأولى هي لحظة التأثيم في سورة البقرة حوالى السنة الثانية للهجرة، وقد تزامنت مع انتصار المُسلمين في أوّل مُواجهة عسكريّة لهم مع مشركي قُرَيْش بما بشّر بولادة أمّة إسلاميّة جديدة في يَثْرِب وجدت في معاداة قُرَيْش لها نقطة ارتكاز كي تتمحور على ذاتها كجماعة متميّزة. وقد كان هذا الأمر يحتّم تجسيد الإرادة النبويّة في القطع مع المُجتمع الجاهليّ من خلال تأثيم القُرآنِ المَيْسِرَ بوصفه مُمارسة دينيّة ذات طابع «**وثنيّ شِرْكِيّ**» أي مُضادّ للتّوحيد الدينيّ، لكن وبالأخصّ بوصفه ممارسة سياسيّة لا تعترف بالزعامة إلّا لمن تختاره الآلهة، أي ذات طابع «**تعدّدي**» بتعدّد الزعامات القَبَليّة، وبالتّالي ذات طابع «**لقاحيّ**» مُضادّ للتّوحيد السياسيّ بمعنى مُضادّته للكيان الجديد الذي يريد الإسلام صوغه أي «**الدولة**»، ورافض بالتّالي الاعتراف للنّبيّ بحقّ احتكار التكلّم باسم المتعالي، وبالتّالي حَقّ التشريع باسمه أو نيابة عنه بما يُفضي إلى التحكّم في الشؤون العامّة باسمه. وقد تميّزت هذه اللّحظة بالخُصوص بتأثيم المَيْسِر دينيّاً بصفته طقساً مُضادّاً للتّوحيد الإسلاميّ مع الاعتراف بمنافعه الاجتماعيّة الاقتصاديّة للنّاس، والعمل على التخفيف من وطأته جُزْئيّاً بالحضّ على الإنفاق على الأقارب والفقراء بلا حساب في إطار ما سمّاه القُرآن «**إنفاق العفو**». وبذلك، تمّ الحضّ على تجنّب المَيْسِر لما فيه من بُعْد دينيّ «**وثنيّ**» دون حِرمان الناس ممّا كان يضمنه من منافع، إذ كان من شأن آليّة الإنفاق الجديدة، التي لم يتمّ بعد تحديد شروطها عدا أنّها من باب التقرّب إلى اللّه، ضمانُ تواصلِ ما كان يحقّقه المَيْسِر على المستويين الاجتماعيّ والاقتصاديّ. ونقصد بذلك التوجّه نحو إعادة توزيع الثروة في المُجتمع الإسلامي الناشئ على أسس أُخرى غير تلك التي كانت قائمة في المُجتمع «**الجاهلي**»، أي تفتيت الثروة ومنع تراكُمِها عند فئة من المؤمنين من خلال آليّة تضمن توزيعها على ضِعاف الحال أيّام الشدّة، وهو ما يضمن تقوية

التلاحم الاجتماعيّ للمُجتمع الإسلاميّ الوليد عبر ما يبنيه إنفاق العفو الذي أُسبغت عليه صبغة تعبّديّة من تكافل و«**أخوّة في الله**» تكرّس التمايز عن المُجتمع الجاهليّ المُراد القطع معه.

أمّا اللّحظة الثانية، فهي لحظة التحريم التي ستُعيّنها سورة المائدة حوالى السنة الخامسة للهجرة، وقد تميّزت بوصول الجماعة الإسلاميّة إلى درجة من التماسك أضحت معها «**أمّة**» متعيّنة في واقع الجزيرة العربيّة لها مطامحها ومشاريعها التي يأتي على رأسها تجسيد إرادتها في «**دولة**» تنظّم شؤونها وتحافظ على مصالحها المتميّزة عن مصالح «**المُجتمع الجاهليّ**»، وهو ما حتّم القطع الباتّ مع طُقوسه مع التقدّم خطوة نحو تشريع بديل له يحافظ على «**منافعه**» الدنيويّة دون الوقوع في «**إثمه**» الدينيّ. وهو ما وجد الإسلام له حلاًّ في تشريع جملة من الكفّارات المتعلّقة بوقوع المُسْلِم في أخطاء تعبُّدية إجرائيّة من قبيل كفّارة الظِّهَار والإفطار في رمضان وعدم حلق الشعر في الحجّ والنَّذْر لكن وخاصّة كفّارة اللّغو في الأيمان بوصفها من باب الحَلِف بغير اللّه والاعتراف بالربوبيّة لغيره، وهي الكفّارات التي اتّخذت صبغة التصدّق على الفقراء بما يعنيه ذلك من ابتعاد عن «**المَيْسِر الجاهليّ**» المتّصل بالوثنيّة والمكرّس للّقاحيّة (تعدّد الآلهة وتعدّد مراكز السلطة القَبَليّة) وبداية التأسيس لممارسة بديلة (الصدقة) متّصلة بالتوحيد (الدينيّ والسياسيّ)، أي الربط بين التوحيد الديني وتوحيد الجماعة من خلال الصدقات التي يُمكن اعتبارها باختصار «**إنفاق الأُمَّة من أجل الدولة**».

وقد تمّ الوصول إلى هذه المرحلة الأخيرة لحظة تشريع البديل المُرتضَى عن المَيْسِر في سورة التوبة في شهر رجب من السنة التاسعة للهجرة، حيث ستنزل الآيات المشرّعة للزّكاة أثناء قيام النبيّ بغزو الروم في تَبُوك، أي بالتَّحديد في نفس الفترة من السنة التي كانت تشهد قيام طقس المَيْسِر وفي ظرف دقيق يستدعي تلك العلاقة التي سبق أن حلّلناها بين المَيْسِر والحرب، وهو ما يجعل من الزكاة بحقٍّ البديل الإسلاميّ للمَيْسِر إذ كان تشريعها في تلك اللّحظة بالذات تلبيةً لأحد المطالب الملحّة للدّولة الإسلاميّة الناشئة وهو تجهيز جيش لصدّ عدوان خارجيّ عن الجماعة.

وقد بدا لنا من خلال تحليل ما تُورده السيرة النبويّة حول ما سبق غزوة تَبُوك وما حفّ بها من أحداث وما نتج عنها من تداعيات أنّ مسألة تعرّض المسلمين لعدوان بيزنطيّ كان غير وارد، وأنّ خروج النبيّ إلى تَبُوك ربّما كان من باب المُناورة سياسيّاً لتهيئة الظروف المناسبة لفرض الزكاة على المسلمين والجِزَية على غيرهم بما يوفّر موارد دائمة للدّولة الوليدة. فقد كان عيش الإسلام يعني موت الديانة الجاهليّة، وهو أمر ما كان له أن يتحقّق إلّا بالحرب (وهذه تُموّلها الزكاة والجِزْية) أو بقبول المشركين الدخول في «**الدين الجديد**» والاندماج في «**الأُمَّة الناشئة**» بما يعنيه ذلك من قبول شرط دفع الزكاة، أي تمويل الدولة التي طالما عملوا في سبيل عدم ظهورها!

خاتمة الكتاب

لقد انطلقنا في هذا البحث من اعتبار نظريّ مُفاده أنّ فهم مسار انبثاق ما اصطُلح على تسميته بالدَّولة الإسلاميّة الأولى من رحم المُجتمع الجاهليّ، هو الشرط الأساسيّ لفهم ما شهدته المُجتمعات العربيّة الإسلاميّة عبر تاريخها من تشابك بين الشأن الدينيّ والشأن السياسيّ في شكل حركات سياسيّة مُتلبّسة بالدين أو حركات دينيّة مُسيَّسة. وقد استدعى هذا الاعتبار النظريّ القول بعدم وجود حقل دينيّ مُستقلّ بذاته يمكن الحديث عنه وحوله بصفته تلك، إذ ما من حقل دينيّ إلّا وهو يتضمّن إشكالات هي التي تُحدّد في المقام الأخير اتّجاهه ومواقفه، وما من تجديد في الحقل الدينيّ إلّا ويتّخذ شكله الاجتماعيّ من خلال مواجهة داخل المُجتمع بين السَّاعِينَ إلى ذلك التجديد من جِهة، والمحافظين على المبادئ والأسس التي يقوم عليها المُجتمع المراد تغييره من جِهة أخرى، أي من خلال صراع في سبيل التحكّم في سيرورة المُجتمع والتفرّد باحتكار مهمّة تأمين حمايته وحسن اشتغاله الاجتماعيّ وتطوّره، أي احتكار السلطة السياسيّة القادرة على تعبئة «**القوّة التخيّليّة**» للجماعة وصرفها نحو الهدف الاجتماعيّ الذي يريد المجدّدون فرضه، وهو بالضَّرورة مُخالف للهدف الاجتماعيّ الذي يدافع عنه المحافظون. وبما أنّ الدين ليس إلّا نفس تلك القوّة التخيّليّة التي تقف وراء الأفكار الجماعيّة المسبقة، فإنّ استخدام تلك القوّة يعني استخدام الدين، وهو ما يجعل الصراع الاجتماعيّ في النهاية يتّخذ لبوس صراع سياسيّ دِينيّ، ومن هنا صعوبة التمييز بين الشأنين الدينيّ والسياسيّ في أيّ مُجتمع إنسانيّ.

ومن هنا بدا لنا أنّ التصدّي للمسألة السياسيّة في الإسلام يقتضي بالضَّرورة وفي مقام أوّل إعادة بناء العلاقة بين الدين والسُّلْطة السياسيّة في المُجتمع الجاهليّ الذي انبثق الإسلام منه وفيه ومن أجله، ثمّ في مقام ثانٍ تحليل تلك الأبعاد من وجهة نظر إناسيّة تأخذ في الاعتبار جملة الأبعاد الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والدينيّة للمُجتمع الجاهليّ، وهي الأبعاد التي تَمَحْوَرَت حولها جملة الرهانات التي حفّت بالصِّراع الجاهليّ الإسلاميّ، إذ لا سبيل لفهم دوافع الفعل

الإسلاميّ ومُقتضياته وأهدافه خلال الحِقْبة المُحمّديّة إلّا من خلال تحليل تلك الرهانات في إطار رؤية تفهميّة عميقة لمقتضيات الاجتماع الجاهليّ نفسه، وهو موضوع لم يَحْظَ في الدراسات الإسلاميّة عُموماً بما يستحقّ من عناية رغم أهميّة ما يمكن أن تتمخّض عنه كلّ دراسة تحليليّة جدّية له من فهم جديد للواقعة الإسلاميّة نفسها، وذلك بشرط عدم اعتبار التغيير الإسلاميّ مُجرّد ردّة فعل طبيعيّة معاكسة للمسار الحضاريّ الذي كان يسلكه المُجتمع الجاهليّ بل باعتباره «**تصحيحاً واعياً**» لذلك المسار، بمعنى وعي القائم/القائمين به بضرورته وأهدافه وبالأحرى مقتضياته، وهي مُقتضيات كان الوعي بها عند أوائل المسلمين مشروطاً بتوفّر معرفة عميقة بآليّات اشتغال المُجتمع الجاهليّ المُراد تغييره أو تصحيح مساره الحضاريّ. هذا ما ندعو إلى إعادة فهمه في سبيل إعادة فهم «**الحركة التصحيحيّة المحمّديّة**» ذاتها من حيث مُقتضياتها وأهدافها وطرائق فعلها، وما تمخّض عن كلّ ذلك من «**تغيير تاريخيّ**» كبير تجلّى بالخُصوص في انبثاق دين جديد لعلّ أهمّ ما يُميّزه تمكّنه من بناء دولة في مُجتمع قَبَلِيّ لم يكن يجهل مبدأ الدولة بقدر ما كان يعمل جاهداً على تفادي انبثاقها شأنه في ذلك شأن جميع المُجتمعات «**البدائيّة/البدوية**» بمعنى الرافضة لمبدإ الدولة لا بمعنى أنّها كانت في مرحلة سابقة على بروز الدولة كما يُحاول أصحاب الفكر التاريخيّ الأوروبيّ تصويره بشأن المُجتمعات البدائيّة عُموماً، وهي المسألة التي لم يتناولها أنصار الفكر التاريخيّ من العرب لحدّ الآن رغم أهميّتها في تقديم تفسير تاريخيّ مقنع لمسألة نشأة الإسلام.

ولئن كانت الحركة التصحيحيّة قد اتّخذت على مستوى الفعل التاريخيّ أربعة مسارات يُمكن توصيفها بحسب مضامينها العقديّة أو الاجتماعيّة أو الاقتصاديّة أو السياسيّة، إلّا أنّ تلك المسارات كانت على مستوى الواقع المَعِيش مُتداخلة ومُتساندة بحيث لا يُمكن التمييز بينها إلّا تمييزاً إجرائيّاً ولغرض التحليل فحسب. وقد بدا لنا أنّ التركيز على تحليل أحد هذه المستويات على حساب الأخرى في مُحاولة فهم مسألة انبثاق الإسلام في شُموليّتها هو السائد عند عموم الباحثين، إن لم يكن ذاك الفهم يجري في ضوء نظريّات مُسبقة وبناءً على مصادرات بخصوص الجاهليّة أو أحكام مسبقة حول الإسلام لم يسبق أن خضعت للمساءلة النقديّة. ولئن كان لهذا الاتّجاه البحثيّ بعض فضل في تعميق

فَهْمنا لكيفيّات ترابط المستوى الذي يتمّ تحليله بالنَّسَق الذي تُمثّله الواقعة الإسلاميّة الأولى، فإنّ تحليلاته كانت في الغالب قاصرة عن إنتاج فهم جديد لمسار الحراك الحضاريّ الذي تندرج فيه تلك المستويات، وخاصّة منعطفه الكبير المتمثّل في واقعة انبثاق الإسلام.

ومن هنا، ارتأينا أنّه إذا ما كانت الرُّؤية الإمبيريقيّة مطلوبة لتشريح الواقعة الإسلاميّة الأولى ميكروسوسيولوجيّاً وفي مُختلف مستوياتها المذكورة، فإنّ الأهمّ من ذلك هو الابتعاد عن نظريّة العامل الحاسم في التغيّر مُقابل التوجّه نحو التفهّم العميق لدوافع ومقتضيات وأهداف الفعل المُنْتِج للواقعة التي ستُؤَسِّس لما سيكون لاحقاً «**النسق الدينيّ الإسلاميّ**»، ثمّ عدم النظر إلى هذا النسق بوصفه منجزاً بَعْدِيّاً. فالحكم على الحدث الإسلاميّ المؤسّس لا بدّ أن يكون بحسب مقتضياته، وهي مُقتضيات نرى أنّها خاصّة بالنَّسَق بفعل مُتطلبّات تهيكله في مُجتمع معيّن هو المُجتمع الجاهليّ وبفعل متطلّبات انبثاقه وظهوره في واقع تاريخيّ خُصوصيّ هو واقع ذاك المُجتمع، لا معبّرة عن خاصيّة أصليّة في الحدث المؤسِّس للنَّسَق.

وبما أنّه لا يُمكننا إعادة بناء الوقائع التاريخيّة المتعلّقة بالحِقْبة الإسلاميّة التأسيسيّة إلّا ذهنيّاً وبناءً على معطيات الخطاب المُنْتِج لها (القُرآن أساساً) والخطابات المُحايِثة لها فحسب، فقد وجب النظر بإمعان في خطوات التأسيس وتَمَفْصُلات كلّ خطوة مع الخطاب المُنْتِج للحدث، وبالتَّالي لسلسلة الوقائع الناتجة عنه والمتعلّقة بسيرورته التاريخيّة والمكرّس في المحصّلة لبناء النسق، وذلك بقدر التمعنّ في الخطاب المُحايث للحدث نفسه بوصفه نتاج تفاعل الحدث مع واقع موضوعيّ مخصوص، ومن ثمّ اعتبار ذلك الخطاب نتاج تفاعل النسق برمّته خلال عمليّة تطوّره مع التاريخ. ونحن نقصد بالخطاب هنا لا الخطابين القُرآنيّ والنبويّ اللّذين طالما اعتُبِرا المُؤسِّسَيْن وحدهما للحدث الإسلاميّ، بل والخطاب الجاهليّ أيضاً. فالخطاب الجاهليّ وإن كان معارضاً، فهو مُؤسّس أيضاً للحدث الإسلاميّ بنفس الدرجة والفعاليّة التي ساهم بها الخطاب الإسلاميّ، بل هو مُؤسّس كذلك - تبعاً لقانون الفعل وردّ الفعل- للخطابين القُرآنيّ والنبويّ بحيث لا يُمكن فهمهما إلّا به وعبره، وبالتَّالي لا يمكن فهم «**الواقعة الإسلامية**» المُعَبَّر عنها بالخطابين القُرآنيّ والنبويّ إلّا عبر فهم «**الواقعة الجاهليّة**» التي يُعبّر عنها خطابها (الخطاب الجاهليّ). ومن هنا، كان

انتقادُنا لنظرة العلوم الاجتماعيّة المعاصرة في اعتبارها الإسلام مجموعةُ مُعتقدات وطُقوس وسلوكيّات خاصّةٍ بجماعة إنسانيّة مُحدّدة وفي حقبة تاريخيّة معيّنة ومجال جغرافيٍّ محدودٍ أحدَ دوافع هذا البحث، فمثل هذه النظرة تقصر الفهم على «**إسلام**» محدّد تاريخيّاً وسوسيولوجيّاً وسياسيّاً وثقافيّاً دون أن نتوصّل مطلقاً إلى الإحاطة بالإسلام بوصفه نَسَقاً دينيّاً جامعاً.

وبناء عليه، أخذنا على عاتقنا مُحاولة فهم كيفيّة انبثاق الواقعة الإسلاميّة ووتيرته من خلال تحليل إناسيّ لكيفيّة تعاطيها مع إحدى الظواهر الاجتماعيّة «**الكليّة**» المُميّزة للمُجتمع الجاهليّ بمعنى تحقّق شرط توفّرها على جملة الأبعاد الإجرائيّة المذكورة وتضافرها سواء في إنتاج الظاهرة أو تعيين سيرورتها، مع وعينا مُسبقاً بأنّ ما سيفضي إليه التحليل لا يُمكن إجراؤه على الواقعة العامّة إلّا جزئيّاً إذ لا يمثّل الجزء الكلّ إلّا بقدر محدود، لكنّ حضور المُجتمع في كلّ جزء من أجزائه وتعبير كلّ ظاهرة ومُؤسّسة فيه عن الجماعة الاجتماعيّة في كلّيتها من شأنه أن يجعل من تشريح الجزء فاتحاً لآفاق معرفيّة جديدة قد تُتيح فهماً جديداً لبعض المسائل التي تتّصل بالكُلّ، وهو ما قد يدفع مستقبلاً إلى محاولات تتناول ظواهر جُزْئيّة أخرى قد تسمح مُراكمة ما يتمخّض عنها من نتائج بِهَزِّ ما استقرّ في الوعي العربيّ الإسلاميّ العامّ حول مسألة انبثاق الواقعة الإسلاميّة التأسيسيّة الأولى وربّما إعادة تشكيل ذلك الوعي بما يُحقّق ما يُرْجَى عادة من تحريك السَّوَاكِن.

وبناء على هذا التوجّه المبدئيّ اخترنا أن نُركّز على التغيّرات الهيكلّية العميقة الّتي شهدتها إحدى المؤسّسات الكلّية الّتي كانت تنتظم المُجتمع القَبَليّ العربيّ ما قبل الإسلاميّ وتُفرز اتّجاهاً معادياً لانبثاق دولة، ألا وهي «**مؤسّسة المَيْسِر**». فقد تراءى لنا من جِهة أُولى أنّ هذه المؤسّسة لم تَحْظَ قطّ بما تستحقّ من تحليل رغم ما أَوْلَاهُ القُرآن من أهميّة لعمليّة تحريمها، تحريماً يفترض أن تكون خطواته مُتزامنة مع خطوات بناء مُؤسّسة بديلة تقوم مقامها، وهو الموضوع الذي لم يَحْظَ هو الآخر بما يستحقّ من أهميّة ممّا حَثّنا على الاهتمام بالمسألة دافِعِين بها إلى حدودها القصوى مُفترضين أنّ الإسلام عوّض «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**» بمؤسّسة جديدة هي مؤسّسة الصدقة، إذ من شأن تحليل هذا الانتقال بوصفه عُنْصراً في سياق تغيّر دينيّ واجتماعيّ هيكليّ عميق أن يكون مدخلاً

مُناسباً لإعادة قراءة مُفردات الدين الجاهلي لحظة انبثاق الإسلام وتحليل الإواليّات الّتي حكمت انتظام مُؤسّساته ومن ضمنها المَيْسِر، إذ لا سبيل إلى فهم تحريم الإسلام بعضَ الممارسات الجاهليّة التي ترتبط مباشرة بالمَيْسِر إلّا عبر بناء معرفة عميقة ودقيقة بها وبمدى خطورتها وأهميّتها في تنظيم المُجتمع الجاهليّ وضبط سلوكيّاته العامّة، بما فيها سلوكه السياسيّ، أي ما كان الإسلام الوليد يهدف إلى تحطيمه في سبيل بناء منظومته المُجتمعيّة الخاصّة، وبالتّالي إرساء قواعد دولته.

كما تراءى لنا من جِهة ثانية أنّ تحليل التحوّلات الّتي اكتنفت تلك المؤسّسة وبيان أنّ تحريمها كان يستهدف ضرب ما اعتبرناه الأبعاد الإجرائيّة الواجب توفّرها في كلّ مؤسّسة، وخاصّة البُعْد السياسيّ، من شأنه أن يُعيد طرح المسألة السياسيّة في الإسلام وإعادة النظر فيها بِرُمّتها ابتداء من إعادة فهم أصول تشكّل ما يسمّى الدولة الإسلاميّة الأولى في ظلال الواقعة الدينيّة التي طرحت نفسها بديلاً من الوثنيّة وباشرت بناء أمّة عقائديّة في واقع قَبَلِيّ كان يستميت في الدفاع عن استقلاليّته ويحارب حدّ الموت في سبيل لَقاحيّته، أي في سبيل منع تحكّم أيّ نصاب سلطويّ مُستقلّ عنه يُملي عليه إرادته في تسيير شؤونه سواء كان ذلك النصاب مُنبثقاً عنه أو مُمثَّلاً في قوّة أجنبيّة عنه. ومع أنّنا لا نريد أن يفهم من تركيزنا على المسألة السياسيّة بين الجاهليّة والاسلام أنّنا نعتبر السياسة العامل الحاسم في انبثاق الإسلام أو حتّى في نجاحه، فإنّ هذا الاعتبار لا ينفي أنّ أهميّة هذا العامل في نجاح الدعوة المحمديّة في بيئة مُعادية لمبدإ الدولة هو ما شجّعنا على طرق هذه السبيل في البحث.

وفي هذا الإطار النظري العامّ، تتنزّل مُحاولتنا في إعادة التعرّف على بعض ملامح النموذج المعرفيّ الذي تبلورت فيها نظرة عرب الجاهليّة إلى العالم وإلى تاريخهم، وقد تبيّن لنا أنّ القول بالطّابع الوثنيّ للدّيانة العربيّة الجاهليّة بمعنى «**عبادة الأحجار التي لا تنفع ولا تضرّ**» فيه بعض التجنّي إذ لا وجود في النّص القُرآنيّ لما يُسنده، فيما نجد ذاك النّص يُشير بكلّ وضوح إلى اعتقاد العرب في «**الدهر**»، وهو ما يُسنده ما تَكرّر في الشعر الجاهليّ من إشارات في هذا الخُصوص. فقد اعتقد العرب بتأثير الزمان الناتج عن حركات النجوم والكواكب في أفلاكها في البشر والحيوان والنبات على الأرض، وهو ما يصحّ تسميته

«**العقيدة الدهرِيَّة الجاهليّة**» التي وجدت ترجمتها التعبُّديّة الطّقسيّة في التقرّب إلى «**النجوم**» بوصفها «**آلهة صغرى**» أو «**ملائكة**» و«**بنات الإله الأكبر**» من خلال التقرّب إلى ما يمثّلها على الأرض من «**أصنام**». فالأصنام لم تكن تُعبد، بل كانت تُقَدَّس بوصفها صور الآلهة/النجوم المتحكّمة في الحوادث والظواهر وبالتّالي في المصائر، وما كان التقرّب منها إلّا لكونها كانت «**مُتَوسِّطات بين البشر وربّ الأرباب**». ومن هنا يُمكن فهم تركيز القُرآن على ذكر النجوم وتحرّكها في أفلاكها وما ينتج عن ذلك من ظواهر اللّيل والنهار والسحب والأمطار في إطار التأكيد على عبوديّتها لله وحده، إذ كان القُرآن يُخاطب الناس بما يفهمون ساعياً لتصحيح رُؤاهم فيما كانوا يعتقدون. ولم يكن العرب بِدْعاً في اعتمادهم هذه «**العقيدة النجوميّة**» (أو «**العقيدة الصابئيّة**» بتعبير القدماء)، فقد كانت تلك العقيدة مُنتشرة في كامل المنطقة العربيّة القديمة من بابل إلى كَنْعَان واليَمَن ومِصْر وصولاً إلى تُخوم المحيط الأطلسيّ، وكانت عقيدة قائمة على «**مبدإ أحيائيّ فلكيّ**» يرى في النجوم علّة الحوادث في العالم إذ هي تتحكّم بتحرّكاتها في مصير الكائنات من حيوان ونبات وإنسان وظواهر طبيعيّة. وقد نتج من هذا المبدأ أن اعتقدت الأقوام العربيّة القديمة بـ«**وحدة الزمان**» (العقيدة الدهْرِيَّة) وبـ«**وحدة الوجود**»، وهو ما تمّ التعبير عنه فيما يخصّ عرب ما قبل الإسلام بواسطة «**منظومة تماثل رمزيّ**» شاملة تجلّت أبعادها في مُفردات اللّغة اليوميّة لكن وبالخصوص في خطابَي الشعر والأسطورة بوصفهما خطابين لغويّين رمزيّين غير مباشرين وعلى صلة بالمقدّس. فقد ارتبطت عوالم السماء والطّبيعة والإنسان في التصورّ العربيّ الجاهليّ وتداخلت مُنْشِئةً عالماً رمزيّاً يشملها ويُماثل بين ظواهرها بحيث كان العربيّ يعتقد أنّ ما يحدث في أحدها يكون له ما يُوازيه في العالَمَيْن الآخرَيْن. وقد كان هذا الاعتقاد لبّ «**العقيدة الجاهليّة**» ومحور «**الوجود الجاهليّ**»، فيما كانت «**منظومة التماثل الرمزيّ**» مصدر الحقائق اليوميّة الحيّة المباشرة في تعاطيها مع خُصوصيّات بيئة العرب الصحراويّة وما فرضته من اقتصاد رعويّ كان سبيله التكيّف في آنٍ مع تلك الرؤية وتلك البيئة بقدر ما كيّفهما. فقد كانت العقيدةُ الجاهليّةُ والطُّقوسُ المعبّرة عنها (العَتَائِر والسوَائِب والحجّ والمَيْسِر...) والخطاباتُ الناتجة عنها (الشعر والأسطورة ومختلف أشكال الأدب) الوسيطَ الرمزيّ بين البيئة الصحراويّة والإنسان العربيّ الجاهليّ، بينما

كان الاقتصادُ -الرَّعَوِيّ أساساً بما يتطلّبه من فترات ظَعْنٍ وتَبَدٍّ- الوسيطَ الأداتيّ بينهما، وهو ما نَتَجَ عنه نمط فريد من الاجتماع يعتمد القبيلة «**وحدة اجتماعيّة اقتصاديّة سياسيّة**» تجهد في سبيل استقلالها على جميع المستويات الوجوديّة دون أن تبلغه ممّا أوجب عليها التكيّف مع نُدْرة الموارد بإبداع ظاهرة التجمّعات الشتويّة على موارد المياه في نِقاط مَخْصُوصة أضحت مع الزمن نقاط التقاء بين القبائل للتّبادل في جميع أبعاده: الاقتصاديّ واللّغويّ والقَرابيّ (التزاوج) بما يحقّق التعارف في جوّ من السِّلْم بحسب ما نرى أنّ القُرآن عبّر عنه بـ«**التقوى**»: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحجرات: 13].

وقد اعتمدنا في بحثنا منهجاً إناسيّاً متعدّد الروافد جامعين بين منجزات علم الإناسة السياسيّة كما جسّدتها المدرسة الفوضويّة، وطروحات المدرسة الفرنسيّة في علم الإناسة الثقافيّة، وفتوحات علم الإناسة الدلاليّة، وهو منهج أردناه منفتحاً على جميع العلوم الإنسانيّة، فاستندنا إلى جانب التحليل التاريخيّ على علم الأديان المُقارَن والتحليل الفيلولوجيّ والتحليل اللّغويّ المُقارَن مع اللّغات الأخرى وخاصّة العروبيّة منها. كما اعتمدنا أيضاً تحليل الرموز الأدبيّة العربيّة الخاصّة بموضوع بحثنا (المَيْسِر) من أساطير وأمثال وقصص وشعر، وهو ما مكّننا كلّه من إعادة بناء جملة الأفكار التي تحملها اللّغة بشأن المَيْسِر في ضوء رؤية تاريخيّة تَبيَّن لنا من خلالها أنّه كان تعبيراً حضاريّاً عربيّاً خصوصيّاً لممارسة دينيّة عميقة الجذور في كامل المنطقة العربيّة القديمة، لكنّها اتّخذت مع العرب اتّجاهاً مكّنها من الانخراط في منظومة مُجتمعيّة قَبَليَّة كانت أهمّ خصائصها الإرادة المستميتة في الحفاظ على استقلاليّة القبيلة وضمان عدم استلحاقها، إذ اتّخذ المَيْسِر شكل إواليّة ضامنة لما أسميناه اللَّقَاحِيَّة أي تلك النزعة الرافضة في العمق لمبدإ ظهور نِصاب مستقلّ عن الجماعة متحكّم في شؤونها، أي ما نسمّيه «**الدولة**».

وقد بدأنا بحثنا بمحاولة إبراز ما اعتبرناه الحقيقة الضائعة للمَيْسِر الجاهليّ نتيجة التشوّهات التي لحقته بدوافع إيديولوجيّة على مرّ التاريخ الإسلاميّ. وقد كان هذا عنوان الباب الأوّل الذي خصّصناه لمحاولة إجلاء ما رانَ على مصطلح المَيْسِر نفسه من غموض نتيجة عدم بيان كنهه في النّص القُرآنيّ المحرّم له وذهاب معظم المصادر الإسلاميّة إلى مماهاته بالقِمَار. فقد دفعنا اعتراف القُرآن

بمنافعه للنّاس إلى تتبُّع تطوُّر معنى لفظ المَيْسِر لُغةً واصطلاحاً، فتبيّن لنا أنّ معناه اللّغويّ الأصليّ متعلّق باللّين والانقياد، وهو المعنى الذي ظلّ سائداً طوال القرون الثلاثة الأولى بعد الإسلام قبل أن يسود التعريف الفقهيّ المماهي بينه وبين القِمَار ابتداء من القرن الثالث الهجريّ تقريباً بناء على تأويل ضيّق للنصّ القُرآنيّ أجمع عليه المفسّرون والفقهاء دون وجود ما يسنده من القُرآن أو السُّنّة، وهو تأويل لم يَخْلُ من تناقض مع الرؤية الفقهيّة ذاتها حين حلّلت الرهان على الخيل في السباق أو حين حلّلت القُرْعَة رغم قيام الاثنين على نفس ما يقوم عليه المَيْسِر (الرهان، الحظّ) بينما ذهبت، في وجهتها المتشدّدة، إلى تحريم اللّعب عُموماً لمجرّد دخول المَيْسِر في إطاره. وقد كان لسيادة التعريف الفقهيّ على حساب التعريف اللّغويّ عميق الأثر في كيفيّة تشكّل الوعي الإسلاميّ بشأن المَيْسِر ومساواته بالقِمَار بل ومُماهاته باللّعب الخالي من أيّ معنى، دون أن يحاول أيّ كان التساؤل عن الخلفيّة الثقافيّة التاريخيّة التي سمحت بسيادة ذلك التعريف ومحاولة تفهُّم الأسباب التي كانت وراء ذلك.

ولمحاولة اختراق الصورة التي رُكّبت للمَيْسِر من خلال العمل التأويليّ للآيات القُرآنيّة سواء تلك المتعلّقة بتأثيم المَيْسِر في سورة البقرة أو بتحريمه في سورة المائدة، عملنا على تجميع شِتات مُتفرّق حوله من مصادر متعدّدة من دواوين شعر وكتب لغة وتفسير ورحلات وسِيَرٍ وأدب وتاريخ وتأويل الأحلام وغيرها، وحاولنا من خلال الإشارات المُتفرِّقة التي وردت فيها حول المَيْسِر أو الطّقوس الحافّة به - وقد كانت غالباً إشارات غير واعية بأنّها تشير إلى هذه الأمور- إعادة بناء صورة أقرب ما تكون إلى الواقع لهذه الممارسة الجاهليّة المغيّبة أبعادها لأسباب بدت لنا أيديولوجيّة أساساً وأهمّها سعي الفقهاء خلال مرحلة تشكّل العلوم الشرعيّة نحو ضبط مدوّنة سلوكيّة «إسلاميّة» تنظّم حياة الفرد والجماعة بما يضمن انتظام العيش في إطار موحّد هو إطار الأُمَّة الإسلاميّة الممتدّة على رقعة جغرافيّة هائلة ضمن إمبراطوريّة متعدّدة الأعراق والثقافات. وقد تبيّن لنا من جملة ما قدرنا على تجميعه من إشارات مُتفرّقة في بطون الكتب أنّ المَيْسِر خلال الحقبة السابقة عن الإسلام لم يكن مُجرّد تقامُر على الإبل بين أماثل الناس عند الشتاء وامتناع القحط توزّع أرباحه على المحتاجين كما جاء في التعريف الفقهيّ السائد، بل كان يتضمّن أبعاداً دينيّة عميقة مرتبطة بجملة من

الطُّقوس الوثنيّة عند عرب الجاهليّة (الاستقسام بالأَزْلَام والنَّحْر عند الأنصاب وشرب الخمر...) وهو ما يبرّر تحريمه في القُرآن بدليل وروده في النّص القُرآنيّ ذاته ضمن إطار تحريميّ يشمله وتلك الطُّقوس. وقد قمنا باستخراج كلّ ما يتعلّق بالمَيْسِر من حيث هو لعبة تعتمد نَحْر إبل في طقس «**وثنيّ**» يتّسم بأجواء الفرح والتنافس بين المتياسرين وتعاطي الخمور بما يساعد على الانتشاء الدينيّ، وحاولنا النفاذ إلى جوهر تلك اللّعبة متتّبعين القوانين التي تضبطها شارحين تقنياتها ولوازمها كما أثبتته المصادر.

وقد انتهينا إلى أنّ الصورة التي وصلتنا عن دوافع لعب المَيْسِر عند عرب الجاهليّة وكيفيّته وأهدافه صورة مشوّشة ومتضاربة الملامح خاصّة في ما يتعلّق بوظائف الأطراف المشاركة فيه، إذ اقتصرت المصادر عموماً على ذكر أدوارهم الإجرائيّة مجرّدة من أيّ بُعْد اجتماعيّ أو دينيّ. وقد أعدنا ذلك إلى سيادة النظرة الإسلاميّة الاستنقاصيّة للمَيْسِر بوصفه من «**أمور الجاهليّة**»، وحاولنا ترميم تلك الصورة الموروثة مستعينين بفهم جديد لما ورد في بعض كتب اللّغة وفي الشعر الجاهليّ خصوصاً من إشارات حول المَيْسِر، وهو ما مكّننا من إيضاح بعض الجوانب الإجرائيّة في كيفيّة لعبه وبيان حقيقة الوظائف التي كانت مُناطة بأطرافه وخاصّة وظائف الحُرَضَة المدير للّعب والمنوط به الحفاظ على أدواته والسهر على حسن أداء طقوسه، ووظائف الرقيب المختصّ بالإشراف العامّ على الطّقس والتحكيم بين المُيَاسِرِين وتعيين الفائزين، ووظائف الجزّار ومنها الإعداد الطّقسيّ للنُّوق المنحورة وتلطيخ الأنصاب الموضوعة على حدود الحِمَى بدمائها، وهي وظائف دينيّة هامّة داخل «**مؤسّسة الكهنوت الجاهليّ**»، وهي الأهميّة التي نرجّح أنّها كانت وراء تغييبها في المصادر الإسلاميّة، إلى جانب وظائف دينيّة أخرى لهذه الأطراف أهمّها إشراف الحُرَضَة على تَعْوِيذ حِمَى القبيلة بطقوس سحريّة كان المَيْسِر أحدها وحرق القرابين المصعّدة للآلهة بما فيها قرابين المَيْسِر والإشراف على طقوس الكهانة بضرب قِداح الأَزْلَام، وإشراف الرقيب على الأموال المحجّرة للآلهة أي المحبّسة من أصحاب الحاجات والمرضى من الناس لفائدة البيوتات المقدّسة بما فيها النوق المعدّة للقِمَار في طقس المَيْسِر، وإشراف الجزّار على طقوس الذبح والإعتار جملة بما فيها طقس النحر في المَيْسِر. أمّا عن الأطراف الأخرى المشاركة في المَيْسِر، فقد بيّنّا أنّ المُيَاسِرِين كان محرّماً

عليهم الأكل ممّا كانوا يَقْمُرُون من أنصباء اللّحم المتراهن عليها كما هو شائع في المصادر، بل كانوا يوزّعون مرابيحهم على المحتاجين من أبناء القبيلة أو من خارجها (الأَعْرَان) وخاصّة الأطفال والنساء منهم، وقد كانت النساء محرّماً عليهنّ عادةً استهلاك لحوم الأنعام المسيّبة للآلهة خارج طقس المَيْسِر.

ولعلّ أهمّ ما توصّلنا إليه في هذا الباب هو أنّ المَيْسِر لم يكن مجرّد لعبة لتزجية الوقت أو سبيلاً للرّبح السهل (القِمَار) كما درج المأثور على إشاعته، بقدر ما كان طقساً دينيّاً على غاية من الأهميّة وذا أغراض متعدّدة، لعلّ أهمّها أنّه كان طقساً أُضحويّاً يقام شتاءً مع بداية تجمُّع القبائل على المياه في أماكن معروفة لكلّ قبيلة بعد فترة القيظ المتميّزة بقلّة الأمطار، إذ كان يتمّ عندها التوجّه إلى الآلهة لاسترضائها عبر نحر إبل يتراهن عليها المُياسرون على الأنصاب المعيّنة لحدود حِمَى القبيلة بما يقيها من كلّ عدوان خارجيّ سواء من البشر أو من الخوافي (الجنّ خصوصاً)، فإذا ما عبّرت عن عدم رضاها بخروج القِدْح السَّفِيح خلال اللّعب، قام المياسرون بزيادة الخَطَار ونحروا من الإبل ما يرضيها. كما توصّلنا إلى أنّ من أهمّ أهداف المَيْسِر توفير موارد لممثليّ **«مؤسّسة الكهنوت الجاهليّ»** وذلك من خلال اختصاصهم بأرباح القِدْح الوَغْد، وذلك إلى جانب توفير أقوات للمحتاجين الأَعْرَان حين القَحْط شتاءً بِخَصِّهم بأرباح القِدْح المَنِيح.

وفي ضوء هذه الصورة الأوّليّة التي توصّلنا إلى رسمها بشأن المَيْسِر وخاصّة ما تجلّى لنا من أهميّته في اشتغال المُجتمع القَبَليّ الجاهليّ من حيثُ تضمُّنه أبعاداً اجتماعيّة ودينيّة، خصّصنا الباب الثاني من بحثنا لمحاولة تجلية هذين البُعدَيْن بالذات بهدف فهم أفضل للدّيانة الجاهليّة بما سيساعد حتماً على فهم أفضل للإسلام نفسه بوصفه النقيض الموضوعيّ لما كان يراد من المَيْسِر.

وقد اتّضح لنا من خلال البحث في هذين البُعدَيْن أنّ **«المَيْسِر الجاهليّ»** كان يمثّل من الناحية الاجتماعيّة **«مؤسّسة إغاثة»** زمن النكبات والمجاعات (القَحْط أساساً) لا فقط بدافع المروءة والتنافس بين أماثل القوم في كسب الذِّكْر الحسن من خلال لعبة تخصّص مرابيحها لإطعام المحاويج كما ذهبت إليه المصادر القديمة وتذهب إليه معظم الدراسات الحديثة، بل وبدافع دينيّ أساساً يتضمّن امتثالاً عميقاً لشريعة الأسلاف الذين سَنُّوا قواعد الاجتماع وقوانينه ومن

ضمنها المَيْسِر. وقد حاولنا إقامة البرهان على أنّ المَيْسِر كان «**أحد القوانين الاجتماعيّة**» (بالمعنى السوسيولوجيّ) للمُجتمع الجاهليّ، وهو ما يفسّر ظاهرة القسر الاجتماعيّ الذي يتّصف به والتحقير الشديد للممتنعين عن المشاركة فيه ونعتهم بالأَبْرَام والحصورين استنقاصاً من رجولتهم، وهو ما عبّر عنه الشعر الجاهليّ أحسن تعبير.

ولمّا كان للنّجوم دور كبير في ما أسميناه «**العقيدة العربيّة الصابئيّة**»، وما انجرّ عن ذلك من اعتقاد كان يدعمه الواقع بشأن علاقة تواتر الفصول الطّبيعيّة وتغيّرات المناخ بتحرّك الأفلاك العلويّة وظهور مجموعات نجميّة في القبّة السماويّة، قام العرب بتقسيم الزمان إلى فترات بحسب تواتر ظهور تلك النجوم التي اعتقدوا أنّها المحدثة للظّواهر الطّبيعيّة، أي أنّ ما يحدث على الأرض ليس إلّا نتيجة لما يحدث في السماء، ومن هنا فإنّ أيّ خلل طبيعيّ إنّما هو نتيجة خلل في السير العاديّ للنّظام الفلكيّ أو هو غضب إلٰهيّ من تصرّفات إنسانيّة يتوجّب التكفير عنها عبر القيام بطقوس من شأنها استحداث وقائع أرضيّة وإن على مستوى الرمز استحثاثاً للقوى الفلكيّة على فعل المثل، وقد كان هذا بلا شكّ أحد أهمّ الأدوار المنوطة بالطّقوس الدينيّة في كلّ زمان ومكان، وهي طقوس لم تكن تخلو من هذا البُعْد السحريّ التشاكليّ بمعنى القيام بفعل أو التلفّظ بعبارات من شأنها إحداث وقائع ماديّة مرغوب فيها. وقد سعينا إلى بيان أنّ «**المَيْسِر الجاهليّ**» كان بالفعل أحد الطّقوس الدينيّة السحريّة وأنّه كان يقام خلال فترة غياب نجم الثُرَيَّا (نَوْء الثُرَيَّا)، وهو ما كان يتزامن عادة مع نزول الأمطار في ما يسمّيه العرب فصل الوسميّ، وأنّه كان يعتمد نَحْر الإبل وإسالة دمائها إرواء للقوى العُلْويّة حتّى تردّ الفعل وتنزل الأمطار سقياً لعبادها المستمطِرين. كما بيّنّا أيضاً أنّ المَيْسِر كان وليمة جماعيّة يتمّ فيها التضْحِيَة بحيوان مقدّس ممثّلٍ للإلٰه المسؤول عن الخِصْب أي القَمَر بوصفه محرّك الأنواء المتحكّمة في تواتر الفصول الطّبيعيّة وتغيّرات المناخ بما فيها فترات الإمطار وفترات القَحْط.

ومن هنا طرحنا السؤال حول علاقة المَيْسِر بالظروف المناخيّة الخاصّة بفصل الوسميّ وبهشاشة الوجود فيه، وأمكننا بالتّالي الربط بينه وبين طقوس الاستمطار التي كانت شائعة عند عرب الجاهليّة ليتبيّن لنا بعد بسط البراهين على

ذلك أنّه كان أحدها. فقد قام العرب باتّخاذ نَوْء الثُرَيَّا موعداً للتنقُّل نحو المحاضر استعداداً لعمليّة ضِراب الإبل، وهي عمليّة حيويّة ودقيقة كانت تُقدَّم فيها قرابينُ للآلهة طلباً للبركة وخاصّة للمطر. وقد أدّى التدقيق في تاريخ حلول نَوْء الثُرَيَّا إلى إقامة البرهان على أنّ فترة هذا النوْء كانت هي التي تشهد طقس المَيْسِر، وأنّها توافق زمنياً شهر رجب الخريفيّ وفيه تجتمع القبائل على نقاط مياه معروفة ومحدّدة، ممّا يجعل منه شهراً مقدّساً يُحرَّم فيه كلّ اقتتال تسهيلاً للإقامة على المياه وتقاسمها حسب الأعراف التي سَنَّها الأسلاف، وتُزار فيه الآلهة في ما يسمّى (العُمْرة). وقد كانت العُمْرة تتضمّن طقوساً دينيّة تُرفع فيها قرابينُ تُعرف بالعَتَائِر الرجَبِيَّة، ومن بين تلك الطّقوس طقس المَيْسِر الاستمطاريّ القائم على نحر عدد من الإبل على الأنصاب المُحدِّدة لِحِمَى كلّ قبيلة تَعْوِيذاً له وطلباً للغيث/ الغوث من الآلهة.

وقد دفعت البيئة الصحراويّة العرب دفعاً نحو المُواءمة بين مُقتضيات دينهم ومُقتضيات اجتماعهم البدويّ، فعملت عبقريّتهم على جعل تلك الأعياد موافقة لمواسم تحضّرهم وأسبلوا عليها من القداسة ما جعلها فتراتِ سِلْم يحرّم فيها كلّ اقتتال، بل وفرصة للتّلاقي وتبادل الخيرات، وهو ما جعل تلك المواسم بحقّ مواسم تعارف بين القبائل وتبادل للسّلع والمعارف تقام فيها الأسواق التجاريّة ويزدهر فيها التبادل اللّغوي بما فسح المجال لبروز لغة عربيّة أدبيّة موحّدة هي لغة التبادل المعرفيّ (عبر تناشد الأشعار والخطب) ولغة التبادل التجاريّ، وهو ما كان من شأنه أن يمهّد لبروز وعي بوحدة الأصل والمصالح والمصير سيكون له بالغ الأثر في بروز وحدة سياسيّة جامعة للقبائل مع ولادة الإسلام.

وقد قادت ملاحظة أنّ المَيْسِر طقس دينيّ سحريّ استمطاريّ مخصوص بالرِّجال إلى طرح السؤال حول مسألة غياب العنصر النسويّ فيه بحسب ما تنقل المصادر حين تقصر مشاركتهنّ على طهي اللّحوم المقمورة واستهلاكها. وقد أدّى بنا البحث من خلال الباب الثالث الذي خصّصناه لهذه المسألة إلى بيان أنّ المَيْسِر كان أحد طقوس الخِصْب عند العرب الغابرة وأنّ له أصلاً أُسطوريّاً يجعل منه احتفالاً دينيّاً لاستذكار زواج بدئيّ مقدّس، بما يحيل عليه كلّ زواج من طلب للخِصْب. وقد بيّنّا أنّ المَيْسِر كان يتّخذ بحسب ما تقتضيه منظومة التماثُل الرمزيّ التي تدور عليها العقيدة الدهْرِيَّة الصابِئِيَّة ثلاثَ صور تمثّل كلّ منها انعكاساً

للأخرى داخل المنظومة المذكورة، أوّلها صورة لقاء سماويّ بين القَمَر المُمَثِّل للإلٰه الأب والشَّمْس المُمَثِّلة للإلٰهة الأمّ، وثانيها لقاء فحول الإبل بالنوق في موسم ضرابها وتزاوجها، وثالثهما اللّقاء الرمزيّ بين قِداح المَيْسِر مَثِيلة أعضاء الذكورة في شكلها القضيبيّ وفعلها الإخصابيّ المولّد للأنصباء وبين الرِّبَابَة مثيلة الرَّحِم التي تضمّ القِداح لتلد أنصباء لحم توزّع على الفقراء. وكان من شأن تحليل هذه الصور التي يمثّل الجنس بؤرتها وتمثّل المرأة محورها بيان تضمّن المَيْسِر في الأصل ممارسة جنسيّة على النساء تمّ استبدالها بمرور الزمن بممارسة رمزيّة على مستوى اللّعب بالقِداح وخضخضتها في الرِّبَابَة، وأنّه كان يتضمّن في الأصل أيضاً ممارسة عنف على النساء كان يقتضي قتل بعض العذارى منهنّ فيما يسمّى **«الوَأْد»** قبل أن يستبدل هذا الفعل بنحر النوق الأرضيّة (الإبل) بديلاً رمزيّاً من النوق الإنسيّة (النساء) في سبيل استدرار لبن النوق السماويّة (السحب)، وهو نفس المسار الذي عبّر عنه المتخيَّل العربيّ من خلال قصّتَيْ فداء إسماعيل ووالد النبيّ. وقد أدّى هذا التحوّل إلى أن يغدو المَيْسِر بحقّ مَسْرَحَةً لعمليّة الخلق، وأن تغدو النساء وخاصّة العذارى منهنّ محوره عبر تولّيهنّ الدعوة إليه حين الحاجة بخروجهنّ إلى ساحة الحيّ وإشعال ما يسمّى **«نار المَيْسِر»** وهنّ واضعات الأخمرة في دعوة صريحة إلى الجنس، أو بالأحرى إلى بديله الرمزيّ المرتضى أي المَيْسِر. وهو ما كان يعني أنّ **«التقامر»** لم يكن سوى البديل الرمزي لـ**«التكامر»**، وأنّ الفوز بنصيب من اللّحم هو عديل الفوز بكاعب من بنات الحيّ، وأنّ كلّ نحر لناقة في اللّعب هو افتداء لصبيّة ممّا ينتظرها من وأد. بل وقد يكون هذا التحوّل في المَيْسِر وراء تقديس العذارى المفترض وأدهنّ طلباً لغيث الآلهة لولا تدخّل المُيَاسِرِين، وهو ما سعينا إلى بيانه لما في ذلك من تسليط أضواء جديدة على مسألة الوَأْد الجاهليّ ومساهمة في إيجاد تفسير مقبول لنشوء مؤسّسة **«بنات طارق»** التي أشارت إليها المصادر دون أن تشفي الغليل بخصوص دورها وكيفيّة الانتساب إليها، وخاصّة علاقتها بمسألتين مغيّبتين كليّاً عن **«الدراسات الجاهليّة»** وهما مسألتا **«الكِهانة النسويّة»** و**«البِغاء المقدّس»**، وهو ما نأمل أن نكون وُفّقنا في الإشارة إليه أو على الأقلّ طرح السؤال بشأنه عسى أن تنهض همّة أحد الباحثين بما عجزنا عنه.

وبما أنّ انطلاقة موضوع بحثنا كانت متمحورة حول المسألة السياسيّة بين

الجاهليّة والإسلام، ركّزنا عملنا في مرحلته الأخيرة حول البُعْد السياسيّ المفترض في المَيْسِر، وخصّصنا الباب الرابع لبحث هذا الأمر. وبما أنّ إحدى ميزات الدول عبر التاريخ احتكارُها العنفَ الشرعيّ في المُجتمع، فقد اتّجهنا إلى بحث مسألة العنف في المُجتمع الجاهليّ في ظلّ غياب دولة تقوم على شؤونه، وممّا شجّعنا على ذلك كثرة ذكر الحرب في الشعر الجاهليّ مقترناً بالمَيْسِر. وقد ركّزنا تحليلنا على مسألة الحرب بوصفها الظاهرة الأبرز للعنف وبيّنّا في هذا الإطار تهافت المقالين الطّبيعيّ والاقتصادي في العلوم الإنسانيّة حول هذه المسألة، وبيّنّا أنّ الحرب كانت بنية في المُجتمعات البدائيّة لا لأنّها مُجتمعات دون دولة تحتكر وسائل العنف فيها، بل لأنّها مُجتمعات ضدّ الدولة، وهو ما يجعل من الحرب الدائمة والشاملة ضدّ الآخر القريب والبعيد أداة فعّالة في تأكيد الاستقلاليّة وعدم الخضوع للآخر.

وفي هذا الإطار، بيّنّا أنّ المَيْسِر كان وسيلة تفريج عن عنف مكبوت داخل الجماعة من خلال مشاركة الجميع في توجيه ما يختزنونه من عدوانيّة نحو الأضاحي التي يتقاسمون لحومها، لكن مع وجود تفاوت في المكانة بين المتياسرين والأَغْرَان، فهو من هذه الناحية وسيلة لإعادة إنتاج علاقات القوّة على المستوى الداخلي للعشيرة.

أمّا العنف المُلاحَظ بين المتياسرين والذي تدلّ عليه المُغالاة في الرِّهان بينهم في سبيل كسر شوكة المنافسين، فأوضحنا أنّه كان بديلاً رمزيّاً عن حرب خارجيّة مؤكّدة وشاملة ضدّ الجماعات الأخرى، وهو ما يجعل منه أداة صراع سياسيّ تجاه الخارج بديلاً عن الحرب بما هي أداة سياسيّة لتأكيد الاستقلاليّة، فهو من هذه الناحية وسيلة لإعادة إنتاج علاقات القوّة على المستوى القَبَليّ.

ومن هنا، أمكننا النظر إلى مسألة الزعامة في المُجتمع الجاهليّ من وجهة نظر تدّعي الجِدّة تجعل أحد شروطها وجوب توفّر عنصر القدرة عند الزعيم على حماية العشيرة سواء بالحرب في مواجهة الجماعات الأخرى أو بلعب المَيْسِر وبذل أقصى درجات الكرم والجود في القحط وأوقات الجدب. ذلك أنّ الجماعة الجاهليّة من خلال اشتراطها البسالة في الحروب والكرم في السِّنُون واللَّزِبَات، إنّما كانت تهدف إلى ضمان إعادة إنتاج نفسها عبر الحرب الشاملة الّتي تحفظ

وحدتها الداخليّة واستقلالها الخارجيّ من جهة أولى، وعبر المَيْسِر بوصفه الحافظ من التلاشي البيولوجي والمانع من الذوبان في الآخر من جهة أخرى. ومن هنا، تكون الحرب، شأنها شأن المَيْسِر، إواليّة لتكريس مبدأ اللَّقَاحِيَّة ومنع انبثاق الدولة، فبقدر ما تتّجه الحرب نحو الخارج لاثبات التمايز والاستقلاليّة، يتّجه المَيْسِر نحو الداخل لبناء مقوّمات التجانس، وبالتالي فهدفهما واحد ألا وهو زيادة التلاحم الداخليّ والتمايز مع الخارج معاً، فهما من هذه الناحية وجهان لعملة واحدة، ألا وهي منع انبثاق الدولة.

وبتعميق التحليل حول علاقة الحرب بالمسألة السياسيّة عند الجاهليّين، توصّلنا إلى إثبات وجود تحييد كامل للكهنوت الجاهليّ على المستويين العسكريّ والسياسيّ، وأوضحنا أنّ طقس المَيْسِر كان «**حلبة مواجهة سياسيّة**» بين الزعماء داخل كلّ قبيلة، وأنّه كان يهدف فيما يهدف إلى استفراغ الأحقاد الناشئة بينهم بفعل إرادة كسب ما يسمّيه العرب «**السؤدَد**» أو «**الشرف**» أي اكتساب «**رأسمال رمزيّ**» مقابل إهدار جزء من «**الرأسمال الماديّ**» يخصّص لمصلحة الجماعة وإنقاذها ممّا يتهدّدها من جوع بفعل القحط حين يخلف نَوْء الثُرَيَّا أمطاره ويتوجّب إقامة طقس المَيْسِر الاستمطاريّ تضرُّعاً للآلهة وطلباً لسُقياها. وقد كان من شأن الطّابع التنافسيّ للمَيْسِر واقتصار الدخول فيه على من يأنس في نفسه الكفاءة للقيام بإنقاذ الجماعة من جوعها، أنّه كان يفرز زعامات جديدة كلّما اختلّ التوازن الداخليّ للجماعة واحتيج إلى تعيين القادر من أفرادها على حمايتها ممّا يتهدّدها من أخطار، وهو ما دعانا إلى تشبيه المَيْسِر بلعبة انتخابات لا يتمّ فيها التصويت على الأجدر بالزَّعامة من قِبَل مجموعة بشريّة لفائدة من يستطيع أو يفترض قدرته على تقديم أكثر ما يمكن من خدمات للمُجتمع بهدف التحكّم في شؤونه بل من خلال «**اصطفاء إلٰهيّ**» يعتمد الحظّ عبر خروج قِدْح «**المصطفى**» فائزاً بـ«**توفيق إلٰهيّ**»، أو إن شئنا بحسب ما يقدّمه كلّ متنافس فعليّاً وحينيّاً من تضحية (في معناها اللّغويّ الأوّليّ أي الإيثار كما في معناها الاصطلاحيّ أي تقديم أضاحيّ من النوق) ترضي الآلهة ومن ورائها البشر وبدون أيّ طمع في فرض أيّ إرادة عليهم.

ومن هنا كان المَيْسِر بحقّ «**إواليّة لفرز زعامات دون سلطة**» إذ «**لا حكم إلاّ للآلهة**» إذ هي التي تختار الزعماء، ولا مزيّة لأيّ بشر حيّ على الفقراء حتّى لو

كان زعيماً، فما اكتسبوه من أقوات كان مِنّة من الآلهة وهو دَيْن تجاه الأسلاف الذين أبدعوا المَيْسِر بما يكفل إطعام الجماعة من جوع وتأمينها من خوف وسطّروا من الشرائع ما يحفظ لَقاحيّة القبيلة وضمان عدم خضوعها لأيّ بشر حيّ ولو كان من المطعمين، إذ من شأن التحكّم في الأقوات - من خلال احتكار الثروات ومراكمتها وعدم تبديدها في المَيْسِر- أن يتحوّل مع الوقت إلى تحكّم في المصير بما قد يؤدّي تالياً إلى بروز نصاب مستقلّ عن الجماعة متحكّم في شؤونها أي ما نسمّيه «**الدولة**»، وهو ما كانت تتعوّذ منه كلّ المُجتمعات «**البدائيّة**» بطائفة من الطّقوس يأتي البوتلاتش على رأسها، وهو ما كان المَيْسِر يمثّل شكله العربيّ عند المُجتمع الجاهليّ.

وقد دعانا النظر في ما حاولته بعض الدراسات الإناسيّة من جعل البوتلاتش البدائيّ في أصل مؤسّسات الضمان الاجتماعيّ الحديثة إلى النظر في إمكانيّة أن تكون النسخة العربيّة منه أي المَيْسِر في أصل ما يمكن اعتباره مؤسّسة ضمان اجتماعيّ في الإسلام، أي مؤسّسة الزكاة. وفي هذه السبيل، عملنا على تفكيك مفهومَي الصدقة والزكاة وفكّ ما استقرّ في الأذهان بشأن تشابكهما إن لم يكن تماهيهما، وحاولنا تتبّع أصل التسميتين منتقدين من رأى فيهما امتداداً لتقليد كتابيّ قديم (يهوديّ تحديداً) وأثبتنا أنّ كِلا المفهومين امتداد لتقليد عروبيّ عتيق يضرب بجذوره في التراث البابليّ والكنعانيّ الذي استمدتّ منه اليهوديّة ثم المسيحيّة مفهوم الصدقة لا غير، إذ لم تعرف كلاهما مفهوم الزكاة، ولا وجود لما يبرّر القول بوجود تأثيرات كتابيّة على الإسلام سواء في ما تعلّق بمفهوم الصدقة أو بمفهوم الزكاة. بل وبيّنّا أنّ «**مؤسّسة الزكاة الإسلاميّة**» كانت امتداداً طبيعيّاً لـ«**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**»، إذ هما يشتركان في جملة عناصر بنيويّة وأخرى وظيفيّة تدفع إلى القول بوجود تواصل بينهما، فكلاهما عبادة تطهّريّة وركن أساسيّ من أركان الدين يمارس حوليّاً ويقوم على مفهوم «**الحقّ**» الواجب للفقراء في أموال الأغنياء خشية العقوبة الإلٰهيّة، وكلاهما ذو طابع اجتماعيّ يعتمد أساساً إطعام الفقراء ممّا يقوّي عصبيّة الجماعة قبيلة كانت أو أمّة، وذو طابع اقتصاديّ يعتمد مبدأ إعادة توزيع فائض الإنتاج من الخيرات الماديّة داخل الجماعة قبيلة أو أمّة لتقليص الفوارق الاجتماعيّة صلبها، وأخيراً ذو طابع سياسيّ إذ تعترف القبيلة بأحقيّة المُيَاسِرين المؤدّين لحقّها عند الأزمات في قيادتها حسب

«**العُرْف**» فيما تعترف الأُمَّة بأحقيّة السلطة السياسيّة القائمة على جمع الزكاة وإعادة توزيعها منعاً للأزمات في قيادتها حسب «**الشرْع**».

وقد أدّى هذا الفهم لما يتضمّنه المَيْسِر من بُعْد سياسيّ إلى النظر في مسألة تحريم الإسلام له من هذه الزاوية، علاوة طبعاً عن مسألة تضمّنه أبعاداً دينيّة «**وثنيّة**» كانت تحتّم تحريمه من زاوية نظر دينيّة توحيديّة، أي من حيث كونه إواليّة لقاحيّة مانعة لنشوء ما كان يعمل الإسلام على إقامته وهو سلطة مركزيّة موحّدة لجميع القبائل تقوم بالإشراف على الشؤون العامّة للجماعة الإسلاميّة الجديدة وتنظيمها بحسب مقتضيات الدين الجديد، أي ما سيسمّى لاحقاً «**الدولة الإسلاميّة**» التي سيكون العرب بعد توحّدهم في «**أمّة**» دعامتها المركزيّة. وقد تبيّن لنا من خلال ما ورد في القُرآن بشأن المَيْسِر أنّ موقف الإسلام منه قد اتّخذ ثلاث صِيَغ بحسب ثلاث لحظات تاريخيّة مفصليّة في مسيرة استكمال الإسلام تشكّله دِيناً، وتجسّده في «**أمّة**».

وكانت اللّحظة الأولى هي لحظة التأثيم في سورة البقرة حوالى السنة الثانية للهجرة، وقد تزامنت مع انتصار المسلمين في أوّل مواجهة عسكريّة مع «**مشركي**» قُرَيْش بما بشّر بولادة «**أمّة**» إسلاميّة جديدة في يَثْرِب وجدت في معاداة قُرَيْش نقطة ارتكاز لتمحورها حول ذاتها بما يجعل منها جماعة متميّزة، وهو ما كان يحتّم تجسيد الإرادة النبويّة في القطع مع المُجتمع الجاهليّ بتأثيم القُرآن للمَيْسِر بوصفه ممارسة دينيّة ذات طابع «**وثنيّ شركيّ**» أي مُضادّ للتّوحيد الدينيّ لكن وبالأخصّ بوصفه ممارسة سياسيّة لا تعترف بالزعامة إلّا لمن تختاره الآلهة أي ذات طابع «**تعدّدي**» بتعدّد الزعامات القَبَليّة وبالتّالي ذات طابع «**لَقاحيّ**» مُضادّ للتّوحيد السياسيّ، أي مُضادّ للكِيان الجديد الذي يريد الإسلام صوغه أي «**الدولة**»، ورافض بالتالي الاعتراف باحتكار النبيّ التكلّم باسم المتعالي وبالتّالي حقّ التشريع نيابة عنه بما يُفضي إلى التحكُّم في الشؤون العامّة باسمه.

ولئن تميّزت هذه اللّحظة بالخصوص بتأثيم المَيْسِر دينيّاً بصفته طقساً مُضادّاً للتّوحيد الإسلاميّ، فإنّها تميّزت أيضاً بالاعتراف بمنافعه الاجتماعيّة الاقتصاديّة للنّاس. وقد تمّ ذلك في سياق حضّ شديد على الإنفاق لفائدة الأقارب والفقراء بلا حساب في إطار ما سمّاه القُرآن «**إنفاق العفو**»، وهو ما كان يعني الحضّ

على تجنُّب المَيْسِر لما فيه من بعد دينيّ «**وثنيّ**» والحفاظ على ما كان يضمنه من «**منافع**» سبق للقرآن أن اعترف بها عبر آليّة إنفاق لم يتمّ بعد تحديد شروطها عدا أنّها من باب التقرّب إلى اللّه، إلّا أنّها تضمن ما كان يحقّقه المَيْسِر على المستويين الاجتماعيّ والاقتصاديّ من حيث إعادة توزيع الثروة في المُجتمع الجديد على أسس مُخالفة لتلك التي كانت قائمة في المُجتمع الجاهليّ، أي تفتيت الثروة ومنع تراكمها عند فئة من المؤمنين دون أخرى. وإذا ما كان الإنفاق عُموماً على ضعاف الحال من الأقارب والمحتاجين أيام الشدّة ضامناً لتقوية التلاحم الاجتماعيّ في المُجتمع الإسلاميّ الوليد، فإنّ إسباغ صبغة دينيّة تعبّديّة على «**إنفاق العفو**» كان من شأنه بناء «**أخوّة في اللّه**» هي ما ستكرّس تمايز المُجتمع الوليد عن المُجتمع الجاهليّ المراد القطع معه.

أمّا اللّحظة الثانية، فهي لحظة التحريم التي ستعيّنها سورة المائدة حوالى السنة الخامسة للهجرة، وقد تميّزت بوصول الجماعة الإسلاميّة إلى درجة من التماسك أضحت معها «**أمّة**» متعيّنة في واقع الجزيرة العربيّة لها مطامحها ومشاريعها التي يأتي على رأسها تجسيد إرادتها في «**دولة**» تنظّم شؤونها وتسهر على الحفاظ على مصالحها المتميّزة عن مصالح «**المُجتمع الجاهليّ**»، وهو ما حتّم القطع الباتّ مع طقوسه مع التقدّم خطوة نحو تشريع بديل له يحافظ على «**منافعه**» الدنيويّة دون الوقوع في «**إثمه**» الدينيّ.

وفي هذه السبيل، شرّع الإسلام جملة من «**الكفّارات**» المتعلّقة بوقوع المُسْلِم في أخطاء تعبّدية إجرائيّة من قبيل كفّارة الظهار والإفطار في رمضان وعدم حلق الشعر في الحجّ والنذر لكن وخاصّة كفّارة اللّغو في الأيمان بوصفها من باب الحلف بغير اللّه والاعتراف بالربوبيّة لغيره، وهي الكفّارات التي اتّخذت صبغة التصدّق على الفقراء بما يعنيه ذلك من ابتعاد عن «**المَيْسِر الجاهليّ**» المتّصل بالوثنيّة والمكرّس لـ«اللَّقَاحِيَّة» أي تعدّد الآلهة وتعدّد مراكز السلطة القَبَليّة وبداية التأسيس لممارسة بديلة هي الصدقة متّصلة بالتَّوحيد الدينيّ والسياسيّ، أي الربط بين التعبّد للواحد والإنفاق في سبيله، وبين التوحيد الديني وتوحيد الجماعة من خلال الصدقات التي يمكن اعتبارها باختصار «**إنفاق الأُمَّة من أجل الدولة**».

ونظراً لما كان لمؤسّسة المَيْسِر من دور فعّال في تقوية التلاحم القَبَليّ ومنع انبثاق أيّ نصاب سلطويّ داخل القبيلة في وسط الجزيرة العربيّة خلال الفترة ما قبل الإسلاميّة، فإنّ تحريم الإسلام لها كان يعني بالضّرورة حدوث فراغ مؤسسيّ داخل التشكيل القَبَليّ. وبما أنّ الإسلام تفادى المساس بالقبيلة كأساس للعلاقات الاجتماعيّة المُؤَسلمة، فإنّ كلّ الأسباب كانت تدعوه إلى أن يأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار، وأن يعمل على ملء ذاك الفراغ بإحداث مؤسّسة بديلة عن المَيْسِر تقوم مقامه في الحفاظ على التماسك الاجتماعيّ الضروريّ للمُجتمع الإسلاميّ الوليد، وهو ما تمّ بإعلان قيام **«مؤسّسة الزكاة»**.

وقد تمّ الوصول إلى هذه المرحلة الأخيرة في شهر رجب من السنة التاسعة للهجرة، حيث ستنزل الآيات المشرّعة للزّكاة في سورة التوبة أثناء قيام النبيّ بغزو الروم في تَبُوك، أي على وجه التحديد في نفس الفترة من السنة التي كانت تشهد قيام طقس المَيْسِر وفي ظرف دقيق كان يستدعي فيما يستدعي تلك العلاقة التي سبق أن حلّلناها بين المَيْسِر والحرب، وهو ما يجعل من **الزكاة** بحقّ **البديل الإسلاميّ للمَيْسِر** إذ كان تشريعها في تلك اللّحظة بالذات تلبية لأحد المطالب المُلحّة للدّولة الإسلاميّة الناشئة وهو تجهيز جيش لصدّ عدوان خارجيّ عن الجماعة.

وقد بدا لنا من خلال تحليل ما تُورده السيرة النبويّة حول ما سبق غزوة تَبُوك وما حفّ بها من أحداث وما نتج عنها من تداعيات، أنّ مسألة تعرّض المسلمين لعدوان بيزنطيّ كان أمراً غير وارد، وأنّ خروج النبيّ إلى تَبُوك ربّما كان من باب المناورة السياسيّة لتهيئة الظروف المناسبة لفرض **الزكاة** على المسلمين **والجِزية** على غيرهم بهدف توفير موارد دائمة للدّولة الوليدة يمكّنها من التحكّم في شؤونها لا مُجرّد الإشراف عليها وتوجيهها بأوامر دينيّة غير مسنودة بقوّة ماديّة محسوسة. ولئن مثّل فرض الزكاة على المسلمين واجباً دينيّاً، فإنّ تَزامُن ذلك مع فرض الجزية على غير المسلمين شرطاً للتّمتع بخدمات الدولة وعلى رأسها توفير الحماية لهم شرط أن يكونوا من أهل الكتاب، يقود إلى اعتبار الأمرين معاً من طبيعة سياسيّة، وهو لا ينفي بأيّ حال طابعهما الدينيّ إذ كان مستقبل الإسلام، بوصفه ديناً، مرهوناً بموت «الديانة الجاهليّة» وهو ما يعني القضاء على معتنقيها بإحدى سبيلين، إمّا بالحرب (وهذه تموّلها الزكاة والجِزْية)

أو بقبولهم الدخول في «**الدين الجديد**» والاندماج في «**الأُمَّة الناشئة**» بما يفرضه ذلك من القبول بشرط دفع الزكاة، أي تمويل الدولة ودعم ما عمل الأسلاف منذ أوّل الدهر في سبيل عدم ظهوره!

وإذا ما كان سبق للماوردي وابن خلدون أن لاحظا أنّ «**الدين هو أصل المُلْك**» لا في ما يختصّ بتاريخ الإسلام السياسيّ فحسب، بل وكذلك في جميع الأمم، وهو ما يتوافق كليّاً مع ما أثبتته مُعطيات البحث الإناسيّ الحديث، فإنّ ذلك معناه باختصار أنّ الدين هو المشكّل تاريخيّاً لإمكان نشوء الدوّلة. إلّا أنّ الاطمئنان إلى هذه النتيجة النظريّة العامّة حول اكتساء الدولة طابعاً دينيّاً بحكم منشئها من رحم الدين، لا ينفي حرارة الشكّ وبالتّالي السؤل التالي: هل يقتصر الأمر على وظيفة يؤدّيها الدين في لحظة تاريخيّة معيّنة لينسحب بعدها تماماً، أم هو يظلّ على تخوم الدولة مراقباً تصرّفاتها من خلال المُجتمع الذي ارتضى التنظّم بإرادته في إطار دولة، شرط أن ألّا تحيد الدولة عن المبادئ العامّة التي أسّسها الدين وأنشأ الدولة منها وعليها ومن أجلها؟

إنّنا نلاحظ في مرحلة التأسيس الإسلاميّ تطابقاً تامّاً بين «**وحدة الأُمَّة**» و«**وحدة السلطة**» حين مثّل الدين الجديد الرابطة الاجتماعيّة الجديدة بين مكوّنات الجماعة الإسلاميّة الأولى. فقد اتّخذ الدين وقتها شكل بوتقة التنظيم المُجتمعيّ لتلك «**الجماعة/الأُمَّة**» باستبعاده لكلّ انقسام اجتماعيّ فيها، وذلك رغم الاعتراف بالتعدّد الدينيّ داخلها بدليل وجود يهود ونصارى مكوِّناً أساسيّاً لها. إلّا أنّ رؤيتنا للمسألة، كما حاولنا بيانها طوال بحثنا هذا وخاصّة في بابه الأخير، تدعو إلى الاعتقاد بأنّ هذا الأمر ما كان له ليتمّ إلّا بعد تحييد السلطة النبويّة رمزيّاً بوصفها الناطقة باسم المُتعالي، إذ اعتبر القُرآن النبيّ طوال جميع مراحل الدعوة سواء في مَكَّة أو في يَثْرِب مجرّد مبلغ سلبيّ عن اللّه ولا دخل له بالتّالي في هداية البشر أو إكراههم وقسرهم على الانخراط في الدين الجديد وبالتّالي في الجماعة الوليدة ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256] ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6] مادام اللّه هو المشرّع وما دام النبيّ مجرّد مبلّغ ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: 22].

وهكذا توصّلنا من خلال بحثنا إلى أنّ الجماعة الإسلاميّة الأولى وقد تأسّست على مبدأ توحيد الكلمة كي تكون ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِيَ ٱلۡعُلۡيَاۗ﴾ [التوبة: 40]

والاعتصام به ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: 103] بهدف تحقيق خلافة اللّه في الأرض حسب التعبير الإسلاميّ الشائع، لم تخرج عن المبدإ الناظم لكلّ اجتماع بشريّ والمتمثّل في قيام وتشكّل الجماعات على قاعدة دينيّة (وهو ما لا يتعارض مع اتّساعها لديانات أخرى)، إذ يبدو أنّ الشكل الدينيّ هو القادر وحده على إبعاد السلطة إلى عالم الغيب والماورائيّات، بحيث لا يكون خضوع البشر بعضهم لبعض، بل لمرجع يتجاوزهم ويتعالى عليهم، مرجع يدينون له بمعنى وجودهم وقواعد اجتماعهم ونظام عالمهم.

إلّا أنّه لا مناص من اعتبار السلطة النبويّة، إذا ما نظرنا من مسافة نقديّة ومهما كانت زاوية النظر، شكلاً سياسيّاً لتنظيم المُجتمع عبر تقنين ممارساته وبناء مؤسّساته الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة الخاصّة به من خلال تشريعات جديدة تتّفق مع الأهداف المرجوّة من الجماعة. وهذا ما جعل التشريعاتِ، وقد اتّخذت شكل التحليل والتحريم وبصفة عامّة شكل أحكام دينيّة، في نهاية المطاف ورغم ما اتّصفت به من طابع دينيّ، أحكاماً سياسيّة. ذلك أنّها كانت متّصلة بالعلاقات الاجتماعيّة بين المسلمين، لكن وبالخصوص لأنّها كانت المنظّمة للعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة بين جماعة المسلمين وسائر الجماعات الأخرى المناوئة أو الحليفة، ممّا يُكسِب الجماعة الإسلاميّة في نفس الوقت تفرّدها واستثنائيّتها ووحدتها الداخليّة وبالتّالي استقلاليّتها تجاه الخارج، دون أن ينفي ذلك أيضاً في نفس الوقت إكساب الدولة بجميع مكوّناتها الدينيّة تمايزها عن الخارج، سواء كان ذاك الخارج دولة ذات سلطة سياسيّة مركزيّة ممثَّلة في بَشَرٍ حيّ أو نائب عن المتعالي، أو قبيلة لَقَاحِيَّة لا تخضع لأيّ سلطة عدا تلك التي تمثّلها منظومتها العُرْفِيَّة أي سلطة الأسلاف الأموات. وفي جميع الحالات، لا يمكن تمثّل الدينيّ بمعزل عن شكله السياسيّ أو مضمونه الاجتماعيّ.

ومن هنا، يمكن القول إنّ نجاح الإسلام يعود في شطر منه إلى ما أبداه من قدرة على استيعاب مبدأ إسناد السلطة السياسيّة (بمعنى الإشراف على الانتظام الاجتماعيّ) إلى المنظومة العُرْفِيَّة التي سنّها الأسلاف الغابرون المؤسّسون للجماعة، وذلك بضرب من التماهي مع هذا المبدأ واستبطانه حين جعل الوحيُ النبيَّ مُبلِّغاً عن المتعالي المفارق للجماعة. إلّا أنّ هذه الاستراتيجيّة لئن كانت تهدف على المدى المباشر المنظور إلى مسايرة مبدإ اللَّقَاحِيَّة العربيّ بجعلها حقّ

التشريع حكراً على الغائب، فإنّها كانت تهدف بلا شكّ في مداها المستقبليّ البعيد إلى الالتفاف عليه. فبعد أن كان الدين في نسخته الجاهليّة ضامناً لمبدإ اللَّقَاحِيَّة بإسناده حقّ التشريع للغائب (الأسلاف الأموات)، فإنّه سيُضحي منذ سماحه في نسخته الإسلاميّة لبشر حيّ (النبيّ) التكلّم باسم الغائب، هادماً له. فقد غدا النبيّ، تحت غطاء التبليغ عن المتعالي على مستوى الخطاب الدينيّ أي تبليغ القُرآن، نائباً عن اللّه على المستوى الاجتماعيّ، وأضحى الرضا بأحكامه في المنازعات بين الأفراد والجماعات من شروط الإيمان بالدين ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65] وأضحى الدين حاضّاً على اتّباع ما يسنّه من تشريعات وإن كان ذلك باسم اللّه ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: 7]. لقد سمحت هذه الاستراتيجيّة بأن يغدو النبيّ صاحب سلطة أو بالأحرى «**صاحب السلطة**»، وذلك منذ ارتضت الجماعة الجديدة (الأُمَّة) أن تكون أقواله وأفعاله مبادئ فعل وقواعد سلوك اجتماعيّة لا بدّ للمؤمنين من اتّباعها، وبذلك انقلب الدين على نفسه وسمح بانبثاق نصاب منفصل عن المُجتمع هو ما سيغدو مع الأيّام ما نسمّيه الدولة.

ونحن نفهم، من خلال النّص القُرآنيّ على الأقلّ، أنّ النبيّ لم يفصل بين ما هو دينيّ وما هو سياسيّ، إلّا أنّه لم يُماهِ بينهما بل كان سبيله التمييز بين الشأنين بمعنى حضور الدين في السياسة، باعتبارها مبادئ موجّهة، مع الاعتراف باستقلاليّة الممارسة السياسيّة عن كلّ سلطة باسم الدين حتّى وإن كانت سلطة دينيّة في جوهرها، إذ لا وجود تاريخيّاً لمؤسّسة دينيّة في الإسلام، وهذا يبدو لنا واضحاً حتّى وإن كان مُخالفاً لما كان يعتقده بعض مناوئي السلطة النبويّة زمن النبيّ حين رأى فيها أمثال أبي سفيان صخر بن حرب شكلاً من أشكال الملوكيّة (عبّر عن ذلك بقوله: «**لقد أضحى ملك ابن أخيك عظيماً**»)، أو حين يرى فيها بعض المستشرقين سلطة سياسيّة/نبويّة بمعنى لا يخلو من التلميح بأنّ هدف النبيّ كان بالأساس سياسيّاً وأنّه لم يتّخذ لُبُوس الدين إلّا لحدس النبيّ بأنّ ذلك كان السبيل الوحيدة المتاحة لتحقيق هدفه السياسيّ، مستندين في ذلك إلى السمة الدينيّة التي كانت غالبة إمّا على عصر النبيّ بِرُمّته أو على البيئة التي باشر فيها دعوته.

إنّنا نرى وبكلّ وضوح أنّ النبيّ لم يؤسّس «**سلطة سياسيّة/نبويّة**» هي ما سيبرّر لاحقاً ما يشطّ البعض في مماهاته بما عرفه الغرب الأوروبيّ من حكم باسم «**الحقّ الإلٰهيّ**»، وهذا لا ينفي بأيّ حال أنّ النبيّ كان بحقّ مُؤسِّس دولة، إلّا أنّ عمليّة التأسيس تلك في الظرف التاريخيّ الذي بوشرت فيه وفي ظلّ الرفض العامّ لأيّ إصلاح دينيّ بوصفه إخلالاً بعمليّة الانتظام الاجتماعيّ ذاتها أو لِنَقُلْ بِالنِّظام الاجتماعيّ السائد القائم بالخصوص على مبدإ اللَّقَاحِيَّة، وبالتَّالي الإخلال بالانتظام السياسيّ للمُجتمع القَبَليّ بكامله، كلّ ذلك كان يقتضي من النبيّ في سعيه إلى إنجاح دعوته أن يباشر عمليّة التغيير الشامل انطلاقاً من تغيير أضعف حلقة في المنظومة التي كانت تربط الدِّيْن بالمُجتمع ومن ثمّ بالسِّياسة (شِرْكٌ يعتمد تعدّد الآلهة، قبيلة مستقلّة تعتمد اللَّقَاحِيَّة، زعامة ذات سلطة سياسيّة مفرغة من محتواها)، أي أن يكون رئيساً سياسيّاً للجماعة المُؤمنة بدعوته (أو رئيساً للدّولة الناشئة) إلى جانب دوره العباديّ القائم على التبليغ الدينيّ عن اللّه بوصفه ﴿رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: 40] و﴿شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا﴾ [الأحزاب: 45-46].

وبتعبير آخر، فإنّ النبيّ كان «**إماماً للأمّة**»، بما يتضمّنه هذان اللّفظان من معاني التأسيس لواقع اجتماعيّ اقتصاديّ جديد والقيادة الروحيّة للجماعة المنتظمة في ذلك الواقع. فقد كان من مهامّه إرساء المبادئ الأخلاقيّة العامّة المنتظمة لعمليّة التأسيس تلك إلى جانب إقامة سلطة تشريعيّة/تنفيذيّة كانت هي الوحيدة القادرة على ضمان بلوغ الهدف الأسمى من الرسالة المحمّديّة، ألا وهو «**تحقّق الوحي في التاريخ**» أو بالتَّعبير القُرآنيّ حتّى تكون الأُمَّة الإسلاميّة ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 110] ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: 143]. ولئن كانت هذه الثنائيّة المميّزة للسّلطة النبويّة هي ما مكّن من تأسيس دولة كانت بحقّ قائمة على سلطة عُليا هي سلطة النبيّ، فإنّها كانت سلطة مدنيّة منذ أن أعلن قيام الدولة ذاتها من خلال «**وثيقة المدينة**». فقد وضعت تلك الوثيقة/الدستور أُسساً جديدة للاجتماع السياسيّ على أساس «**تعدّديّ**» يعتمد حرّية العقيدة والعبادة بما يجعل المقيمين في دولة المدينة «**مواطنين**» فيها (بالتَّعبير الحديث، تجوّزاً) مهما اختلفت ديانتهم (أمّة بتعبير الصحيفة)، لهم من الحقوق وعليهم من الواجبات ما للمسلمين وما عليهم. وقد كانت الوثيقة تصرّفاً دنيويّاً من

النبيّ بوصفه رئيساً للدّولة، إلّا أنّها تضمّنت في توجّهاتها العامّة جُملة المبادئ الإسلاميّة العُليا التي يجب على الجميع اتّباعها ومُراعاتها تحقيقاً للمصلحة العامّة، أي مصلحة المُجتمع المنضوي تحت لواء الدولة بكلّ فئاته الدينيّة، وهو ما مكّن الدعوة الجديدة من اختراق المُجتمع الجاهليّ ومداورة إواليّاته الدفاعيّة المرتكزة على الدين الجاهلي أساساً بوصفه نَسَغَ اللَّقَاحِيَّة المانعة لانبثاق سلطة مستقلّة عن المُجتمع أي الدولة، ليحقّق في النهاية ما كان المُجتمع الجاهليّ يخشاه ويستميت في سبيل منعه، أي إسناد السلطة بما هي احتكار للتكلّم باسم المتعالي إلى بشر، أي تحويلها إلى نصاب مستقلّ عنه سيغدو منذ قيام جماعة المسلمين الأولى نواة للدّولة المرتقبة.

دولة مرتقبة؟ يمكن الإجابة بكلّ اطمئنان بأنّها كانت بالفعل مرتقبة. فعلى عكس ما ذهب إليه كثير من الباحثين من أنّ النبيّ لم يكن في ذهنه، وهو في مَكَّة ولمّا يهاجر بعد إلى يَثْرِب، أيّ تصوّر للشّكل الأمثل الذي ستكون عليه جماعة المسلمين، وأنّ مسألة الدولة لم تكن حاضرة في مشروعه، فإنّنا نذهب إلى أنّ مثل هذا المشروع كان حاضراً على الأقلّ في ذهن مناوئي النبيّ بوصفهم القيّمين بشكل أو آخر على مبادئ وقيم المُجتمع الجاهليّ الذي فصّلنا القول مطوّلاً في معايشته عدّة تجارب دَوْلَويّة تُوِّجت كلّها بالفشل الذريع لافتقادها أساساً دينيّاً، وعجزها بالتَّالي على مداورة إواليّات اللَّقَاحِيَّة المنتظمة للاجتماع القَبَليّ.

إلّا أنّ الموضوعيّة تقتضي الإشارة إلى أنّ نجاح الإسلام في هدم «**مؤسّسة المَيْسِر الجاهليّ**»، لا يتعارض مع القول بعدم تمكّنه من إلغائها جُملةً. ذلك أنّها كانت تعبيراً عن بنية هيكليّة راسخة (القبيلة)، وهو ما جعلها تواصل العيش عدّة قرون بعد الإسلام بالتَّوازي مع وجود المؤسّسة البديلة، وذلك في إطار نوع من الصراع بين المؤسّستين يجد صورته المُثلى في ما طَبَع مجمل المسيرة العربيّة الإسلاميّة إلى أيّامنا من صراع بين القبيلة والأُمَّة.

ومن هنا، يمكن القول إنّ التحريم الذي مارسه الإسلام الناشئ بواسطة الخطاب القُرآنيّ، بوصفه الوسيط الذي حوّل العمل التنظيميّ والسياسيّ للنّبيّ إلى نموذج مثاليّ أعلى يتجاوز التاريخ أو يخترق التاريخ، كان أحد الأدوات (الدينيّة شكلاً والتشريعيّة مادّة والاجتماعيّة هدفاً، وبالتَّالي سياسيّة شكلاً ومضموناً

وهدفاً) التي استخدمها الفعل الإسلاميّ ممارسة وخطاباً بهدف تغيير الواقع الجاهليّ. فقد استهدف الفعل الإسلاميّ في مرحلة أولى أي خلال المرحلة المكيّة من الحركة المحمّديّة، البنى الذهنيّة لـ«**الجاهليّين**»، ليباشر في مرحلة ثانية مع تكوّن «**الأُمّة**» في يَثْرِب ضرب مؤسّسات المُجتمع المراد تغييره وكان من بينها مؤسّسة المَيْسِر، وهو ما سمح في مرحلة ثالثة وأخيرة أي خلال ما يمكن اعتباره مرحلة التمكُّن بتعويض المؤسّسة المحرّمة بأخرى جديدة لكن مع الاحتفاظ دوماً بنفس «**منافع**» المؤسّسة القديمة (بالتعبير القُرآنيّ) مع تحويل هدفها السياسيّ غير المُعلن وهو «**اللَّقَاحِيَّة**» إلى هدف سياسيّ مُعلن وهو «**الإسلام**» بكلّ ما يعنيه هذا اللّفظ من معانٍ، لكن بخاصّة معناه اللّغويّ المباشر أي «**الإذعان للّه**» ومن ورائه «**الإذعان للدّولة**».

قد يكون من نافلة القول التأكيد بأنّ التحريم الذي ألقى به الإسلام على المُجتمع الجاهليّ، بما في ذلك تحريم المَيْسِر، إنّما كان يرمي إلى إفراغه من مُحتواه في سبيل بناء منظومة جديدة تعتمد الدين أيضاً وهي منظومة «**التوحيد الإسلاميّ**» في جميع المناحي الاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة والسياسيّة، وهي المنظومة التي تراءى لنا، بشيء من التسرُّع ربّما، أنّه كُتِب لها أن تكون (بفعل زُور التاريخ في معناه الهيغليّ) أساساً لانبثاق الدولة لأوّل مرّة في صلب مُجتمع كان وجوده مَنُوطاً ومُرتكزاً بالدَّرجة الأولى على مُحاربة كلّ إمكانيّة لذلك مستعيناً بالدين، فقد كان الدين نقطة ضعف المُجتمع الجاهليّ رغم أنّه كان أكبر ضامن لعدم انبثاق دولة، وهو ما استغلّه الإسلام لينشىء دولته من رَحِمِ مُجتمع كانت سمته الأساسيّة أنّه «**مُجتمع ضدّ الدولة**»!

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: المصادر العربيّة

1. الكتب المقدّسة

1- **القُرآن الكريم.**

2- ***Le Saint Coran*** *(Traduction et Commentaire de Muhammad Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy), éd. Amana Corporation, Maryland, U.S.A, 1989.*

3- Al-Hilali [Muhammad Taqi-ud-Din] & Khan [Muhammad Muhsin]: ***Translation of the meanings of The Noble Qur'an in the English language***, King Fahd Complex for the printing of the Holy Qur'an, Madinah, K.S.A, 1417 H.

4- **الكتاب المقدّس (العهدان القديم والجديد)**، نشر: Timnathserah Inc., Ontario, Canada 2001

■ **الأبوكريفا** (*Les Apocryphes*): **مخطوطات قمران/ البحر الميت (كتابات ما بين العهدين)**، حقّقت بإشراف: أندريه دوبون-سومر ومارك فيلوننكو، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطّليعة الجديدة، دمشق 1999، الجزء الثاني: **التوراة المنحول: كتاب الآثار التوراتية** (*Liber Antiquitatum biblicarum*)، تحقيق: جان حدّو، (ص189-309).

2. كتب العقائد والمِلَل والنِّحَل

5- ابن تيميّة (أبو العبّاس، تقيّ الدين، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني) [ت 728 هـ]: **درء تعارض العقل والنقل** (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، تحقيق: محمّد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبيّة، الرياض 1971، 10 أجزاء.

6- ابن حزم الأندلسيّ (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد) [ت 456 هـ]: **الفِصَل في المِلَل والأهواء والنّحَل**، القاهرة 1317 هـ، 4 أجزاء.

7- ابن الكَلْبِيّ (أبو المنذر، هشام بن محمّد بن السائب) [ت 206 هـ]: **كتاب الأصنام**، تحقيق: أحمد زكي، (نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة 1924)، الدار القوميّة للطّباعة والنشر، القاهرة 1965.

8- الرازي (فخر الدين، محمّد بن عمر) [ت 606 هـ]: **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1986.

9- الشبليّ (أبو عبد الله، بدر الدين، محمّد بن عبد الله) [ت 769 هـ]: **آكام المرجان في أحكام الجانّ**، تحقيق: إبراهيم محمّد الجمل، دار بوسلامة للطّباعة والنشر والتوزيع، تونس 1984.

10- الشهرستانيّ (أبو الفتح، محمّد بن عبد الكريم بن أحمد) [ت 548 هـ]: **المِلَل والنِّحَل**، تحقيق: محمّد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصريّة، صيدا/ بيروت 2005، جزءان.

3. كتب التفسير وعلوم القُرآن

(الناسخ والمنسوخ، القراءات، أسباب النزول، غريب القُرآن)

18- ابن تيميّة (أبو العبّاس، تقيّ الدين، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني) [ت 728 هـ]: **دقائق التفسير**، تحقيق: محمّد السيّد الجليند، ط2، مؤسّسة علوم القُرآن، دمشق 1984، 6 أجزاء.

19- ابن الجَوْزِيّ (أبو الفرج، عبد الرحمان بن عليّ بن محمّد) [ت 597 هـ]: **زاد المسير في علم التفسير**، ط3، منشورات المكتب الإسلاميّ، بيروت 1984، 9 أجزاء.

20- ــــــ. **المصفّى بأكفّ أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: صالح الضامن، ط 1، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1996.

21- ابن الهائم (شهاب الدين، أحمد بن محمّد) [ت 815 هـ]: **التبيان في تفسير غريب القُرآن**، تحقيق: فتحي أنور الدابولي، ط1، دار الصحابة للتّراث، طنطا (مصر) 1992.

22- ابن خَالَوَيْه (أبو عبد الله، الحسن بن أحمد) [ت 370 هـ]: **الحجّة في القراءات السبع**، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، ط4، دار الشروق، بيروت 1981.

23- ابن عاشور (أبو عبد الله، محمّد الطّاهر) [ت 1284 هـ]: **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسيّة للنّشر، تونس 1972، 30 جزء.

24- ابن عليّ (أبو الفضل، شهاب الدين، أحمد) [ت 852 هـ]: **العُجاب في بيان الأسباب**، تحقيق: عبد الحكيم محمّد الأنيس، ط1، دار ابن الجوزيّ، الدمّام (السعوديّة) 1997، جزءان.

25- ابن قتيبة الدينَوَري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **تأويل مشكل القُرآن**، تحقيق: سيّد صقر، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، القاهرة 1954.

26- ابن قيّم الجَوزِيّة (أبو عبد الله، محمّد بن أبي بكر أيّوب الزرعيّ) [ت 751 هـ]: **بدائع الفوائد**، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وعادل عبد الحميد العدويّ، مكتبة نزار مصطفى الباز، مَكّة المكرّمة 1996، 4 أجزاء.

27- ــــــ. **التبيان في أقسام القُرآن**، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

28- ابن كثير (أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر) [ت 774 هـ]: **تفسير القُرآن العظيم**، ط1، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1981، 4 أجزاء.

29- الألُوسيّ (أبو الثناء، شهاب الدين، محمود) [ت 1270 هـ]: **روح المعاني في تفسير القُرآن العظيم والسبع المثاني**، إدارة الطّباعة المنيريّة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت، 30 جزءًا.

30- البيضاويّ (أبو سعيد، ناصر الدين، عبد الله بن عمر) [ت 685 هـ]: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: عبد القادر عرفات، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1996، 5 أجزاء.

31- الجصّاص (أبو بكر، أحمد بن علي الرازي) [ت 370 هـ]: **أحكام القُرآن**، تحقيق: محمّد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1985، 5 أجزاء.

32- الرازي (فخر الدين، محمّد بن عمر) [ت 606 هـ]: **مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلميّة، بيروت/ دار الباز، مَكّة 1990، 16 جزءًا.

33- الراغب الأصفهانيّ (أبو القاسم، الحسين بن محمّد بن المفضّل) [ت 502 هـ]: **المفردات في غريب القُرآن**، دار التحرير، القاهرة 1991.

34- الزركشي (أبو عبد الله، محمّد بن بهادر بن عبد الله) [ت 794 هـ]: **البرهان في علوم القُرآن**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط 1، دار المعرفة، بيروت 1971، 4 أجزاء.

35- الزمخشريّ (جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمّد الخوارزميّ) [ت 538 هـ]: **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، 4 أجزاء.

36- الزهريّ (محمّد بن مسلم بن شهاب) [ت 124 هـ]: **تنزيل القُرآن (رواية أبي عبد الرحمان محمّد بن الحسين السلمي)**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ط 2، دار الكتاب الحديث، بيروت 1980.

37- السعدي (عبد الرحمان بن ناصر) [ت 1376 هـ]: **تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنّان**، تحقيق: عبد الرحمان بن معلّا اللّويحق، ط1، مؤسسّة الرسالة، بيروت 2000.

38- السيوطيّ (جلال الدين، عبد الرحمان بن أبي بكر) [ت 911 هـ]: **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، ط1، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1993، 8 أجزاء.

39- ــــــ. **الإتقان في علوم القُرآن**، المكتبة الثقافيّة، بيروت 1973، جزءان.

40- ــــــ. **لباب النقول في أسباب النزول**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.

41- الشافعيّ (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان) [ت 204 هـ]: **أحكام القُرآن**، تحقيق: عبد الغنيّ عبد الخالق، دار الكتب العلميّة، بيروت 1980، جزءان.

42- الشوكانيّ (محمّد بن عليّ بن محمّد) [ت 1250 هـ]: **فتح القدير الجامع بين فَنَّي الرواية والدراية من علم التفسير**، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، 5 أجزاء.

43- الشيرازيّ (صدر الدين بن فخر الدين، المعروف بصدر المتألّهين) [ت 1061 هـ]: **تفسير القُرآن الكريم**، ط1، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم (إيران)، 1364 هـ.

44- الصنعانيّ (عبد الرزّاق بن همام) [ت 211 هـ]: **تفسير القُرآن الكريم**، تحقيق: مصطفى مسلم محمّد، ط1، مكتبة الرشد، الرياض 1990، جزءان.

45- الطبريّ (أبو جعفر، محمّد بن جرير بن يزيد بن خالد) [ت 310 هـ]: **جامع البيان عن تأويل آي القُرآن**، ط1، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1984، 30 جزءًا.

46- العكبريّ (أبو البقاء، محبّ الدين بن الحسين) [ت 616 هـ]: **التبيان في إعراب القُرآن**، تحقيق: علي محمّد البجاوي، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت، د.ت، جزءان.

47- العماديّ (أبو السعود، محمّد بن محمّد) [ت 951 هـ]: **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القُرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت، 9 أجزاء.

48- الفرّاء (أبو محمّد، الحسين بن مسعود البغويّ) [ت 516 هـ]: **معالم التّنزيل**، تحقيق: مروان سوار وخالد العكّ، ط2، دار المعرفة، بيروت 1987، 4 أجزاء.

49- القرطبيّ (أبو عبد الله، محمّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاريّ) [ت 671 هـ]: **الجامع لأحكام القُرآن الكريم**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردونيّ، ط 2، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1985، 20 جزء.

50- قطب (سيّد): **في ظلال القُرآن**، ط5، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1971، 6 أجزاء.

51- مجاهد (أبو الحجّاج، مجاهد بن جبر المخزومي) [ت 104 هـ]: **تفسير القُرآن الكريم**، تحقيق: عبد الرحمان الطّاهر السورتي، المنشورات العلميّة، بيروت، د.ت.

52- النحّاس النحويّ (أبو جعفر، أحمد بن محمّد بن إسماعيل) [ت 339 هـ]: **الناسخ والمنسوخ**، تحقيق: محمّد عبد السلام محمّد، ط1، مكتبة الفلاح، الكويت 1978.

53- ـــــــ. **معاني القُرآن**، تحقيق: محمّد عليّ الصابوني، منشورات معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى، مَكّة المكرّمة 1409 هـ، 6 أجزاء.

54- النسفي (أبو البركات، حافظ الدين، عبد الله بن أحمد بن محمود) [ت 701 هـ]: **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، د.ت، 4 أجزاء.

55- الواحديّ (أبو الحسن، عليّ بن أحمد النيسابوريّ) [ت 468 هـ]: **الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1، دار القلم، بيروت/ الدار الشاميّة، دمشق 1994، جزءان.

56- ـــــــ. **أسباب النزول**، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وأولاده، القاهرة 1968.

4. كتب الحديث وعلومه (المُتُون، الشُّروح، المُصطلح، الرِّجال، العِلَل)

60- ابن أبي شيبة (أبو بكر، عبد الله بن محمّد الكوفيّ) [ت 235 هـ]: **المصنّف في الحديث والأثر**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض 1989، 7 أجزاء.

61- ابن القَيْسَرانيّ (محمّد بن طاهر) [ت 507 هـ]: **تذكرة الحفّاظ**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار الصميعي، الرياض 1415 هـ، 4 أجزاء.

62- ابن بَابَوَيْه القُمّي (محمّد بن عليّ بن الحسين، الملقّب عند الشيعة بالصدوق) [ت 381 هـ]: **معاني الأخبار**، مكتبة الصدوق، طهران 1379 هـ، 3 أجزاء.

63- ابن حِبّان البُسْتيّ (أبو حاتم، محمّد بن حِبّان بن أحمد التميميّ) [ت 354 هـ]: **صحيح ابن حِبَّان**، ترتيب: أبي الحسن عليّ بن أحمد ابن بلبان الفارسيّ، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1993، 18 جزءًا.

64- ابن حَجَر العَسْقلانيّ (أبو الفضل، شهاب الدين، أحمد بن عليّ بن محمّد) [ت 852 هـ]: **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي ومُحِبّ الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1977، 13 جزءًا.

65- ــــــ. **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، المدينة المنوّرة 1964، 4 أجزاء.

66- ابن حنبل (أبو عبد الله، أحمد بن حنبل بن هلال الشيبانيّ) [ت 241 هـ]: **مسند أحمد**، ط2، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، د.ت، 6 أجزاء.

67- ابن حنبل الابن (أبو عبد الرحمان، عبد الله بن أحمد بن هلال الشيبانيّ) [ت 290 هـ]: **السُّنّة**، تحقيق: محمّد سعيد القحطانيّ، دار ابن القيّم، الدمّام، السعوديّة 1986.

68- ابن حَيّان الأصبهانيّ (أبو محمّد، عبد الله بن محمّد بن جعفر) [ت 369 هـ]: **العظمة**، تحقيق: رضاء الله بن محمّد المباركفوري، ط1، دار العاصمة، الرياض 1988، 5 أجزاء.

69- ابن عبد البَرّ (أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمّد النمريّ القرطبيّ) [ت 458 هـ]: **التمهيد لما في موطأ مالك من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلويّ ومحمّد عبد الكريم البكريّ، وزارة شؤون الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ط1، الرباط 1967، 24 جزءًا.

70- ابن قيّم الجَوزيّة (أبو عبد الله، محمّد بن أبي بكر أيّوب الزرعيّ) [ت 751 هـ]: **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت 1973، 4 أجزاء.

71- ــــــ. **الوابل الصَّيّب من الكَلِم الطَّيّب**، تحقيق: محمّد عبد الرحمان عوض، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1985.

72- ـــــــ. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ط14، مؤسّسة الرسالة / مكتبة المنار الإسلاميّة، بيروت/الكويت 1986، 5 أجزاء.

73- ابن ماجه (أبو عبد الله، محمّد بن يزيد القزويني) [ت 273 هـ]: **السنن**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط4، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، جزءان.

74- أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستانيّ الأزديّ) [ت 275 هـ]: **السنن**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط4، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، 4 أجزاء.

75- أبو يَعْلَى (أحمد بن عليّ بن المثنّى الموصليّ التميميّ) [ت 307 هـ]: **مسند أبي يَعْلَى**، تحقيق: حسين سليم أسد، ط1، دار المأمون للتراث، دمشق 1984، 13 جزء.

76- أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم الأنصاريّ) [ت 182 هـ]: **كتاب الآثار**، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلميّة، بيروت 1355 هـ.

77- الباجيّ (أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد) [ت 474 هـ]: **التعديل والتجريح**، تحقيق: أبو لبابة حسين، دار اللّواء للنّشر والتزيع، الرياض 1986، 3 أجزاء.

78- البخاريّ (أبو عبد الله، محمّد بن إسماعيل) [ت 256 هـ]: **الجامع الصحيح المختصر**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط3، دار ابن كثير للنّشر، بيروت 1987، 6 أجزاء.

79- ـــــــ. **الأدب المفرد**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، ط3، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت 1980.

80- البيهقيّ (أبو بكر، أحمد بن الحسين بن عليّ بن موسى الخسروجردي) [ت 458 هـ]: **السُّنن الكبرى**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مَكَّة المكرمة 1994، 10 أجزاء.

81- التِّرْمِذيّ (أبو عيسى، محمّد بن عيسى السلمي) [ت 279 هـ]: **الجامع الصحيح**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرون، ط4، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت، 5 أجزاء.

82- الحاكم النيسابوريّ (أبو عبد الله، محمّد بن عبد الله) [ت 405 هـ]: **المُستدرَك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت 1990، 4 أجزاء.

83- الحكيم التِّرْمِذيّ (أبو عبد الله، محمّد بن عليّ بن محمّد بن الحسن) [ت 255 هـ]: **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، ط1، دار الجيل، بيروت 1992، 4 أجزاء.

84- الدارميّ (أبو عبد الله، محمّد بن عبد الرحمان) [ت 255 هـ]: **السُّنن**، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي وخالد السبع العلميّ، ط1، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1987، جزءان.

85- الذهبيّ (شمس الدين، محمّد بن أحمد) [ت 748 هـ]: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: عليّ معوّض وعادل عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1995، 8 أجزاء.

86- الرازي (شمس الدين، محمّد بن أبي بكر بن عبد القادر) [ت 721 هـ]: **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت 1995.

87- الراونديّ (قطب الدين، أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن) [ت 673 هـ]: **الخرائج والجرائح**، مؤسّسة الشهيد، قمّ (إيران) 1401 هـ، جزءان.

88- الزرقانيّ (محمّد بن عبد الباقي بن يوسف) [ت 1122 هـ]: **شرح الموطّأ**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1991، 4 أجزاء.

89- الزيلعيّ (أبو محمّد، جمال الدين، عبد الله بن يوسف بن محمّد الحنفيّ) [ت 762 هـ]: **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**، تحقيق: محمّد يوسف البنّوري، دار الحديث، القاهرة 1357 هـ، 4 أجزاء.

90- السمرقنديّ (أبو بكر، علاء الدين، محمّد بن أحمد) [ت 552 هـ]: **تحفة الفقهاء**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994، 3 أجزاء.

91- الشوكانيّ (محمّد بن عليّ بن محمّد) [ت 1250 هـ]: **نيل الأوطار في شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيّد الأخيار** (شرح منتقى الأخبار في الحديث لابن تيميّة الجدّ المتوفّى سنة 652 هـ) دار الجيل، بيروت 1973، 9 أجزاء.

92- الصنعانيّ (أبو بكر، عبد الرزاق بن همام) [ت 211 هـ]: **المصنّف** (المعروف بمصنّف عبد الرزّاق)، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظمي، ط2، المكتب الإسلاميّ، بيروت 1983، 11 جزءًا.

93- الطّبرانيّ (أبو القاسم، سليمان بن أحمد بن أيّوب) [ت 360 هـ]: **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي عبد المجيد، ط 2، مكتبة العلوم والحكم، الموصل 1983، 20 جزءًا.

94- ـــــــ. **المعجم الأوسط**، تحقيق: عبد المحسن الحسيني وطارق بن محمّد، دار الحرمين، القاهرة 1415 هـ، 10 أجزاء.

95- العظيم آبادي (أبو الطيّب، شمس الحقّ بن أمير عليّ بن مقصود) [ت 1329 هـ]: **عون المعبود على سنن أبي داود**، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994، 14 جزءًا.

96- مالك (أبو عبد الله، مالك بن أَنَس الأصبحيّ) [ت 179 هـ]: **الموطّأ**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، القاهرة، د.ت، جزءان.

97- ـــــــ. **المدوّنة الكبرى**، دار صادر، بيروت، د.ت، 16 جزءًا.

98- مسلم (أبو الحسين، مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوريّ) [ت 261 هـ]: **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1987، 5 أجزاء.

99- المقدسيّ (أبو عبد الله، محمّد بن عبد الواحد) [ت 643 هـ]: **الأحاديث المختارة**، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، ط1، مكتبة النهضة الحديثة، مَكّة المكرّمة، 1410 هـ، 10 أجزاء.

100- المناويّ (شمس الدين، محمّد عبد الرؤوف الشافعيّ) [ت 1031 هـ]: **فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، ضبط وتصحيح: أحمد عبد السلام، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994، 6 أجزاء.

101- النسائيّ (أبو عبد الرحمان، أحمد بن شعيب بن عليّ بن سنان) [ت 303 هـ]: **المُجْتَبَى من السُّنَن**، تحقيق: عبد الفتّاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلاميّة، ط2، حلب 1986، 8 أجزاء.

5. كتب السيرة والمغازي النبويّة

102- ابن إسحاق (محمّد بن إسحاق بن يسار المطّلبيّ) [ت 151 هـ]: **كتاب المبتدأ والمبعث والمغازي** (سيرة ابن إسحاق)، تحقيق وتعليق: محمّد حميد الله، معهد الدراسات والأبحاث والتعريب، الرباط 1976 (قطعتان، الأولى حسب مخطوطة جامعة القرويّين بفاس برواية يونس بن بكير، والثانية حسب مخطوطة المكتبة الظاهريّة بدمشق برواية محمّد بن سلمة).

103- ابن حزم الأندلسيّ (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد) [ت 456 هـ]: **جوامع السيرة** (وخمس رسائل أخرى لابن حزم)، تحقيق: إحسان عبّاس، ط1، دار المعارف بمصر، القاهرة 1990.

104- ابن قيّم الجَوزيّة (أبو عبد الله، شمس الدين، محمّد بن أبي بكر أيّوب الزرعيّ) [ت 751 هـ]: **الفروسيّة المحمّديّة**، تحقيق: مشهور بن حسن بن سلمان، دار الأندلس، حائل (السعوديّة) 1993.

105- ابن كثير (أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر) [ت 774 هـ]: **السيرة النبويّة**، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1971، 4 أجزاء.

106- ابن هشام (أبو محمّد، عبد الملك بن هشام بن أيّوب الحميريّ المعافريّ) [ت 218 هـ]: **السيرة النبويّة**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط1، دار الجيل، بيروت 1991، 6 أجزاء.

107- الأصبهانيّ (ناصر الدين، إسماعيل بن محمّد بن الفضل، الملقّب بقوام السُّنّة) [ت 535 هـ]: **دلائل النبوّة**، تحقيق: محمّد محمّد الحدّاد، ط1، دار طيبة، الرياض 1989.

108- الحلبيّ (نور الدين، عليّ بن برهان الدين الشافعيّ) [ت 1044 هـ]: **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون** (المعروف بالسيرة الحلبيّة)، دار المعرفة، بيروت 1980، 3 أجزاء.

109- السهيلي (أبو القاسم، عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد الخثعميّ) [ت 581 هـ]: **الروض الأُنُف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1997، 4 أجزاء.

110- الشاميّ (شمس الدين، محمّد بن يوسف الصالحيّ) [ت 942 هـ]: **سبل الهُدى والرشاد في سيرة خير العباد** (المعروف بالسيرة الشاميّة)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمّد معوّض، ط1، دار الكتب العلمية بيروت 1993، 12 جزءًا.

111- الماورديّ (أبو الحسن، عليّ بن محمّد بن حبيب البصريّ) [ت 450 هـ]: **أعلام النبوّة**، دار الفرجاني، القاهرة/ طرابلس/لندن 1985.

112- الواقديّ (أبو عبد الله، محمّد بن عمر بن واقد) [ت 207 هـ]: **كتاب المغازي**، تحقيق: ماريسدن جونس، مطبعة جامعة أوكسفورد، أكسفورد 1966، 3 أجزاء.

6. كتب الفِقه وأصوله والفَتاوى

113- ابن تيميّة (أبو العبّاس، تقيّ الدين، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني) [ت 728 هـ]: **الفَتَاوَى**، تحقيق: عبد الرحمان محمّد قاسم النجدي، ط3، مكتبة ابن تيميّة، بيروت 1983، 35 جزءًا.

114- ــــــــ. **الفَتَاوَى الكبرى**، تحقيق: حسنين محمّد مخلوف، ط1، دار المعرفة، بيروت 1974، 6 أجزاء.

115- ــــــــ. **شرح العمدة في الفقه** (لأبي قدامة المَقْدِسِيّ)، تحقيق: سعود صالح العطيشان، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض 1993، 3 أجزاء.

116- ابن حزم الأندلسيّ (أبو محمّد، عليّ بن أحمد بن سعيد) [ت 456 هـ]: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة 1926، 8 أجزاء.

117- ابن رشد الحفيد (أبو الوليد، محمّد بن أحمد) [ت 595 هـ]: **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تنقيح وتصحيح: خالد العطّار، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1995، جزءان.

118- ابن قتيبة الدينَوَرِي (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **كتاب الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها**، تحقيق: محمّد كرد عليّ، دمشق 1947.

119- ابن قدامة (أبو محمّد، عبد الله بن أحمد المقدسيّ) [ت 620 هـ]: **المُغْنِي** (في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيبانيّ)، تحقيق: محمّد عوّامة، ط1، دار القبلة للثّقافة الإسلاميّة، جدّة 1992، 10 أجزاء.

120- ابن قيّم الجَوزِيّة (أبو عبد الله، شمس الدين، محمّد بن أبي بكر أيّوب الزرعيّ) [ت 751 هـ]: **أحكام أهل الذمّة**، تحقيق: يوسف بكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت 1997، 3 أجزاء.

121- ــــــــ. **إغاثة اللّهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق: محمّد حامد الفقي، ط2، دار المعرفة، بيروت 1975، جزءان.

122- ــــــــ. **تحفة المودود بأحكام المولود**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق 1971.

123- البُهُوتيّ (منصور بن يونس بن إدريس) [ت 1051 هـ]: **كشّاف القناع عن متن الإقناع** (شرح كتاب الإقناع لطالب الانتفاع لشرف الدين أَبِي النجَا موسى بن أحمد بن سالم الحجّاويّ

المتوفّى سنة 968 هـ) تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1982، 6 أجزاء.

124- الحرّ العامليّ (محمّد بن الحسن بن عليّ) [ت 1104 هـ]: **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، تحقيق: عبد الرحيم الربانيّ الشيرازيّ، ط5، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم/ دورشهر، إيران 1403 هـ، 30 جزءًا.

125- الشافعيّ (أبو عبد الله، محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان) [ت 204 هـ]: **الأمّ**، تحقيق: محمّد سعيد البدري، ط2، دار المعرفة، بيروت 1973، 8 أجزاء.

126- الصنعانيّ (محمّد بن إسماعيل بن صلاح) [ت 1182 هـ]: **سبل السلام في شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام** (لابن حَجَر العسقلانيّ)، تحقيق: محمّد عبد العزيز الخولي، ط4، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1959، 4 أجزاء.

127- القاشانيّ (ملاّ محمّد بن الشاه مرتضى، المعروف بمحسن القاشانيّ) [ت 1091 هـ]: **المحجّة البيضاء في تهذيب الأحياء**، ط2، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1983، 8 أجزاء.

128- الكاسانيّ (علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد) [ت 587 هـ]: **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** (شرح تحفة الفقهاء لعلاء الدين محمّد السمرقنديّ)، ط2، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1982، 7 أجزاء.

129- المتّقي الهنديّ (علاء الدين، عليّ بن حسام الدين بن عبد الملك المكّي) [ت 977 هـ]: **كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال**، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1989، 16 جزءًا.

130- المجلسيّ (محمّد باقر بن محمّد تقيّ) [ت 1111هـ]: **حلية المتّقين في الآداب والسنن**، ط1، (دار النشر غير مذكورة) بيروت 1994، جزءان.

131- النوويّ (أبو زكريّا، محيي الدين، يحيى بن شرف) [ت 676 هـ]: **المجموع** (شرح المُهَذَّب في المَذْهَب لأبي إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازيّ المتوفّى سنة 486 هـ)، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1997، 20 جزءًا.

7. كتب الأخبار والتاريخ والسِّيَر والتراجم

132- ابن أبي الدنيا (أبو بكر، محمّد بن عبد الله بن عبيد) [ت 281 هـ]: **الإشراف في منازل الأشراف**، تحقيق: نجم عبد الرحمان خلف، مكتبة العبيكان، الرياض 1990.

133- ـــــــ. **المطر والرعد والبرق**، تحقيق: طارق محمّد العمودي، دار ابن الجوزيّ، الدمّام، السعوديّة 1998.

134- ابن العبريّ (أبو الفرج، جمال الدين، غريغوريوس بن أهرون الملطيّ) [ت 685 هـ]: **تاريخ مختصر الدول**، دار المسيرة، بيروت، د.ت.

135- ابن حبيب (أبو جعفر، محمّد بن حبيب بن أميّة بن عمرو الهاشميّ البغداديّ) [ت 245 هـ]:

المحبّر، تحقيق: إيلزا ليختن شتيتر، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدكن، الهند 1942.

136- ــــــ. **المنمّق في أخبار قُرَيْش**، تحقيق: خورشيد أحمد فاروق، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدكن، الهند 1964.

137- ابن حَجَر العسقلانيّ (أبو الفضل، شهاب الدين، أحمد بن عليّ بن محمّد) [ت 852 هـ]: **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: علي محمّد البجاوي، ط1، دار الجيل، بيروت 1992، 8 أجزاء.

138- ابن خلدون (أبو زيد، وليّ الدين، عبد الرحمان بن محمّد الحضرميّ) [ت 808 هـ]: **كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت 1971، 7 أجزاء.

139- ابن سعد (أبو عبد الله، محمّد بن سعد بن منيع البصريّ) [ت 222 هـ]: **الطّبقات الكبرى**، دراسة وتحقيق: محمّد زياد منصور، منشورات الجامعة الإسلاميّة، المدينة المنوّرة 1983، 8 أجزاء.

140- ابن عبد البرّ (أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمّد النمري القرطبيّ) [ت 458 هـ]: **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي، دار الجيل، بيروت 1991، 4 أجزاء.

141- ابن حمدون (أبو المعالي، بهاء الدين، محمّد بن الحسن بن محمّد البغداديّ) [ت 562 هـ]: **التذكرة الحمدونيّة**، تحقيق: إحسان عبّاس وبكر عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت 1996، 10 مجلّدات.

142- ابن قتيبة الدينَوَري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **عيون الأخبار**، المؤسّسة المصريّة للتّأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1963، مجلدان.

143- ــــــ. **فضل العرب والتنبيه على علومها**، تقديم وتحقيق: وليد محمود خالص، ط1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 1998، جزءان.

144- ابن كثير (أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن عمر) [ت 774 هـ]: **البداية والنهاية**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، مكتبة المعارف، بيروت 1983، 14 جزءاً.

145- أبو البقاء الحلّي (هبة الله بن نما بن عليّ بن حمدون) [ت بداية ق 6 هـ]: **المناقب المزيديّة في أخبار الملوك الأسديّة**، تحقيق: محمّد عبد القادر خريسات وصالح درادكة، مركز زايد للتّراث والتاريخ، العين (الإمارات ع.م) 2000.

146- أبو عُبَيْد (القاسم بن سلاّم الهرويّ الأزديّ) [ت 224 هـ]: **الأموال**، مكتبة الكلّيات الأزهريّة، القاهرة 1967.

147- الأزرقيّ (أبو الوليد، محمّد بن عبد الله بن أحمد) [ت 222 هـ]: **أخبار مَكّة وما جاء فيها**

من آثار، تحقيق: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس، مدريد، إسبانيا، د.ت، جزءان.

148- الألُوسيّ (أبو المعالي، محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين) [ت 1342هـ/ 1924 م]: **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، شرح وتصحيح وضبط: محمّد بهجة الأثري، دار الكتاب العربيّ، ط3، القاهرة 1923، 3 أجزاء.

149- الأندلسيّ (عليّ بن موسى بن محمّد بن عبد الملك بن سعيد) [ت 685 هـ]: **نشوة الطّرب في تاريخ جاهلية العرب**، تحقيق: نصرت عبد الرحمان، مكتبة الأقصى، عمّان 1982.

150- البلاذريّ (أبو العبّاس، أحمد بن يحيى بن جابر) [ت 302 هـ]: **فتوح البلدان**، تحقيق: عبد الله أنيس الطبّاع وعمر أنيس الطبّاع، مؤسّسة المعارف للطّباعة والنشر، بيروت 1987، جزءان.

151- الثعلبيّ (أبو إسحاق، أحمد بن محمّد بن إبراهيم النيسابوريّ) [ت 427 هـ]: **عرائس المجالس**، تصحيح: لجنة من العلماء برئاسة الشيخ أحمد سعد عليّ، ط4، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ وشركاؤه، القاهرة 1955.

152- الحِمْيَريّ (أبو الحسن، نشوان بن سعيد) [ت 573 هـ]: **خلاصة السِّيَر الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبابعة**، تحقيق: علي المؤيّد وإسماعيل الجرافي، المطبعة السلفيّة، القاهرة 1958.

153- ـــــــ. **الحُور العِين**، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.

154- الذهبيّ (أبو عبد الله، شمس الدين، محمّد بن أحمد بن عثمان) [ت 748 هـ]: **سِيَر أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمّد نعيم العرقسوسي، ط9، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1992، 23 جزءًا.

155- ـــــــ. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهِير والأَعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربيّ، بيروت 2000، 52 مجلّداً.

156- الصفَدِيّ (أبو الصفاء، صلاح الدين، خليل بن أيْبك بن عبد الله) [ت 764 هـ]: **الوافي بالوفيات**، تحقيق: س. ديدرينغ، دار فرانز شتايز، شتوتغارت (ألمانيا) 1962-1992، 23 جزءًا.

157- الطبريّ (أبو جعفر، محمّد بن جرير بن يزيد بن خالد) [ت 310 هـ]: **تاريخ الأمم والملوك**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1986، 5 أجزاء.

158- العسكريّ (أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل) [ت 395 هـ]: **الأوائل**، تحقيق: وليد القصّاب ومحمّد المصريّ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1977.

159- الفاكهيّ (أبو عبد الله، محمّد بن إسحاق بن العبّاس) [ت 275 هـ]: **أخبار مَكّة في قديم الدهر وحديثه**، تحقيق: عبد الملك دهيش، ط2، دار خضر، بيروت 1993، 6 أجزاء.

160- القلقشنديّ (أبو العبّاس، شهاب الدين، أحمد بن عليّ بن أحمد الفزاريّ) [ت 821 هـ]: **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت 1980، 4 أجزاء.

161- الكسائيّ (أبو الحسن، محمّد بن عبد الله) [ت نهاية ق 6 هـ]: **بدء الخلق وقصص الأنبياء**، تحقيق ودراسة: الطّاهر بن سالمة، دار نقوش عربيّة، تونس 1998.

162- الماورديّ (أبو الحسن، عليّ بن محمّد بن حبيب البصريّ) [ت 450 هـ]: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.

163- المرزبانيّ (أبو عبيد الله، محمّد بن عمران بن موسى) [ت 384 هـ]: **معجم الشعراء**، تحقيق: عبد الستّار فرّاج، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1960.

164- المسعودي (أبو الحسين، عليّ بن الحسين) [ت 346هـ]: **مروج الذهب ومعادن الجوهر في تحف الأشراف والملوك**، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الجزائر 1989، 4 أجزاء.

165- الواقديّ (أبو عبد الله، محمّد بن عمر بن واقد) [ت 207 هـ]: **فتوح الشام**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1997.

166- الوزير المغربيّ (أبو القاسم، الحسين بن عليّ بن الحسين) [ت 418 هـ]: **الإيناس بعلم الأنساب**، تحقيق: حمد الجاسر، طبعة الرياض 1980.

167- اليعقوبيّ (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح) [ت 284 هـ]: **تاريخ اليعقوبيّ**، دار صادر/ دار بيروت للطّباعة والنشر، بيروت 1960، 3 أجزاء.

8. كتب اللّغة والمعاجم

168- ابن الأثير الجزريّ (أبو السعادات، مجد الدين، المبارك بن محمّد) [ت 606 هـ]: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1979، 5 أجزاء.

169- ابن دريد (أبو بكر، محمّد بن الحسن بن دريد الأزديّ) [ت 321 هـ]: **الاشتقاق**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، دار المسيرة، بيروت 1979.

170- ابن سِيدَه (أبو الحسن، عليّ بن إسماعيل المرسيّ الأندلسيّ) [ت 448 هـ]: **المخصّص**، تصحيح: محمّد محمود الشنقيطي، (عن طبعة دار الطّباعة الأميريّة بالقاهرة 1321 هـ)، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1978، 20 جزءًا.

171- ابن عبّاد (أبو القاسم، إسماعيل بن العبّاس الطّالقاني المعروف بالصاحب) [ت 385 هـ]: **المحيط في اللّغة**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت 1994.

172- ابن فارس (أبو الحسن، أحمد بن فارس بن زكريّا القزوينيّ) [ت 395 هـ]: **الصاحبي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها**، المكتبة اللّغويّة العربيّة، بيروت 1963.

173- ابن قتيبة الدِّينَوَري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **غريب الحديث**، صنع فهارسه: نعيم زرزور، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1988، جزءان.

174- ـــــ. **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمّد زهري النجّار، دار الجيل، بيروت 1972.

175- ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدين، محمّد بن مكرم بن عليّ) [ت 711 هـ]: **لسان العرب**، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال، ط1، دار صادر، بيروت 1990، 20 جزءاً.

176- أبو عُبَيْد (القاسم بن سلاّم الهَرَويّ الأزديّ) [ت 224 هـ]: **غريب الحديث**، إشراف: محمّد عبد المعين خان، ط1، مطبوعات مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدكن، الهند 1964، 4 أجزاء.

177- الأزهريّ (أبو منصور، محمّد بن أحمد) [ت 370 هـ]: **تهذيب اللّغة**، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرين، الدار المصريّة للتّأليف والترجمة، القاهرة 1964-1976.

178- الأستراباذيّ (رضيّ الدين، محمّد بن الحسن) [ت 686 هـ]: **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق وضبط: محمّد نور الحسن ومحمّد الزفزاف ومحمّد يحيى عبد الحميد، دار الكتب العلميّة، بيروت 1975، 4 أجزاء.

179- الأنباريّ (أبو البركات، كمال الدين، عبد الرحمان بن محمّد) [ت 557 هـ]: **كتاب الأضداد**، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1987.

180- البَطَلْيَوْسِيّ (أبو محمّد، عبد الله بن محمّد بن السيد) [ت 521 هـ]: **الحُلل في إصلاح الخَلل من كتاب الجُمَل** (للزجّاجيّ)، تحقيق: سعيد عبد الكريم سعودي، طبعة بغداد 1980.

181- الثعالبيّ (أبو منصور، عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل النيسابوريّ) [ت 403 هـ]: **ثمار القلوب في المُضاف والمنسوب**، تحقيق: أحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة 1985.

182- ــــــ. **التمثيل والمحاضرة**، تحقيق: عبد الفتّاح محمّد الحلو، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1961.

183- ــــــ. **لباب الآداب**، منشورات مكتبة الدراسات الإسلاميّة العليا، بغداد، 1987.

184- الجرجانيّ (عليّ بن محمّد بن عليّ) [ت 816 هـ]: **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1985.

185- الجوهريّ (أبو نصر، إسماعيل بن حمّاد) [ت 393 هـ]: **تاج اللّغة وصحاح العربيّة**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، المطبعة العامرة، القاهرة 1282 هـ.

186- الحريريّ (أبو محمّد، القاسم بن عليّ بن محمّد) [ت 516 هـ]: **درّة الغوّاص في أوهام الخواصّ**، تحقيق: عبد الحفيظ فرغلي وعليّ القرني، مكتبة التراث الإسلاميّ، القاهرة 1996.

187- الحَمَويّ (أبو عبد الله، شهاب الدين، ياقوت بن عبد الله) [ت 626 هـ]: **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)**، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1993، 8 مجلّدات.

188- الخوارزميّ (محمّد بن أحمد بن يوسف) [ت 378 هـ]: **مفاتيح العلوم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1989.

189- الرازي (أبو حاتم، محمّد بن إدريس بن المنذر) [ت 277 هـ]: **الزينة في الكلمات الإسلامية العربيّة**، تحقيق: حسين بن فيض الله الهاني، طبعة القاهرة 1957.

190- الزَّبيديّ (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسينيّ الملقبّ بالمُرتضى) [ت 1205 هـ]: **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت 1989، 35 مجلّداً.

191- الزمخشريّ (جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمّد الخوارزميّ) [ت 538 هـ]: **الفائق في غريب الحديث**، تحقيق: علي محمّد البجاوي و محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1945، 4 أجزاء.

192- ــــــــ. **أساس البلاغة**، تحقيق: عبد الرحيم محمود، ط2، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1973.

193- الصاغانيّ (رضيّ الدين، الحسن بن محمّد بن الحسن) [ت 650 هـ]: **العُباب الزاخر واللُّباب الفاخر**، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنّشر، بغداد 1980.

194- الفراهيديّ (أبو عبد الرحمان، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الأزديّ) [ت 160 هـ]: **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائيّ، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1988، 23 جزءاً.

195- الفيروزآباديّ (أبو طاهر، مجد الدين، محمّد بن يعقوب الشيرازيّ) [ت 817 هـ]: **القاموس المحيط والقابوس الوسيط لما ذهب من كلام العرب شماميط**، تحقيق: مكتب التراث في مؤسّسة الرسالة، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1986.

196- المناويّ (شمس الدين، محمّد عبد الرؤوف الشافعيّ) [ت 1031 هـ]: **التوقيف على مهمّات التعاريف**، تحقيق: محمّد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت 1990.

197- النووي (أبو زكريّا، محيي الدين، يحيى بن شرف) [ت 676 هـ]: **تهذيب الأسماء واللّغات**، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1996، 3 أجزاء.

9. كتب الأدب والدواوين الشعرية

198- ابن أبي الصلت (أميّة بن عبد اللّه أبي الصلت بن أبي ربيعة بن عوف الثقفي) [ت 5 هـ]: **ديوان أميّة بن أبي الصلت**، جمع وتحقيق وشرح: سجيع جميل الجبيلي، ط1، دار صادر، بيروت 1998.

199- ابن الأثير الكاتب (أبو الفتح، ضياء الدين، نصر الله بن محمّد بن محمّد) [ت 638 هـ]: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة 1959.

200- ابن الأعرابيّ (أبو محمّد، الحسن بن أحمد المعروف بالأسود الغندجانيّ) [ت 430 هـ]: **فرحة الأديب** (في الردّ على يوسف ابن أبي سعيد السيرافيّ في شرح أبيات سيبويه)، تحقيق: محمّد علي سلطاني، ط1، دار قتيبة، دمشق 1980.

201- ابن الأنباريّ (أبو بكر، محمّد بن القاسم) [ت 328 هـ]: **شرح القصائد السبع الطّوال الجاهليّات**، تحقيق وتعليق: عبد السلام هارون، ط4، دار المعارف، القاهرة 1980.

202- ابن الدمينة (أبو السَرِيّ، عبد الله بن عبيد الله بن أحمد الخثعميّ) [ت 130 هـ]: **الديوان**، تحقيق: أحمد راتب النفّاخ، مكتبة العروبة، القاهرة 1956.

203- ابن الرومي (عليّ بن العبّاس بن جُريج) [ت 283 هـ]: **ديوان ابن الرومي**، تحقيق: حسين نصّار، ط1، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1973.

204- ابن الشجَريّ (أبو السعادات، ضياء الدين، هبة الله بن عليّ بن محمّد الحَسَنيّ) [ت 542 هـ]: **مختارات شعراء العرب**، نشر علي محمّد البجاوي، القاهرة 1974.

205- ابن جنّي (أبو الفتح، عثمان) [327- 392 هـ]: **التمام في شرح أشعار هُذَيل**، مكتبة المثنى، بغداد 1962.

206- ابن رشيق (أبو عليّ، الحسن بن رشيق القيرواني) [ت 456 هـ]: **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، بيروت 1981، جزءان.

207- ابن سلاّم (أبو عبد الله، محمّد بن سلاّم بن عبيد الله الجمحيّ) [ت 232 هـ]: **طبقات فحول الشعراء**، تحقيق: محمود محمّد شاكر، ط1، دار المعارف، القاهرة 1952.

208- ابن طرّار (أبو الفرج، المُعَافَى بن زكريّا الجريريّ النهروانيّ) [ت 390 هـ]: **الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، تحقيق: محمّد مرسي الخولي، عالم الكتب، بيروت 1981، 4 مجلّدات.

209- ابن ظافر (جمال الدين، عليّ بن ظافر الأزديّ) [ت 613 هـ]: **غرائب التنبيهات على عجائب التشبيهات**، تحقيق: محمّد زغلول سلاّم ومصطفى الصاوي الجويني، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة 1983.

210- ابن عبد ربّه الأندلسيّ (أبو عمر، شهاب الدين، أحمد بن محمّد) [ت 328 هـ]: **العِقد الفريد**، المطبعة الأزهريّة، القاهرة 1903، 3 أجزاء.

211- ابن عُنَيْن (أبو المحاسن، شرف الدين، محمّد بن نصر الله) [ت 630 هـ]: **الديوان**، دار ابن قتيبة، دمشق 1988.

212- ابن قتيبة الدينَوَري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **المَيْسِر والقِداح**، تحقيق وتعليق: محبّ الدين الخطيب، نقلاً عن نسخة الخزانة الزكيّة بالقاهرة، دار المعارف للطّباعة والنشر، سوسة (تونس) 1996.

213- ــــــــ. **أدب الكاتب**، تحقيق: ماكس غروفت (مصوّر عن طبعة ليدن 1901)، دار الكتب العلميّة، بيروت 1988.

214- ــــــــ. **الشعر والشعراء** (نسخة مصوّرة عن طبعة القسطنطينيّة 1282 هـ)، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

215- ــــــــ. **المعاني الكبير في أبيات المعاني**، تصحيح: عبد الرحمان بن يحيى اليماني، دار المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدكن، الهند، 1949.

216- ابن المقرّب العيوني (عليّ بن مقرّب بن عليّ) [ت 629 هـ]: **الديوان**، تصحيح: محمّد بن إبراهيم بن جغيمان، بومباي (الهند) 1310 هـ.

217- ابن ميمون (محمّد بن المبارك بن محمّد البغداديّ) [ت 589 هـ]: **منتهى الطّلب من أشعار العرب**، تحقيق وشرح: محمّد نبيل طريفي، ط1، دار صادر، بيروت 1999، 9 مجلّدات.

218- ابن هُذَيْل (أبو الحسن، عليّ بن عبد الرحمان) [ت 763 هـ]: **حلية الفرسان وشعار الشجعان**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت 1997.

219- أبو النجم (الفضل بن قدامة العجليّ الوائليّ) [ت 120 هـ]: **الديوان**، تحقيق: سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت 1998.

220- أبو زيد القُرَشيّ (محمّد بن أبي الخطّاب) [ت 170 هـ]: **جمهرة أشعار العرب**، المطبعة الأميريّة، بولاق 1308 هـ.

221- الأَخْطَل (أبو مالك، غياث بن غوث بن الصلت التغلبيّ) [ت 90 هـ]: **الديوان**، تحقيق: مهدي محمّد ناصر الدين، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت 1994.

222- الأفوه الأودي (صلاءة بن عمرو بن عوف) [ت 50 ق.هـ]: **ديوان الأفوه الأودي**، شرح وتحقيق: محمّد التونجي، ط1، دار صادر، بيروت 1998.

223- الأصبهانيّ (أبو الفرج، عليّ بن الحسين بن محمّد بن أحمد الهيثم) [ت 356 هـ]: **الأغاني**، مؤسّسة عز الدين للطّباعة والنشر، بيروت، د.ت، 10 مجلّدات .

224- الأصمعيّ (أبو سعيد، عبد الملك بن قُرَيْب بن عبد الملك بن عليّ) [ت 216 هـ]: **ديوان الأصمعيّات**، تحقيق: أحمد شاكر عبد السلام وعبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

225- ــــــــ. **ديوان الهُذَلِيِّين** (رواية أبي سعيد عن الأصمعيّ)، ط2، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة 1995.

226- امرؤ القيس بن حُجْر بن الحارث الكِنْدِيّ [130-80 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: حنّا الفاخوري، ط1، دار الجيل، بيروت 1989.

227- أَوْس بن حَجَر (أبو شُرَيْح، أَوْس بن حَجَر بن مالك التميميّ) [95-2 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: محمّد يوسف نجم، ط3، دار صادر، بيروت 1979.

228- بشّار بن برد (أبو معاذ، بشّار بن برد بن بهمن) [ت 167 هـ]، **ديوان بشّار بن برد**، تحقيق وشرح: محمّد الطّاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، 4 أجزاء.

229- بشر بن أبي خازم الأسديّ (أبو نوفل، بشر بن عوف) [ت 22 ق. هـ]: **الديوان**، تحقيق: عزّة حسن، ط 2، دار الشرق العربيّ، بيروت/ حلب 1995.

230- البصريّ (أبو الحسن، صدر الدين، عليّ بن أبي الفرج) [ت 659 هـ]: **ديوان الحماسة البصرية**، تحقيق: عادل سليمان جمال، القاهرة 1999.

231- البغداديّ (أبو الفوز، عبد القادر بن محمّد المشهور بالسويديّ) [ت 1093 هـ]: **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب**، وبهامشه شرح الشواهد الكبرى للبدرعينيّ (نسخة مصوّرة عن طبعة بولاق 1881) المطبعة السلفيّة، القاهرة 1351هـ، 4 أجزاء.

232- البكريّ (أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز بن محمّد الأندلسيّ) [ت 487 هـ]: **سمط اللآلي في شرح أمالي القالي**، تحقيق: عبد العزيز الميمنيّ، القاهرة 1936، جزءان.

233- البيهقيّ (إبراهيم بن محمّد) [ت 320 هـ]: **المحاسن والمساوئ**، دار صادر، بيروت 1970.

234- التبريزيّ (أبو زكريّا، يحيى بن عليّ بن محمّد الشيبانيّ) [ت 502 هـ]: **شرح ديوان الحماسة**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة 1938.

235- التنُوخيّ (أبو عليّ، المحسن بن عليّ بن محمّد بن أبي الفهم) [ت 384 هـ]: **نِشْوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق: عبّود الشالجي، ط2، دار صادر، بيروت 1995، 8 أجزاء.

236- التوحيديّ (أبو حيّان، عليّ بن محمّد بن العبّاس) [ت 380 هـ]: **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق وضبط: أحمد أمين، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الجزائر 1989، 3 أجزاء.

237- تميم بن أُبَيّ بن مُقْبل العامريّ [70 ق.هـ- 37 هـ]: **الديوان**، تحقيق: عزّة حسن، دار الشرق العربيّ، بيروت 1995.

238- التيفاشي (أبو العبّاس، أحمد بن يوسف) [ت651 هـ]، **سرور النفس بمدارك الحوّاس الخمس**، تهذيب: ابن منظور (أصل الكتاب في 24 مجلّداً بعنوان: فصل الخطاب في مدارك الحواسّ الخمس لأولي الألباب)، تحقيق: إحسان عبّاس، ط 1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنشر، بيروت 1980.

239- ثعلب (أبو العبّاس، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيّار الشيبانيّ) [ت291 هـ]: **مجالس ثعلب**، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة 1949.

240- الجاحظ (أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب) [ت 255 هـ]: **البخلاء**، تحقيق: طه الحاجري، دار الكاتب المصريّ، القاهرة 1948.

241- ـــــــ. **البيان والتبيين**، ط3، دار الفكر للجميع، بيروت 1968، 4 أجزاء.

242- ـــــــ. **الحيوان**، تحقيق: يحيى الشامي، ط 3، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1990، 7 أجزاء.

243- ــــــــ. **الرسائل**، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة 1979، 4 أجزاء.

244- ــــــــ. **المحاسن والأضداد**، تحقيق: محمّد سويد، ط 1، دار إحياء العلوم، بيروت 1991.

245- جِران العَوْد النميريّ (عامر بن الحارث النميريّ) [ت 68 هـ]: **الديوان**، رواية أبي سعيد السكّري، ط2، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1995.

246- الجرجانيّ (أبو بكر، عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمّد) [ت 471 هـ]: **أسرار البلاغة في علم البيان**، تحقيق: محمّد رشيد رضا، القاهرة 1902.

247- الجواليقيّ (أبو منصور، موهوب بن أحمد بن محمّد) [ت 540 هـ]: **شرح أدب الكاتب**، مكتبة القدسي، القاهرة 1931.

248- حاتم الطّائيّ (أبو عديّ، حاتم بن عبد الله بن سعد)[ت 46 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: كرم البستاني، ط2، دار المسيرة، بيروت 1982.

249- الحادرة (قطبة بن محصن بن جَرْوَل الذبيانيّ) [ت 5 هـ]: **الديوان**، تحقيق: ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت 1973.

250- حسّان بن ثابت (أبو الوليد، حسّان بن ثابت بن المنذر الخزرجيّ) [ت 40 هـ]: **الديوان**، تحقيق: سيّد حنفي حسنين، ط2، دار المعارف، القاهرة 1983.

251- حُمَيْد بن ثور (أبو المثنّى، حميد بن ثور بن حزن الهلاليّ العامريّ) [ت 30 هـ]: **الديوان**، تحقيق: عبد العزيز الميمني، الدار القوميّة للطّباعة، القاهرة 1965.

252- ــــــــ. **الديوان**، جمع وتحقيق: محمّد شفيق البيطار، ط1، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت 2002.

253- الحلّي (أبو المحاسن، صفي الدين بن سرايا) [677-750 هـ]: **الديوان**، مطبعة حبيب أفندي خالد، دمشق، 1397 هـ.

254- الخالديّان (أبو عثمان سعيد، وأبو بكر محمّد، ابنا هاشم بن وعلة الخالديّ) [ت 390هـ/ ت 380 هـ]: **الأشباه والنظائر من شعر المتقدّمين والجاهليّين والمخضرمين**، تحقيق: السيّد محمّد يوسف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1958.

255- الخِرْنِق (بنت بدر بن هفّان البكريّة) [ت 50 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: حسين نصّار، ط 2، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1996.

256- الخفّاف (أبو بكر، المبارك بن كامل بن أبي غالب) [ت 345 هـ]: **سلوة الأحزان للاجتناب عن مجالسة الأحداث والنسوان**، دار المختار، الموصل 1964.

257- الخنساء (تماضر بنت عمرو بن الحارث الرياحيّة السلَميّة)[ت 24 هـ]: **ديوان الخنساء**، المكتبة الثقافيّة، بيروت، د.ت.

258- دُرَيْد (بن الصِمَّة الجُشَميّ البكريّ) [ت 8 هـ]: **الديوان**، تحقيق: عمر عبد الرسول، دار المعارف، القاهرة 1985.

259- دِعْبِل الخُزاعيّ (أبو عليّ، دِعْبِل بن عليّ بن رزين)[ت 246]: **وصايا الملوك**، تحقيق: نزار أباظة، دار صادر، بيروت 1997.

260- دقّة (محمّد عليّ): **ديوان بني أسد: أشعار الجاهليين والمخضرمين**، جمع وتحقيق: محمّد عليّ دقّة، دار صادر، بيروت 1999 (مجلّدان).

261- الراغب الأصفهانيّ (أبو القاسم، الحسين بن محمّد بن المفضّل) [ت 502 هـ]: **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء**، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد، دار صادر، بيروت 2004، 5 أجزاء.

262- الزمخشريّ (جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر بن محمّد الخوارزميّ) [ت 538 هـ]: **المستقصى من أمثال العرب**، تحقيق: محمّد عبد الرحمان خان، نسخة مصوّرة عن طبعة الجامعة العثمانيّة بالهند سنة 1926، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت 1977، مجلّدان.

263- الزوزنيّ (أبو عبد الله، الحسن بن أحمد بن الحسين) [ت 486 هـ]: **شرح المعلّقات السبع**، تحقيق: محمّد خير أبو الوفا، مراجعة وتصحيح: مصطفى قصاص، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت 1990.

264- زهير بن أبي سُلمى (زهير بن ربيعة بن رياح المُزَنِيّ) [ت 13 ق.هـ]: **الديوان** (صنعة الأعلم الشنتمريّ)، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط 3، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1980.

265- ـــــــ. **الديوان**، (صنعة ثعلب)، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1944.

266- سُحَيْم (عبد بني الحَسْحاس) [ت 40 هـ]: **الديوان**، تحقيق: عبد العزيز الميمنيّ (عن نسخة نَفْطَوَيْه، أبي عبد الله إبراهيم بن عرفة الأزديّ النحويّ)، ط2، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1995.

267- سُراقة البارقيّ (سُراقة بن مِرْداس بن أسماء الأزديّ) [ت 79 هـ]: **الديوان**، تحقيق: حسين نصّار، ط1، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1947.

268- السجستانيّ (أبو حاتم، سهل بن محمّد بن عثمان) [ت 250 هـ]: **المعمَّرون والوصايا**، تحقيق: عبد المنعم عامر، ط1، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة 1961.

269- الشريف الرضِيّ (أبو الحسن، محمّد بن الحسين بن موسى العلويّ) [ت 406 هـ]: **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

270- الشمّاخ بن ضرار الذبياني [ت 22 هـ]: **الديوان**، تحقيق وشرح: صلاح الدين الهادي، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968.

271- الصولي (أبو بكر، محمّد بن يحيى بن عبد الله) [ت 335 هـ]: **أدب الكُتّاب**، المكتبة السلفيّة، القاهرة 1923، 3 أجزاء.

272- الضبّي (أبو العبّاس، المفضّل بن محمّد بن يَعْلَى) [ت 168 هـ]: **المفضّليات**، تحقيق وشرح: أحمد محمّد شاكر وعبد السلام هارون، ط3، دار المعارف، القاهرة 1963.

273- ـــــــــ. **أمثال العرب**، تحقيق: إحسان عبّاس، ط2، دار الرائد العربيّ، بيروت، 1983.

274- طرفة (أبو عمرو، طرفة بن العبد بن سفيان بن سعد البكريّ الوائليّ) [ت 60 ق.هـ]: **الديوان**، دار صادر، بيروت، د.ت.

275- الطّريفي (محمّد نبيل): **ديوان اللّصوص في العصرين الجاهليّ والإسلاميّ**، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 2004، مجلّدان.

276- العامليّ (بهاء الدين، محمّد بن حسين بن عبد الصمد) [ت 1031 هـ]: **الكشكول**، تحقيق وتقديم: مهدي الخراساني، طهران 1266 هـ، 5 أجزاء (صورة بالأوفسيت).

277- العبّاسيّ (أبو الفتح، عبد الرحيم بن عبد الرحمان بن أحمد) [ت 963 هـ]: **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجاريّة، القاهرة 1947، 4 أجزاء.

278- العبيديّ (محمّد بن عبد الرحمان بن عبد المجيد) [ت خلال ق 8 هـ]: **التذكرة السعديّة في الأشعار العربيّة**، تحقيق: عبد الله الجُبُوريّ، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس- تونس 1981.

279- عروة بن الورد العبسيّ [ت 30 ق.هـ] والسموأل بن غريض بن عادياء الأزديّ [ت 64 ق.هـ]: **ديوانا عروة بن الورد والسموأل**، دار صادر، بيروت، د.ت.

280- العسكريّ (أبو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل) [ت 395 هـ]: **كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر**، تحقيق: عليّ محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريّة، صيدا- بيروت 1986.

281- ـــــــــ. **جمهرة الأمثال**، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، ط 2، دار الجيل، بيروت 1988.

282- ـــــــــ. **ديوان المعاني**، تحقيق: أحمد سليمان معروف، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1984.

283- العلويّ (أبو عليّ، المظفّر بن الفضل بن يحي) [ت 656؟ هـ]: **نضرة الإغريض في نصرة القريض**، تحقيق: نهى عارف الحسن، منشورات مجمع اللّغة العربيّة، دمشق 1976.

284- عمرو بن قَمِيئة بن ذريح بن سعد ين مالك البكريّ الوائليّ [85 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: خليل إبراهيم العطيّة، ط2، دار صادر، بيروت 1994.

285- عمرو بن كلثوم بن مالك التغلبيّ [ت 39 ق.هـ]: **الديوان**، تحقيق: أيمن ميدان، النادي الأدبي الثقافي بجدّة، 1992.

286- عنترة بن شدّاد العبسيّ [ت 22 ق.هـ]: **ديوان عنترة**، تحقيق: خليل خوري، ط4، مطبعة الآداب، بيروت 1893.

287- الغزّي (أبو البركات، بدر الدين، محمّد بن محمّد العامريّ) [ت 984 هـ]: **المراح في المزاح**، تحقيق: سيّد الجميلي، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة 1986.

288- الغَنَويّ (طُفَيْل بن كَعْب) [ت 13 ق.هـ]: **ديوان طُفَيْل الغَنَوِيّ**، شرح: الأصمعي، تحقيق: حسّان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت 1997.

289- الفرزدق (أبو فراس، همّام بن غالب بن صعصعة التميميّ الدارميّ) [38- 110 هـ]: **الديوان**، تحقيق: مجيد طراد، ط1، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1992، جزءان.

290- القالي (أبو عليّ، إسماعيل بن القاسم) [ت 356 هـ]: **الأمالي**، تحقيق: إسماعيل يوسف التونسي، مطبعة بولاق، القاهرة 1323 هـ (نسخة مصوّرة عن طبعة المطبعة الأميريّة بدار الكتب المصريّة)، جزءان.

291- القلقشنديّ (أبو العبّاس، شهاب الدين، أحمد بن عليّ بن أحمد الفزاريّ) [ت 821 هـ]: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1985، 14 جزءًا.

292- كُثَيِّر عزّة (كثير بن عبد الرحمان بن الأسود الخُزاعيّ) [40-105 هـ]: **الديوان**، شرح: عدنان زكيّ درويش، ط1، دار صادر، بيروت 1994.

293- الكُمَيْت بن زيد بن أخنس الأسديّ [160-226 هـ]: **ديوان الكُمَيْت**، تحقيق: محمّد نبيل طريفي، ط1، دار صادر، بيروت، 2000.

294- لَبِيد (أبو عقيل، لبيد بن ربيعة العامريّ) [ت 41 هـ]: **ديوان لَبِيد** (شرح الطّوسي)، تقديم وفهرسة: حنّا ناصر الحتّي، ط1، دار الكتاب العربيّ، بيروت 1993.

295- المبرّد (أبو العبّاس، محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزديّ) [ت 286 هـ]: **الكامل في اللغة والأدب**، مؤسّسة المعارف، بيروت، د.ت، جزءان.

296- ــــــــ. **التعازي والمراثي**، تحقيق: محمّد الديباجي، طبعة دمشق 1976.

297- المتلمّس (جرير بن عبد المسيح الضبَعِي) [97-42 ق.هـ]: **ديوان المتلمّس** (رواية الأثرم وأبي عبيدة) تحقيق وشرح: حسن كامل الصيرفي، جامعة الدول العربيّة (معهد المخطوطات العربيّة) 1970.

298- مجدي (صالح، محمّد بن أحمد الشريف) [ت 1881 م]: **الديوان**، ط1، المطبعة الأميريّة، بولاق، 1311 هـ.

299- المرزبانيّ (أبو عبيد الله، محمّد بن عمران بن موسى) [ت 384 هـ]: **أشعار النساء**، تحقيق هلال ناجي، مكتبة المثنى، بغداد 1976.

300- المرزوقيّ (أبو عليّ، أحمد بن محمّد بن الحسن) [ت 421 هـ]: **شرح حماسة أبي تمّام**،

تحقيق: أحمد أمين وعبد السلام هارون، ط 1، دار الجيل، بيروت 1991، مجلّدان، 4 أجزاء.

301- ــــــــ. **الأمالي، تحقيق: يحيى وهيب الجُبُوريّ، القاهرة 1995.**

302- المعرّي (أبو العلاء، أحمد بن عبد الله بن سليمان التنُوخيّ)[363- 449 هـ]: **الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ،** تحقيق: محمود حسن زناتي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1977.

303- ــــــــ. **رسالة الصاهل والشاحج،** تحقيق: عائشة عبد الرحمان، دار المعارف، القاهرة 1975.

304- ــــــــ. **رسالة الغفران،** تحقيق: عائشة عبد الرحمان، ط 8، دار المعارف، القاهرة 1977.

305- الميدانيّ (أبو الفضل، أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم) [ت 518 هـ]: **مجمع الأمثال،** تحقيق: محمّد عبد الحميد، ط1، دار المعرفة، بيروت 1955، جزءان.

306- النشابيّ الإربليّ (أبو المجد، أسعد بن إبراهيم بن الحسن) [ت 632 هـ]: **المذاكرة في ألقاب الشعراء،** تحقيق: شاكر عاشور، طبعة القاهرة 1988.

307- النجفي (عبد الحسين أحمد الأميني)، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب،** ج4، ص263، دار الكتاب العربي بيروت، ط4، 1977.

308- النابغة الجَعْديّ (أبو ليلى، قيس بن عبد الله بن عُدس الجعديّ العامريّ) [54 ق.هـ- 50 هـ]: **الديوان،** تحقيق: عبد العزيز رباح، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت.

309- النابغة الذبيانيّ (أبو أمامة، زياد بن معاوية بن ضباب الذبيانيّ الغطفانيّ) [ت 18 ق.هـ]: **الديوان،** تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، القاهرة 1990.

310- النابغة الشيبانيّ (عبد الله بن المخارق بن سليم) [ت 125 هـ]: **الديوان،** دار صادر، بيروت، د.ت.

311- النويريّ (شهاب الدين، أحمد بن عبد الوهّاب) [ت 733 هـ]: **نهاية الأرب في معرفة فنون الأدب،** دار الكتب المصريّة، القاهرة 1929، 15 جزءاً.

312- الوزير المغربيّ (أبو القاسم، الحسين بن عليّ بن الحسين) [ت 418 هـ]: **أدب الخواصّ،** تحقيق: حمد الجاسر، الرياض 1980.

313- اليزيديّ (أبو عبد الله، محمّد بن العبّاس بن محمّد) [ت 310 هـ]: **الأمالي،** تحقيق: محمّد نظام الدين، مطبعة جمعيّة دار المعارف العثمانيّة، حيدر أباد الدكن، الهند 1368 هـ.

314- اليوسيّ (أبو عليّ، نور الدين، الحسن بن مسعود بن محمّد) [ت 1102هـ]: **زهر الأكم في الأمثال والحكم،** تحقيق: محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء 1981، 3 مجلّدات.

10. كتب الجغرافيا والفلك والأنواء والرحلات

315- ابن عبد المنعم الحِمْيَريّ (أبو عبد الله، محمّد بن أبي محمّد بن عبد الله) [ت 900 هـ]: **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: إحسان عبّاس، ط2، مؤسّسة ناصر للثقافة، بيروت 1984.

316- ابن فضلان (أحمد بن فضلان بن العبّاس بن راشد) [ت 309 هـ]: **رحلة ابن فضلان**، تحقيق: سامي الدهّان، ط2، مطبوعات المجمع العلميّ العربيّ دمشق، دمشق 1977.

317- ابن قُتَيْبة الدينَوَري (أبو محمّد، عبد الله بن مسلم) [ت 276 هـ]: **الأنواء في مواسم العرب**، مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد الدكن، الهند 1956.

318- البكريّ (أبو عبيد، عبد الله بن عبد العزيز) [ت 487 هـ]: **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تحقيق: مصطفى السقّا، ط3، عالم الكتب، بيروت 1983، 4 أجزاء.

319- البيرونيّ (أبو الريحان، محمّد بن أحمد) [ت 440 هـ]: **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق: إدوارد ساخاو، ليبزيغ 1923.

320- الحَمَويّ (أبو عبد الله، شهاب الدين، ياقوت بن عبد الله) [ت 626 هـ]: **معجم البلدان**، صحّحه: محمّد أمين الخانجي، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1955-1957، 5 أجزاء.

321- قطرب (أبو عليّ، محمّد بن المستنير) [ت 206 هـ]: **كتاب الأزمنة وتلبيات الجاهلية**، ط 2، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1985.

322- المرزوقيّ (أبوعليّ، أحمد بن محمّد بن الحسن) [ت 421 هـ]: **الأزمنة والأمكنة**، ضبط: خليل المنصور، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت 1996، جزءان.

323- الهَمْدانيّ (أبو محمّد، الحسن بن أحمد بن يعقوب) [ت 334 هـ]: **صفة جزيرة العرب**، تحقيق: محمّد بن علي الأكوع الحوالي، ط3، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء 1983.

324- ــــــ. **الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حِمْيَر**، تحقيق: محبّ الدين الخطيب، دار الكتب المصريّة، القاهرة 1949.

11. كتب التصوّف وتعبير الرؤيا

325- ابن رجب الحنبليّ (أبو الفرج، زين الدين، عبد الرحمان بن أحمد)[ت 795 هـ]: **لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف**، تحقيق: حمزة النشرتي وعبد الحفيظ فرغلي، المكتبة القيّمة، القاهرة 1996.

326- ابن سيرين (أبو بكر، محمّد) [ت 110 هـ]: **تفسير الأحلام الكبير**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1991.

327- ابن عليوة (أحمد بن مصطفى بن محمّد): **مفتاح الشهود في مظاهر الوجود**، مطبعة الاتّحاد العامّ التونسيّ للشّغل، تونس 1400 هـ.

328- النابلسيّ (عبد الغنيّ بن إسماعيل الدمشقيّ) [ت 1143 هـ]: **تعطير الأنام في تفسير الأحلام**، دار الفكر للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1996.

12. كتب الفهارس

329- ابن النديم (أبو الفرج، محمّد بن إسحاق) [ت 385 هـ]: **الفهرست** (في أخبار العلماء المصنّفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم)، دار المعرفة، بيروت 1978.

330- حاجّي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطينيّ الرومي الحنفيّ) [ت 1067 هـ]: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1992، جزءان.

331- الزركليّ (خير الدين): **الأعلام**، إشراف: زهير فتح الله، ط5، دار العلم للملايين، بيروت 1980، 8 أجزاء.

332- القنّوجي (أبو الطيّب، محمّد صدّيق بن حسن خان) [ت 1307 هـ]: **أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم)**، تحقيق: عبد الجبّار زكّار، دار الكتب العلميّة، بيروت 1978، 3 أجزاء.

13. المخطوطات

333- ابن البهلول السرَيَانِيّ (الحسن) [عاش في النصف الثاني من القرن 4 هـ]: **كتاب الدلائل**، طبع بالتصوير عن مخطوطة حكيم أوغلي رقم 572 بمكتبة السليمانيّة باستانبول، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، إصدار: فؤاد سزكين، المجلّد 10، جامعة فرانكفورت، ألمانيا الاتحاديّة 1985، تمّ نسخه سنة 556 هـ.

334- الصفدي (أبو الصفاء، صلاح الدين، خليل بن أيبك بن عبد الله) [ت 764 هـ]: **تصحيح التصحيف وتحرير التحريف**، طبع بطريقة التصوير في مطبعة كليت - شتوتغارت عن مخطوطة مكتبة السليمانيّة، قسم أياصوفيا 4732 (وهي بخط الصفدي) ونسخة مكتبة طوب قابو سراي، قسم أحمد الثالث 2418، منشورات معهد تاريخ العلوم العربيّة والإسلاميّة، إصدار: فؤاد سزكين، المجلّد 22، جامعة فرانكفورت (ألمانيا الاتحاديّة)، 1985.

ثانياً: المراجع العربيّة والمعرّبـــة

1. الكتب العربيّة

335- ابن باز (عبد الله بن عبد العزيز) وبن قعود (عبد الله) وعفيفي (عبد الرزّاق) وبن غديان (عبد الله): **فتاوى اللّجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء**، رئاسة إدارة البحوث العلميّة والإفتاء، الإدارة العامّة للطّبع، الكتاب العاشر، الرياض 1417 هـ/ 1996 م.

336- أبو ريّة (محمود): **أبو هريرة شيخ المضيرة**، ط3، دار المعارف، القاهرة 1969.

337- أبو زيد (نصر حامد): **مفهوم النص: دراسة في علوم القُرآن**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت 1990.

338- أبو سويلم (أنور): **المطر في الشعر الجاهلي**، دار عمّار، عمّان 1978.

339- ــــــــ. **مظاهر من الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي**، دار عمّار، عمّان 1991.

340- الأسد (ناصر الدين): **مصادر الشعر الجاهليّ وقيمتها التاريخية**، ط7، دار الجيل، بيروت 1988.

341- أنس الوجود (ثناء): **رمز الماء في الأدب الجاهليّ**، مكتبة الشباب، القاهرة 1986.

342- الأنصاري (عبد الرحمان الطيّب): **قرية الفاو: صورة للحضارة العربيّة قبل الإسلام في المملكة العربيّة السعوديّة**، جامعة الرياض، الرياض 1402 هـ.

343- بافقيه (محمّد عبد القادر) وبيستون (ألفريد) وروبان (كريستيان) والغول (محمّد): **مختارات من النقوش اليمنية القديمة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 1985.

344- باقر الصدر (محمّد): **مقدّمات في التفسير الموضوعي للقرآن**، ط1، دار التوجيه الإسلاميّ، بيروت/ الكويت 1980.

345- البزرة (أحمد مختار): **الأسْر والسجن في الشعر العربيّ**، ط1، مؤسّسة علوم القُرآن، دمشق 1985.

346- البستانيّ (فؤاد أفرام): **المجاني الحديثة**، الجزء الأول: **العصر الجاهليّ**، منشورات معهد الآداب الشرقيّة، بيروت 1946، الجزء الثاني: **عصر صدر الإسلام**، منشورات معهد الآداب الشرقيّة، بيروت 1950.

347- البسيونيّ (محمّد أبو المجد علي): **اتّجاه معاصر في دراسة الشعر العربيّ القديم، الاتّجاه الأسطوريّ: عرض وتقويم**، حوليّات كلّية الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الحوليّة 22، الرسالة 188، جامعة الكويت، الكويت 2002.

348- بشّور (وديع): **الميثولوجيا السوريّة**، مؤسّسة فكر للأبحاث والنشر، بيروت 1981.

349- بشير (نبيه): **عودة إلى التاريخ المقدّس: الحريديّة الصهيونيّة**، ط1، قدمس للنّشر والتوزيع، دمشق 2005.

350- البطل (عليّ): **الصورة في الشعر العربيّ** (حتّى آخر القرن الثاني الهجريّ: دراسة أصولها وتطوّرها)، ط3، دار الأندلس، بيروت 1983.

351- بلقزيز (عبد الإله): **تكوين المجال السياسيّ الإسلاميّ: النبوّة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2005.

352- بيضون (أحمد)، **كَلَمُن: من مفردات اللّغة إلى مركّبات الثقافة**، ط1، دار الجديد، بيروت 1997.

353- الترمانينيّ (عبد السلام): **الزواج عند العرب**، سلسلة عالم المعرفة العدد 80، الكويت 1984.

354- التنير (محمّد طاهر): **العقائد الوثنيّة في الديانة النصرانيّة**، ط2، إدارة القُرآن للطّباعة والنشر والتوزيع، كراتشي، (باكستان) 1988.

355- تيزيني (طيّب): **مشروع رؤية جديدة للفكر العربيّ منذ بداياته حتّى المرحلة المعاصرة**، الجزء الثاني: **الفكر العربيّ في بواكيره وآفاقه الأولى**، الجزء الرابع: **مقدّمات أوّليّة في الإسلام المحمّدي الباكر نشأة وتأسيساً**، دار دمشق، دمشق/ بيروت 1982-1994.

356- الجابريّ (محمّد عابد): **العقل السياسيّ العربيّ**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1990.

357- ــــــ. **مدخل إلى القُرآن الكريم**، الجزء الأوّل: **في التعريف بالقُرآن**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 2006.

358- ــــــ. **تكوين العقل العربيّ**، دار الطّليعة، بيروت 1984.

359- الجارم (محمّد نعمان): **أديان العرب في الجاهليّة**، مطبعة السعادة، القاهرة 1923.

360- الجبلاوي (آمنة): **الاستشراق الأنجلوسكسونيّ الجديد: مقالة في الإسلام المبكّر، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً**، ط1، سلسلة: لقاء الحضارات، دار المعرفة للنّشر، تونس 2006.

361- الجُبُوريّ (يحيى وهيب): **المستشرقون والشعر الجاهليّ: بين الشكّ والتوثيق**، ط1، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت 1997.

362- ــــــ. **قصائد جاهليّة نادرة**، ط1، مؤسّسة الرسالة، بيروت 1982.

363- الجزائريّ (محمّد): **المندائيون الصابئة**، منشورات المعهد الملكيّ للدّراسات الدينيّة، عمّان 2000.

364- جعيط (هشام): **في السيرة النبويّة**، الجزء الثاني: **تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مَكّة**، دار الطّليعة، بيروت 2007.

365- جنديّ (خليل): **نحو معرفة حقيقة الديانة الإيزيديّة**، منشورات رابوون، أبسالا 1998.

366- الجنديّ (درويش): **ظاهرة التكسّب وأثرها في الشعر العربيّ ونقده**، دار نهضة مصر، القاهرة 1970.

367- جواد (عليّ): **المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط2، دار العلم للملايين بيروت/ مكتبة النهضة بغداد 1993، 10 أجزاء.

368- الجَوْزيّ (بَنْدَلِي صَلِيبًا): **دراسات في اللّغة والتاريخ الاقتصاديّ والاجتماعيّ عند العرب**، دار الطّليعة، بيروت 1977.

369- جياوُوك (مصطفى عبد اللّطيف): **الحياة والموت في الشعر الجاهليّ**، ط1، دار الحريّة للطّباعة، بغداد 1977.

370- الحاج حسن (حسين): **الأسطورة عند العرب في الجاهلية**، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1988.

371- الحدّاد (نيقولا): **علم الاجتماع**، المطبعة العصريّة، القاهرة 1923.

372- حسن (حسن إبراهيم): **تاريخ الإسلام السياسيّ والدينيّ والثقافيّ والاجتماعيّ**، ط14، دار الجيل، بيروت/ مكتبة النهضة، القاهرة 1996، 5 أجزاء.

373- الحَسَنِيّ (هاشم معروف): **سيرة الأئمّة الاثني عشر**، ط3، دار القلم، بيروت 1981، جزءان.

374- حسين (طه): **في الشعر الجاهليّ**، نسخة مصوّرة عن طبعة دار الكتب المصريّة، دار المعارف للطّباعة والنشر بسوسة، تونس 1998.

375- الحُورانيّ (يوسف): **مجاهل تاريخ الفينيقيين**، ط1، دار الثقافة، بيروت 1999.

376- الحُوفيّ (أحمد محمّد): **الحياة العربيّة من الشعر الجاهليّ**، مطبعة نهضة مصر، د.ت.

377- ـــــــ. **المرأة في الشعر الجاهليّ**، ط3، دار نهضة مصر للطّباعة والنشر، القاهرة 1980.

378- الخازن (نسيب وهيبة): **أوغاريت، أجيال- أديان- ملاحم**، ط1، دار الطّليعة، بيروت 1961.

379- ـــــــ. **من الساميّين إلى العرب**، دار مكتبة الحياة، بيروت 1979.

380- خان (محمّد عبد المعيد): **الأساطير والخرافات عند العرب**، ط4، دار الحداثة، بيروت 1993.

381- خشيم (علي فهمي): **بحثاً عن فرعون العربيّ**، الدار العربيّة للكتاب، تونس 1985.

382- ـــــــ. **الأكديّة العربيّة**، مركز الحضارة العربيّة، القاهرة 2005.

383- ـــــــ. **آلهة مصر العربيّة**، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراتة/ دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء 1990، 3 أجزاء، مجلّدان.

384- خضر (العادل): **الأدب عند العرب**، منشورات كلّية الآداب بمنّوبة، ط1، دار سحر للنّشر، تونس 2004.

385- الخضّور (جمال الدين): **عودة التاريخ. الأنتربولوجية المعرفيّة العربية: دراسة في الإناسة المعرفيّة العربيّة التاريخيّة اللّغويّة ووحدتها**، الجزء الأوّل، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 1997.

386- خليف (يوسف): **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهليّ**، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت.

387- خليل (خليل أحمد): **العقل في الإسلام**، ط1، دار الطليعة، بيروت 1990.

388- ـــــــ. **معجم المصطلحات الدينية**، دار الفكر اللبناني، بيروت 1995.

389- ـــــــ. **مفاتيح العلوم الانسانية**، ط1، دار الطليعة، بيروت 1989.

390- الخواجا (زهدي صبري): **الجانب الخلقيّ في الشعر الجاهليّ**، ط1، دار الناصر للنّشر والتوزيع، الرياض 1984.

391- داود (الأب، جرجس داود): **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاريّ والاجتماعيّ**، ط2، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1988.

392- دكروب (محمّد حسين): **الأنتروبولوجيا: الذاكرة والمعاش**، ط2، دار الحقيقة، بيروت 1991.

393- دوخي (يوسف): **الأغاني الكويتيّة**، الكويت 1984.

394- دولة (سليم): **الجراحات والمدارات**، ط2، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993.

395- الذبيب (سليمان بن عبد الرحمان)، **المعجم النبطيّ: دراسة مقارنة للمفردات والألفاظ النبطيّة**، مكتبة الملك فهد الوطنيّة، الرياض، 2000.

396- الربيعو (تركي عليّ): **العنف والمقدّس والجنس في الميثولوجيا الإسلاميّة**، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت 1994.

397- الربيعي (فاضل): **أبطال دون تاريخ: الميثولوجيا الإغريقيّة والأساطير العربيّة**، دار الفرقد للطّباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2005.

398- ـــــــ. **شقيقات قُرَيْش: الأنساب، الزواج والطّعام في الموروث العربيّ**، ط1، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت 2002.

399- الروسان (محمود محمّد): **القبائل الثموديّة والصفويّة: دراسة مقارنة**، ط2، جامعة الملك سعود، الرياض، 1992.

400- روميّة (وهب أحمد): **شعرنا القديم والنقد الجديد**، سلسلة عالم المعرفة العدد 207، الكويت 1996.

401- الزرقانيّ (محمّد عبد العظيم): **مناهل العرفان في علوم القُرآن**، ط1، دار الفكر، بيروت 1996، جزءان.

402- الزواري (رضا): **موجز في تاريخ الجزيرة العربيّة قبيل الإسلام**، دار التقدّم للنّشر والتوزيع، تونس 1981.

403- زيتوني (عبد الغنيّ أحمد): **الإنسان في الشعر الجاهليّ**، ط1، مركز زايد للتّراث والتاريخ، العين 2001.

404- زيدان (أكرم): **سيكولوجيّة المقامر**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 313، الكويت 2005.

405- زيدان (جرجي): **تاريخ التمدّن الإسلاميّ**، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، جزءان.

406- سالم (سيّد عبد العزيز): **تاريخ العرب في عصر الجاهليّة**، دار النهضة العربيّة، بيروت، د.ت.

407- سباهي (عزيز): **أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية**، ط3، دار المدى، دمشق 2003.

408- سحّاب (فيكتور): **إيلاف قُرَيْش: رحلة الشتاء والصيف**، كومبيو نشر والمركز الثقافيّ العربيّ، ط1، بيروت 1992.

409- سركيس (إحسان): **الآداب القديمة وعلاقتها بتطوّر المُجتمعات**، دار الطّليعة، بيروت 1988.

410- ـــــــ. **مدخل إلى الأدب الجاهليّ**، دار الطليعة، بيروت 1979.

411- السعفي (وحيد): **القُربان في الجاهليّة والإسلام**، منشورات تبر الزمان، تونس 2003.

412- سلام (عبد المحسن عاطف): **حيوات العرب: دراسة لتاريخ القوميّة العربيّة**، ط2، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1978.

413- سلامة (عبد الحميد): **الرياضة البدنية عند العرب**، الدار العربيّة للكتاب، تونس، د.ت.

414- سليم (فاروق أحمد): **الانتماء في الشعر الجاهليّ**، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 1998.

415- الشاطري (محمّد بن أحمد): **أدوار التاريخ الحضرميّ**، منشورات عالم المعرفة، جدّة، 1983.

416- الشامي (يحيى): **الشرك الجاهليّ وآلهة العرب المعبودة قبل الإسلام**، دار الفكر العربي، بيروت 1993.

417- ـــــــ. **النجوم في الشعر العربيّ القديم**، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1982.

418- الشحْري (عليّ أحمد محاش): **لغة عاد**، نشرة خاصّة، صلالة/ ظفار (سلطنة عمان) 2000.

419- الشعيبي (عليّ): **الإيجابيّة والسلبيّة في الشعر العربيّ بين الجاهليّة والإسلام**، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 2002.

420- الشوري (مصطفى عبد الشافي): **الشعر الجاهليّ : تفسير أسطوريّ**، الشركة المصريّة العالميّة للنّشر لونجمان، القاهرة 1996.

421- الشوك (عليّ): **الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة**، دار لام، لندن 1987.

422- شلحد (يوسف): **نحو نظريّة جديدة في علم الاجتماع الدينيّ**، ط1، دار الفارابي، بيروت/ المؤسّسة الوطنيّة للاتّصال والنشر والإشهار، الجزائر 2003.

423- شيخو (لويس): **شعراء النصرانيّة**، ط3، دار المشرق، بيروت 1982.

424- ـــــــ. **النصرانيّة وآدابها بين عرب الجاهليّة**، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت 1912-1916، جزءان.

425- الصائغ (عبد الإله): **الخطاب الإبداعيّ الجاهليّ والصورة الفنيّة**، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء/ بيروت 1977.

426- الصليبي (كمال): **خفايا التوراة وأسرار شعب إسرائيل**، ط2، دار الساقي، لندن 1991.

427- ضباعي (م): **قاموس الأفعال العِبْرِيّة**، مكتبة لبنان، بيروت 1974.

428- ضيف (شوقي): **العصر الجاهليّ**، دار المعارف، القاهرة 1960.

429- عبّود (مارون): **أدب العرب**، ط3، دار الثقافة، بيروت 1979.

430- عبد الباقي (محمّد فؤاد): **المعجم المفهرس لألفاظ القُرآن الكريم**، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت.

431- عبد البديع (لطفي): **عبقريّة العربيّة في رؤية الإنسان والحيوان والسماء والكواكب**، ط2، النادي الأدبيّ الثقافيّ، جدّة 1986.

432- عبد الحكيم (شوقي): **معجم أساطير وفلكلور العالم العربيّ**، دار روز اليوسف، القاهرة 1974، الجزء الأوّل.

433- عبد الرحمان (عبد الهادي): **جذور القوّة الإسلاميّة: قراءة نقديّة لتاريخ الدعوة الإسلاميّة**، دار الطليعة، بيروت 1988.

434- عبد الرحمان (نصرت): **الصورة الفنيّة في الشعر الجاهليّ في ضوء النقد الحديث**، مكتبة الأقصى، عمّان 1976.

435- ـــــــ. **الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهُذَلِيّ الجاهليّ**، دار الفكر للنّشر والتوزيع، عمّان 1985.

436- عبد الكريم (خليل): **قُرَيْش: من القبيلة إلى الدولة المركزيّة**، سينا للنّشر، القاهرة 1993.

437- ـــــــ. **شدو الربابة بأحوال مُجتمع الصحابة**، ط1، سينا للنّشر، القاهرة 1997، 3 أجزاء.

438- عبد المولى (محمود): **أنظمة المُجتمع والدولة في الإسلام**، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس/ تونس 1988.

439- عجينة (محمّد): **موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالاتها**، ط1، الفارابيّ، بيروت.

440- العروي (عبد الله): **مفهوم الدولة**، ط4، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت 1988.

441- العزيز (حسين قاسم): **موجز تاريخ العرب والإسلام**، بيروت 1971.

442- العقّاد (عبّاس محمود): **الله**، المكتبة العصريّة، صيدا/ بيروت 1949.

443- ـــــــ. **أبو الأنبياء الخليل إبراهيم**، دار أخبار اليوم، القاهرة 1995.

444- العلايلي (عبد الله): **مقدّمات لفهم التاريخ العربيّ**، دار الجديد، بيروت 1994.

445- العليّ (صالح أحمد): **محاضرات في تاريخ العرب**، ط6، مكتبة المثنى، بغداد 1960، جزءان.

446- العماري (فضل بن عمّار): **سموّ إيل [السموأل]: الأسطورة والمجهول**، حوليّات كليّة الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الرسالة 154، الكويت 2001.

447- العنسيّ (أحمد بن قاسم): **التاج المذهّب لأحكام المذهب** (فقه زيديّ)، دار الكتاب الإسلاميّ، صنعاء 1353 هـ، 8 أجزاء.

448- عوض الله (أحمد أبو الفضل): **مَكَّة في عصر ما قبل الإسلام**، ط2، الرياض 1981.

449- العولقي (حامد): **نشوء البيان**، أبو ظبي 2001.

450- غريب (جورج): **شاعرات العرب في الجاهليّة**، ط1، دار الثقافة، بيروت 1984.

451- غليون (برهان): **اغتيال العقل**، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الجزائر 1990.

452- الغول (محمود عليّ) بالاشتراك مع *Müller (W.W)-Ryckmans (J)-Huntingford (G.B.H)*: **المعجم السبئي** (بالإنجليزيّة والفرنسيّة والعربيّة)، منشورات جامعة صنعاء/ مكتبة لبنان (بيروت)/ *Editions Peeters (Louvain-la-Neuve)*، 1982.

453- الغيضاوي (عليّ): **الإحساس بالزمان في الشعر العربيّ من الأصول حتّى نهاية القرن الثاني للهجرة**، منشورات كليّة الآداب بمنّوبة، تونس 2001، جزءان.

454- فرح (إلياس): **مقدّمة في دراسة المُجتمع العربيّ والحضارة العربيّة**، ط3، دار الطّليعة، بيروت 1981.

455- الفريجات (عادل): **الشعراء الجاهليّون الأوائل**، دار المشرق، بيروت 1986.

456- الفيومي (محمّد إبراهيم): **في الفكر الدينيّ الجاهليّ قبل الإسلام**، عالم الكتب، القاهرة 1979.

457- قبيسي (حسن): **رودنسون ونبيّ الإسلام: مقدّمة حول التفسير المادّي التاريخي لنشأة الإسلام**، دار الطليعة، بيروت 1981.

458- قطامش (عبد المجيد): **الأمثال العربيّة: دراسة تاريخيّة تحليليّة**، ط1، دار الفكر، دمشق 1988.

459- قلعه جي (محمّد روّاس) وقنيبي (حامد صادق): **معجم لغة الفقهاء**، ط2، دار النفائس للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1988.

460- القمنيّ (سيّد محمود): **الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية**، دار سينا للنّشر، القاهرة 1990.

461- ــــــــ. **حروب دولة الرسول**، الجزء الأوّل: بَدْر-أُحُد، ط2، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة 1996.

462- الكبسيّ (محمّد عليّ): **الطّوباوية والتراث**، دار بوسلامة للطّباعة والنشر والتوزيع، تونس 1987.

463- كحّالة (عمر رضا): **معجم قبائل العرب القديمة والحديثة**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1968.

464- الكرميّ (حسن سعيد): **الهادي إلى لغة العرب** (قاموس عربيّ عربيّ)، ط1، دار لبنان للطّباعة والنشر، بيروت 1992، 4 مجلّدات.

465- الكعّاك (عثمان): **التقاليد والعادات التونسيّة**، الدار التونسيّة للنّشر، تونس 1981.

466- لقمان (حمزة، عليّ): **أساطير من تاريخ اليمن**، مركز الدراسات والبحوث اليمنيّة، صنعاء 1982.

467- مرتاض (عبد الملك): **السبع المعلّقات: مقاربة سيمائيّة أنتروبولوجيّة لنصوصها**، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق 1998.

468- المرزوقي (محمّد): **مع البدو في حلّهم وترحالهم**، ط2، الدار العربيّة للكتاب، طرابلس/ تونس 1984.

469- مروّة (حسين): **النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة**، الجزء الأوّل، دار الفارابي، بيروت 1981.

470- المنّاعي (مبروك): **المفضّليّات: دراسة في عيون الشعر العربيّ القديم**، دار اليمامة للنّشر والتوزيع، تونس 1991.

471- ــــــــ. **الشعر والسحر**، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت 2004.

472- المُوسَوي (آية الله العظمى شرف الدين، عبد الحسين): **أبو هريرة**، ط5، طهران 1986.

473- موسى (عليّ حسن): **الأحوال الجويّة في الأمثال الشعبيّة**، ط2، دار الفكر، دمشق 1997.

474- ناصف (مصطفى): **قراءة ثانية لشعرنا القديم**، دار الأندلس، بيروت 1981.

475- نعمة (حسن): **من ذاكرة التاريخ: مدن الشرق الأدنى القديم**، منشورات رشاد برس، بيروت 1994.

476- النابلسي (شاكر): **المال والهلال: الموانع والدوافع الاقتصاديّة لظهور الإسلام**، ط1، دار الساقي، بيروت 2002.

477- الناضوري (رشيد): **المدخل في التطوّر التاريخي للفكر الدينيّ**، بيروت 1969.

478- ــــــ. **المغرب الكبير، الجزء الأوّل: العصور القديمة**، دار النهضة العربيّة، بيروت 1981.

479- النعيمي (أحمد إسماعيل): **الأسطورة في الشعر العربيّ قبل الإسلام**، ط1، سينا للنّشر، القاهرة 1995.

480- النعيمي (حميد مجول): **دراسة تأثيرات الأجرام السماوية على الإنسان في الباراسايكولوجي**، مركز بحوث الباراسايكولوجي، بغداد 1992.

481- نوفل (سيّد): **شعر الطّبيعة في القصيدة الجاهليّة**، مطبعة مصر، القاهرة 1945.

482- هارون (عبد السلام محمّد): **المَيْسِر والأَزْلَام: دراسة تاريخيّة اجتماعيّة أدبيّة ودعوة إلى إصلاح اجتماعيّ**، ط3، مكتبة السنة، القاهرة 1987.

483- هيكل (محمّد حسين): **حياة محمّد**، ط 13، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة 1968.

2. الكتب المعرّبة

484- أتينجر (صموئيل): **اليهود في البلدان الإسلامية (1850-1950)**، ترجمة: جمال أحمد الرفاعي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 197، ، الكويت 1995.

485- أركون (محمّد): **تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت 1986.

486- ــــــ. **قضايا في نقد العقل الدينيّ**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت 1998.

487- إلياد (ميرسيا): **أسطورة العود الأبديّ**، ترجمة: نهاد خيّاطة، دار طلاس، دمشق 1987.

488- ــــــ. **صور ورموز**، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2001.

489- أوليري (دي لاسي): **الفكر العربيّ ومركزه في التاريخ**، تعريب: إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت 1982.

490- بارندر (جفري): **المعتقدات الدينيّة لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتّاح إمام، سلسلة عالم المعرفة العدد 173، الكويت 1993.

491- بَالأنْدِييه (جورج): **الأنتروبولوجيا السياسيّة**، ترجمة: عليّ المصريّ، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1990.

492- بج (واليس): **آلهة المصريين: صفحات من تاريخ مصر الفرعونيّة**، ترجمة: محمّد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة 1998.

493- برستد (جيمس هنري): **العصور القديمة**، ترجمة: داود قربان، مؤسّسة عزّ الدين، بيروت 1983.

494- بروكلمان (كارل): **العرب والإمبراطورية العربيّة**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، طبعة بيروت، د.ت.

495- بريتشارد (إدوارد إيفانس): **ديانة البدائيين في نظريات الأنّاسين**، ترجمة: حسن قبيسي، دار الحداثة للطّباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1986.

496- بطاطو (حنّا): **العراق: الطّبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتّى قيام الجمهوريّة**، الكتاب الأوّل، ترجمة: عفيف الرزّاز، ط1، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت 1990.

497- بيغوليفسكيا (نينا فكتورفنا): **العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع إلى القرن السادس الميلادي**، نقله عن الروسيّة: صلاح الدين عثمان هاشم، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1985.

498- جعيط (هشام): **أوروبّا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة**، ط1، دار الطّليعة، بيروت 1995.

499- ــــــ. **الشخصيّة العربيّة الإسلاميّة والمصير العربيّ**، تعريب: المنجي الصيّادي، ط2، دار الطّليعة، بيروت 1990.

500- ــــــ. **الفتنة: جدليّة الدين والسياسة في الإسلام المبكّر**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط3، دار الطّليعة، بيروت 1995.

501- جوليان (شارل أندري): **تاريخ أفريقيا الشماليّة**، تعريب: محمّد مزالي والبشير بن سلامة، النشرة الخامسة، الدار التونسيّة للنّشر، تونس 1985، جزءان.

502- جيب (هـ.أ.ر): **علم الأديان وبنية الفكر الإسلاميّ**، ترجمة وتصدير: عادل العوّا، ط1، منشورات عويدات، بيروت-باريس 1977.

503- دوبريه (ريجيس): **كي لا نستسلم**، ترجمة: رينيه حايك وبسّام حجّار، المكتب الثقافي العربي، بيروت 1995.

504- دوران (جيلبير): **الأنتروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991.

505- دوركهايم (إيميل): **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، المؤسّسة الوطنيّة للفنون المطبعيّة، الجزائر 1990.

506- روثن (مرغريت): **علوم البابليين**، تعريب: يوسف حبّي، دار الرشيد للنّشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1980.

507- رويز (آنا): **روح مصر القديمة**، ترجمة: إكرام يوسف، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة 2006.

508- ستيتكيفيتش (ياروسلاف): **العرب والغصن الذهبي: إعادة بناء الأسطورة العربيّة**، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 2005.

509- سميث (روبرتسون): **محاضرات في ديانة الساميين**، ترجمة: عبد الوهّاب علّوب، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة 1997.

510- شلحد (يوسف): **بنى المقدّس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت 1996.

511- فارب (بيتر): **بنو الإنسان**، ترجمة: زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة العدد 67، الكويت 1983.

512- فراي (نورثروب): **نظريّة الأساطير في النقد الأدبيّ**، ترجمة: حنّا عبّود، دار المعارف، حمص، سوريا 1987.

513- ـــــــ. **تشريح النقد**، ترجمة: محيي الدين صبحي، الدار العربيّة للكتاب، تونس/ طرابلس 1991.

514- فرويد (سيغموند): **الطّوطم والتابو**، ترجمة: بوعليّ ياسين، دار الحوار، اللاذقيّة، سوريا 1983.

515- فريزر (جيمس جورج): **الغصن الذهبيّ: دراسة في السحر والدين**، ترجمة: أحمد أبو زيد ومحمّد أحمد غالي ونور شريف، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1971، جزءان.

516- ـــــــ. **أدونيس**، دار الصراع الفكري، بيروت 1975.

517- فلهوزن (يوليوس)، **تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأمويّة**، ترجمة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1968.

518- فوكو (ميشال): **حفريّات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، ط3، دار الطّليعة، بيروت 1987.

519- فيليبس (وندل): **مملكتا قتبان وسبأ: استكشاف الممالك القديمة التي تنامت إليها رحلة الشتاء**، ترجمة: الفاضل عبّاس، مراجعة وتقديم: أحمد عبد الرحمان السقّاف، المجمع الثقافي، أبو ظبي/ مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت 2002.

520- فينغل (أوتو): **نظريّة التحليل النفسي في العُصاب**، ترجمة: صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق، المكتبة الأنغلو مصريّة، القاهرة 1969.

521- كاسيرر (إرنست): **الدولة والأسطورة**، ترجمة: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة 1975.

522- كلاستر (بيار) وغوشيه (مارسيل): **حول أصل العنف والدولة**، تعريب وتقديم: علي حرب، دار الحداثة، بيروت 1985.

523- كلاستر (بيار): **مُجتمع اللّادولة**، تعريب وتقديم: محمّد حسين دكروب، ط3، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991.

524- ليفي ستروس (كلود): **الإناسة البنيانية**، ترجمة: حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1990.

525- مازيل (جان): **تاريخ الحضارة الفينيقيّة الكنعانية**، ترجمة: ربا الخشّ، دار الحوار للنّشر والتوزيع، اللّاذقيّة (سوريا) 1998.

526- مونتغمري واط (وليام): **محمّد في مَكَّة**، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصريّة، صيدا/ بيروت، د.ت.

527- ميكل (أندريه): **الإسلام وحضارته**، ترجمة: زينب عبد العزيز، المكتبة العصريّة، صيدا/ بيروت، د.ت.

528- نالينو (كارلو): **علم الفلك وتاريخه عند العرب**، (نسخة مصوّرة عن طبعة رومة 1911).

529- ______. **تاريخ الآداب العربية: من الجاهلية إلى العصر الأمويّ**، ط2، دار المعارف بمصر، 1970.

530- نيلسون (ديتلف): **التاريخ العربيّ القديم**، ترجمة: فؤاد حسنين، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة 1958.

531- هيرودوت [ت 420 ق.م]: **هيرودوت يتحدّث عن مصر**، ترجم الأحاديث عن الإغريقيّة: محمّد صقر خفاجة، تقديم وشرح: أحمد بدوي، دار القلم، بيروت 1966.

532- هيل (دونالد): **العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، سلسلة عالم المعرفة العدد 305، الكويت 2004.

533- ويتمر (باربرا): **الأنماط الثقافية للعنف**، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، سلسلة عالم المعرفة العدد 337، ، الكويت 2007.

534- ويلسون (جلين): **سيكولوجية فنون الأداء**، ترجمة: شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة، العدد 258، الكويت 2000.

535- ويللارد (جيمس): **الصحراء الكبرى**، مكتبة الفرجاني، طرابلس الغرب، 1967.

3. المقالات العربيّة

536- أبو زهرة (نادية محمّد): "التصوّر الشعبيّ للجوع والشبع في بعض البلاد العربيّة"، **عيون المقالات**، العدد 12، الدار البيضاء 1989، (صص 47-62).

537- الأسد (طلال): "منشأ الدولة العربيّة الإسلاميّة: خلاف مع التحليلات الغربيّة"، **المستقبل العربيّ**، العدد 22، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت 1980، (صص 116 - 131).

538- بلكا (إلياس): "الاستقسام بالأَزْلاَم: عادة عربيّة انقرضت"، **التراث العربيّ**، العدد 90، السنة 23، دمشق 2003.

539- البنيّ (عدنان): "التدمريّون في الدنيا الرحيبة خلال القرنين الثاني والثالث الميلاديّين"، **دراسات تاريخيّة**، دمشق، حزيران 1980.

540- جعيط (هشام): "الاستشراق يحتضر"، **الموقف**، العدد 190، أكتوبر 1997.

541- حرب (عليّ): "دولة الخلافة بين المشروعيّة والمعقوليّة"، في: **مداخلات**، دار الحداثة، بيروت 1985 (صص 139-170).

542- ــــــ. "نقد العقل العربيّ عند محمّد عابد الجابريّ: انفتاح العقل أم انغلاقه؟"، في: **مداخلات**، دار الحداثة، بيروت 1985 (صص 7-97).

543- ــــــ. "هشام جعيط: نحو إعادة صياغة إشكاليّة الإسلام/الغرب"، في: **مداخلات**، دار الحداثة، بيروت 1985 (صص171- 199).

544- خشيم (علي فهمي): "دراسة لنقش قرطاجيّ ليبيّ قديم"، في: **النقائش والرسوم الصخريّة في الوطن العربيّ**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 1997 (صص 194-227).

545- خليل (وليد): "معجم الفلاسفة (تقديم وعرض)"، **دراسات عربيّة**، السنة 24، العدد 12، بيروت 1988.

546- دكروب (محمّد حسين): "الأنتروبولوجيا والأنويّة الحضاريّة للغرب"، **الفكر العربيّ**، العدد 19، معهد الإنماء العربيّ (بيروت) والهيئة القوميّة للبحث العلميّ (طرابلس الغرب)، بيروت 1981 (صص 58-68).

547- الربيعو (تركي عليّ): "نحو إناسة لدراسة المُجتمع البدويّ: قبيلة طَيِّئ نموذجاً"، **الاجتهاد**، العدد 17، السنة الرابعة، بيروت 1992.

548- ــــــ. "طقوس الخصب عند البدو: دراسة وصفيّة تحليليّة"، **الفكر العربيّ**، العدد 77، السنة 15(3)، معهد الإنماء العربيّ (بيروت) والهيئة القوميّة للبحث العلميّ (طرابلس)، صيف 1994، (صص90-98).

549- ــــــ. "الزواج كنسق سياسيّ في المُجتمعات البدويّة، قبيلة طَيِّئ نموذجاً"، **الاجتهاد**، العدد 39/ 40، السنة العاشرة، بيروت 1998، (صص 353- 361).

550- الربيعيّ (فاضل): "موت وزوال شعب عاد القديم"، **أبواب**، العدد 20، دمشق 1990.

551- رشيد (فوزي): "من هم السومريون ؟"، **آفاق عربيّة**، العدد 12، بغداد 1982.

552- زراقط (عبد المجيد): "الفرد والجماعة في الشعر الجاهليّ"، **الفكر العربيّ**، العدد 4، السنة 9، معهد الإنماء العربيّ (بيروت) والهيئة القوميّة للبحث العلميّ (طرابلس)، بيروت 1988.

553- الزواري (رضا): "ملاحظات حول نظريّة "المُجتمع ضد الدولة"، **الفكر العربيّ المعاصر**، العدد 56-57، بيروت 1988.

554- زكيّ (أحمد كمال): "التفسير الأسطوريّ للشّعر القديم"، **فصول**، المجلّد الأوّل، العدد 3، القاهرة 1981.

555- زهدي (بشير): "الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ في العصور الكلاسيكيّة"، في: **الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثريّة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001 (صص 402-440).

556- زيادين (فوزي): "الحضارة اليونانيّة الرومانيّة في البلاد العربيّة"، في: **الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثريّة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001 (صص 668-681).

557- زين الدين (أحمد): "دلالات ميثولوجيّة برسم الأنثروبولوجيا"، **كتابات معاصرة**، العدد 8، بيروت 1990 (صص 90-95).

558- العابد (مفيد) وقبيسي (محمّد بهجت): "دراسة في ملامح الصفات الحضاريّة للوطن العربيّ في العصور الكلاسيكيّة (333 ق.م-284 ق.م)"، في: **الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثريّة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001 (صص 377-401).

559- عجينة (محمّد): "حفريّات أدبيّة في شعر محمود درويش: مشروع قراءة في قصيدة الهدهد"، **مجلّة "ألف" للبلاغة المقارنة**، العدد 24 لسنة 2004 (صص 89- 109).

560- ـــــــ. "الشعريّ والأسطوريّ في ديوان أبي نواس: الخمر وأسماؤها الحسنى"، في: **قراءات في النّص الشعريّ القديم**، ندوة منّوبة أفريل/نيسان 2003، مهداة إلى الأستاذ محمّد عبد السلام، دار المعلّمين العُليا، تونس 2004 (صص 191- 227).

561- العلوي (هادي): "من اللّقاحيّة إلى الشورى: مشروع الديمقراطيّة العربيّة في بواكيره"، **النهج**، العدد 8، السنة 12، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربيّ، دمشق 1996.

562- عناية (عزّ الدين): "فاعليّة بنى المقدّس في المغرب العربيّ"، **دراسات عربيّة**، العدد 11/ 12، السنة 34، بيروت 1988 (صص 54-69).

563- قبيسي (حسن): "عناصر منهجيّة لبحث إشكاليّة المعرفة والسلطة في تهامة والحجاز قبيل الإسلام"، في: **المعرفة والسلطة في المُجتمع العربيّ**، ط1، معهد الإنماء العربيّ، بيروت 1988، (صص177 - 184).

564- القمني (سيّد محمود): "العرب قبل الاسلام: العقائد والتعدّد والأسلاف"، **نزوى**، العدد 2، مسقط 1994.

565- كامل (مراد)، "لغات النقوش العربيّة الشّماليّة وصلتها باللّغة العربيّة"، **أعمال الدورة 28 لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة**، 20 مارس 1962.

566- كبّة (نجاح هادي): "آثار من طوطميّة الحيوان عند العرب"، **التراث الشعبيّ**، العدد 12، السنة 2، بغداد 1977.

567- كزّام (نبيل): "أهازيج المطر"، **التراث الشعبي**، العدد 10، السنة 6، بغداد 1975.

568- متولّي (سليمان): "إساف ونائلة"، **الرسالة**، العدد 32، القاهرة، فيفري/ شباط 1934.

569- محفل (محمّد): "اللّغات العربيّة القديمة"، في: **الوحدة الحضاريّة للوطن العربيّ من خلال المكتشفات الأثريّة**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2001 (صص 291-332).

570- محمّد (إبراهيم عبد الرحمان): "التفسير الأسطوريّ للشّعر الجاهليّ"، **فصول**، المجلّد الأوّل، العدد 3، القاهرة 1981 (صص 127-140).

571- محمّد (جاسم): "النار في المعتقدات العربيّة"، **التراث الشعبي**، العدد 1، السنة 5، بغداد 1974.

572- مراد (محمّد): "النظام القرابيّ وعصبيّات السلطة في المشرق العربيّ المعاصر"، **الفكر العربيّ**، العدد 77، السنة 15(3)، معهد الإنماء العربيّ (بيروت) والهيئة القوميّة للبحث العلميّ (طرابلس)، بيروت 1994 (صص 169-200).

573- الميار (عبد الحفيظ فضيل)، "ظاهرة النقوش الفينيقيّة الجديدة-اللاّتينيّة في إقليم طرابلس"، في: **النقائش والرسوم الصخريّة في الوطن العربيّ**، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 1997 (صص 351-385).

574- نامي (خليل يحي): "نقوش عربيّة جنوبيّة"، **حوليّات كليّة الآداب بجامعة القاهرة**، العدد 22، القاهرة 1960.

575- نبي (سربست): "البحث في الإسلام المحمّدي محاصراً"، **النهج**، العدد 8، السنة 12، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربيّ، دمشق 1996 (صص 185- 201).

576- هنّا (غانم): "من إيديولوجيا السلطة إلى الدولة"، في: **المعرفة والسلطة في المُجتمع العربيّ**، معهد الإنماء العربيّ، ط 1، بيروت 1988 (صص 149-164).

577- يوسف (أحمد): "البعد الجنسيّ لرمزي النار والماء"، **كتابات معاصرة**، العدد 8، بيروت 1990 (صص 85-89).

4. المقالات المعرّبة

578- دياني (باتيه): "اللّغات والتاريخ الأفريقي"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/اليونسكو، 1983، م1، (صص 241-270).

579- زيربو (ج. كي): "الفنّ الأفريقي في ما قبل التاريخ"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/ اليونسكو، 1983، م1، (صص 666-696).

580- ــــــــ. "من الطّبيعة الخام إلى إنسانيّة متحرّرة"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة

الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/اليونسكو، 1983، م1، (صص 743-757).

581- ساهلينز (مارشل): "القَبَليّون في التاريخ والأنتروبولوجيا"، في: **البدائيّة**، تحرير: أشيلي مونتاغيو، ترجمة: محمّد عصفور، سلسلة عالم المعرفة العدد 53، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1982 (صص 221-239).

582- ستانلي (دايمتد): "البحث عن البدائيّ"، في: **البدائيّة**، تحرير: أشيلي مونتاغيو، ترجمة: محمّد عصفور، سلسلة عالم المعرفة العدد 53، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1982 (صص 119-172).

583- ستيتكيفيتش (ياروسلاف): "الاسم والنعت: اللّغة والاصطلاح في تسميات الحيوان ورموزه في الشعر العربيّ القديم"، ترجمة: حسنة عبد السميع، **فصول**، المجلّد 14، العدد 2، القاهرة 1995، (صص 174 - 203).

584- غرينبرغ (ج.هـ): "تصنيف لغات أفريقيا"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/اليونسكو، 1983، م1، (صص 301-318).

585- غوبيو (جينيفياف): "المجابهة الدينيّة انطلاقاً من صورة "بطرس جليل القدر" أوّل من ترجم القُرآن إلى اللّغة اللاّتينيّة"، في: **العالم العربي والعالم اللاّتيني: دروب التواصل** (ندوة الحوار الثقافي العربي اللاّتيني، باليرمو 23-25 فبراير 2006)، المنظّمة العربيّة للتّربية والثقافة والعلوم، تونس 2006 (صص 91-120).

586- فانسينا (جان): "المأثور والمنقول ومنهجيّته"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/اليونسكو، 1983، م1، (صص 155-175).

587- مورجان (كريس): "من المزولة الشمسيّة إلى الساعة الذريّة"، في: **فكرة الزمان عبر التاريخ**، ترجمة: فؤاد كامل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، الكويت 1992، (صص 89- 132).

588- نوكس (ريتشارد): "الأرض السابحة في الفضاء"، في: **فكرة الزمان عبر التاريخ**، ترجمة: فؤاد كامل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، الكويت 1992 (صص51-87).

589- همباتي با (أمادو): "المأثور الحيّ"، في: **تاريخ أفريقيا العامّ**، اللّجنة العلميّة الدوليّة لتحرير تاريخ أفريقيا العامّ (اليونسكو)، جون أفريك/اليونسكو، 1983، م1، (صص 177-212).

ثالثاً: بحوث جامعيّة باللّغة العربيّة

590- الحاج سالم (محمّد): **الحراك المجالي والتغير الاجتماعي الثقافي**، بحث لنيل شهادة

الدراسات المعمّقة في علم الاجتماع، إشراف: تراكي الزنّاد، كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، تونس 1998.

591- الراضوي (نائلة السيليني): **تاريخيّة التفسير القُرآني والعلاقات الاجتماعيّة** (من خلال نماذج من كتب التفسير)، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، إشراف: عبد المجيد الشرفي، جامعة تونس الأولى، كلّية الآداب بمنّوبة، السنة الجامعيّة 1997/ 1998.

592- شريف (كمال): **أخبار الأصنام، قراءة في دلالاتها من خلال الأصنام لابن الكَلْبِيّ وأخبار مَكّة للأزرقي**، رسالة لنيل شهادة الكفاءة في البحث، جامعة الوسط، كلّية العلوم الإنسانيّة بالقيروان، السنة الجامعيّة 1989/ 1990 (محفوظة تحت رقم 4375 بمكتبة كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس).

593- قطاط (حياة): **العرب في الجاهليّة الأخيرة والإسلام المبكّر: دراسة أنتروبولوجيّة**، رسالة دكتوراه في التاريخ، إشراف: منيرة شابوطو، جامعة تونس الأولى، كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، أكتوبر 2003 (موجودة بمكتبة الكلّية المذكورة تحت رقم *T* 6428).

594- قطاط (حياة): **مقاربة في أنتروبولوجيا تاريخيّة للعرب في القرن السادس ميلادي**، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في التاريخ الوسيط، إشراف: هشام جعيط، كلّية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 1996.

595- المنّاعي (مبروك): **المال في الشعر العربيّ** (حتّى القرن الثالث للهجرة)، رسالة دكتوراه دولة، إشراف: محمّد عبد السلام، كلّية الآداب بمنّوبة، تونس 1993.

رابعاً: مراجع بلغات أجنبيّة

760. Abélès [Marc]: «Pour une anthropologie des institutions», *l'Homme*, n° 135, Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris,1995, pp. 65- 85.

761. ———. *Le lieu du politique, Collection «Histoire et Civilisation de l'Afrique orientale»*, n° 4, Société d'Ethnographie, Paris,1983.

762. Abu Zahra [Nadia]: «Baraka, Material Power, Honour and Women in Tunisia», *Revue d'Histoire Maghrébine*, n° 10-12, Tunis, 1978,.

763. Adler [Alfred]: «Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre», in: *Libre*, n° 2, Paris, 1977, pp. 45-68.

764. Ansart [Pierre]: *La gestion des passions politiques*, Lausanne, 1983.

765. Arkoun [Mohamed] & Guardet [Louis]: *L'Islam hier et demain*, éd. Buchet Chastel, Paris,1978.

766. Assefa [Ephrem]: *English-Amharic Dictionary*, Aster Nega General Publishing Enterprise, Addis Ababa, 1998 (E.C).

767. Bâ [Amadou Hampaté]: «Aspects de la civilisation africaine», *Présence Africaine*, Paris, 1972.

768. Balandier [Georges]: *Anthropologie politique*, P.U.F, Paris, 1969.

769. Barbeau [Charles-Marius]: «Le Potlatch», *Bulletin Sociologique et Géographique*, n° 3, V. III, Québec, 1911.

770. Bastide [Roger]: «Sociologie des mutations religieuses», in: *Sociologie des mutations*, Anthropos, Paris,1992.

771. ———. «L'homme africain à travers sa religion traditionnelle», *Présence Africaine*, Paris, 1962.

772. Belghazi [Hammou]: «Tada, un pacte sacré de pondération tribale», *Etudes et Documents Berbères*, n° 15-16, Paris,1998.

773. ———. «Dimension socio-culturelle de l'allaitement chez les Maghrébins, in: *Actes des Rencontres Régionales 1993-1994 en Lorraine*, Metz, Fas -Lorraine, 1995.

774. Ben Hamadi [Salah]: *Etudes sur l'origine des langues humaines*, éd. Bouslama, Tunis 1988.

775. Ben Miled [Emna]: *Les tunisiennes ont-elles une hisoire?*, Dar Ashraf & Cérès éditions & Alif -Les éditions Méditerrannée, Tunis 1998.

776. Benhamouda [A.]: «Les noms arabes des étoiles» , *Annales de l'Institut des Etudes Orientales*, tome IX, Librairie Larose, Paris, 1951, pp. 77-210.

777. Bertholon [L) & Chantre [E]: *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale: Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, Rey (A) éditeur, Lyon, 1913.

778. Bessemoulin [J.] & Clausse [R.]: *Vents, nuages et tempêtes*, Éd. maritimes et d'outre-mer, Paris, 1978.

779. Bidou [Patrice]: «Le mythe: une machine à traiter l'histoire» , *l'Homme*, n° 100, Fasc. XXVI (4), Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1986, pp. 65-89.

780. Bjerkman [W]: «Maks» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990,t. vi, pp. 178-180.

760. Blochet [Edgar]: *Le culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du paganisme*, Paris,1902.

761. Boas (Franz) & Hunt (George): *Ethnology of the Kwakiutl*, 35th Annual Report of the Bureau of Americain Ethnology, Washington, 1921.

762. Bookchin [Murray]: *Post-Scarcity Anarchism*, Black Rose Books, Montreal, 1977.

763. ———. *Ecology of Freedom*, Ceshire Books, San Francisco,1991.

764. Boratav [P.N]: «Istisḳa'» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990,t. IV, pp. 283-276.

765. Bosworth [C. E.]: «Mayṣ'ir» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris, 1978- 1990, t. vi, pp. 717-718.

766. Bottéro [Jean]: «L'amour à Babylone» , in: *Initiation à l'orient ancien. De Sumer à la Bible*, Seuil, Paris, 1992, pp. 130-149.

767.————. «L'astrologie est née en Mésopotamie» , in : *Initiation à l'orient ancien. De Sumer à la Bible*, Seuil, Paris, 1992, pp. 227-243.

768. Boudon [Raymond] & Bourricaud [François]: *Dictionnaire critique de la sociologie*, P.U.F, Paris, 1986.

769. Bouhdiba [Abdelwahab]: «Les Arabes et la couleur», in: *Culture et Société*, Publications de l'Université de Tunis, Tunis, 1978, pp. 73-85

770. Caratini [Roger]: *Le génie du l'Islamisme*, éd. Michel Lafon, Paris,1992.

771. Cerney (J.): *Ancient Egyptian Religion*, Greenwood Press, Westport, U.S.A, 1975.

772. Chabbi [Jaqueline]: *Le seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet*, Noêsis, Paris, 1997.

773. Chelhod [Joseph]: *Le Sacrifice chez les Arabes, recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, P.U.F, Paris, 1955.

774.————. *Introduction à la sociologie de l'Islam: de l'animisme à l'universalisme*, Editions Besson - chante merle, Paris, 1958.

775.————. *Les structures du sacré chez les Arabes*, 2ème éd., Maisonneuve et Larose, Paris 1968.

776. Clastres [Pierre]: «Les prophètes de la forêt», in: *Echanges et communications* (Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire), Mouton, Paris, 1970.

777.————. «Archéologie de la violence» , *Libre*, n°1, Payot, Paris 1977.

778.————. «La question du pouvoir dans les sociétés primitives» , *Interrogations*, Paris, mars 1976.

779.————. *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Minuit, Paris, 1974.

780.————. «Malheur du guerrier sauvage» , *Libre*, n° 2, Payot, Paris 1977.

781.————. «Société sans Etat ou société contre l'Etat ?» , *L'Anti-mythes*, n° 9, Paris, 1975.

782.————. «Eléments de la démographie amérídienne» , *L'Homme*, fasc. XIII (1-2), Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1989.

783. Claudot Hawad [Hélène] : «Arc-en-ciel Taslit (n) unzar (La fiancée de la pluie)» , in : *Encyclopédie Berbère*, n° 6, Aix- en -Provence, 1989, pp.861-862.

784. Collectif [sous la direction de Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui & Bernard-Pierre Lécuyer]: *Dictionnaire de la sociologie*, Librairie Larousse, Paris,1990.

785. Collina-Girard [Jacques]: *Le feu avant les allumettes*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1998.

786. Combès [Isabelle]: «Yaci: mythes et représentations tupi-guarani de la lune» , *l'Homme*, n° 120, Fasc. XXXI [4], Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris,1991, pp. 5-19.

787. Comte [Fernand]: *Les héros mythiques et l'homme de toujours*, Seuil, Paris,1993.

788. Cook [Michael] & Crone [Patricia]: *Hagarism. The Making of Islamic World*, Cambridge University Press, London, 1977.

789. Cook [Michael]: *Muhammad Past Masters*, Oxford University Press, 1983.

790. Costaz [Louis]: *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary,* قاموس سرياني عربي, 2ème Edition, Dar El-Machreq, Beyrouth, 1994.

791. Daniel [Norman]: *Islam et Occident*, traduit de l'anglais par: Alain Spiess, Cerf, Paris, 1993.

792. Davy [Georges]: *Des clans au empires*, Renaissance du livre, Paris, 1923.

793. Décobert [Christian]: *Le mendiant et le combattant.L'institution de l'Islam*, Seuil, Paris, 1991.

794. Deleuze [Giles] & Guettari [Philippe]: *Capitalisme et schizophrénie, mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980.

795. Douglas [Marie]: *De la souillure*, Maspero, Paris, 1981.

796. Doutté (Edmond), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan éditeur, Alger, 1909.

797. Dozy [R.]: *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. du hollandais par V. Chauvin, Leyde-Paris, 1879.

798. Drower [Ethel Stefana]: *The Haran Gawaita and the Baptism of Hibil- Ziwa*, Vatican, 1953.

799. ———. *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends and Folklore*, Instituto Universitari Orientale, Seminario di Iranistica, Leiden, E. J. Brill, 1962.

800. Dubler [César E.]: «Survivances de l'ancien Orient dans l'Islam» , *Studia Islamica*, n° 7, Librairie Larose, Paris,1957, pp. 47-75.

801. Dumézil [Georges]: *Mythes et dieux des Germains: Essai d'interprétation comparative*, P.U.F, Paris, 1953.

802. ———. *Mythes et épopées*, tome I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Fayard, 2002.

803. Durand [Gilbert]: *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 10ème édition, Bordas, Paris, 1984.

804. ———. *Beaux arts et archétypes: La religion de l'art*, P.U.F, Paris,1989.

805. ———. *L'imagination symbolique*, 2ème édition, P.U.F, Paris, 1968.

806. Durkheim [Emile]: *De la division du travail social*,10ème édition, PUF, Paris, 1978.

807. Dussaud [René]: *Les origines cananéenes du sacrifice israélite*, Leroux, Paris, 1914.

808. ———. *Les découvertes de Ras Shamra et l'ancien testament*, Geuthner, Paris, 1937.

809. Eliade [Mircea]: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répetitions*, Essais, Paris, 1949.

810. ————. *Traité de l'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949.

811. Eshetu [Alem]: *Amharic for Foreign Beginners*, Commercial Printing Enterprise, 4th Edition, Addis Ababa, 2005.

812. Fahd [Toufic]: *La divination arabe : études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Sindbad, Paris, 1987.

813. ————. «Al-Maysir» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. VI, pp. 915 - 916.

814. ————. «Istiḳsām» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. IV, pp. 275 - 276.

815. ————. *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Librairie Orientale Paul Geuthner, Paris, 1968.

816. ————. «Manât» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve,nouvelle édition, Paris,1978- 1990,t. VI, p. 358.

817. ————. «Sâbi'a» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990,t. VIII, pp. 694 - 698.

818. ————. «Une pratique cléromantique à la Kaaba préislamique», *Semitica*, VIII,1958, pp. 54-79.

819. Farès [Bichr]: *L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Maisonneuve, Paris, 1932.

820. Fenichel (Otto): *La théorie psychanalytique des névroses*, Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique, PUF, Paris, 1953.

821. Foucault [Michel]: *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.

822. Frazer [James G.]: *Le rameau d'or*, introduction par: N. Belmont & M. Izard, Coll. Bouquins, éd. Robert Laffont, Paris, 1981-1984 (4 volumes).

823. ————. *Mythes sur l'origine du feu*, trad. française: Michel Drucker, Payot, Paris, 1967.

824. Fromm [Eric] : *Le langage oublié*, Payot, Paris, 1975.

825. Gardet [Louis]: *Les hommes de l'Islam, approche des mentalités*, Complexe, Bruxelles, 1984.

826. Gardiner [A]: *Egyptian Grammar*, Griffith Institute, Oxford, 1982.

827. Gauchet [Marcel]: «Dette du sens et racine de l'Etat» , *Libre*, n° 2, Payot, Paris, 1977.

828. ————. *Le Désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Cérès Editions, Tunis, 1995.

829. Gilet [M.]: «Les nuages» , *Pour la science*, no 42, Paris,1981, pp. 88-103.

830. Girard [René]: *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972.

831. ———. *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

832. Griaule [M.] & Dieterlen [G.]: *Le renard pâle*, tome I: *Le mythe cosmogonique*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1965.

833. Griffith [J.G]: *The Origins of Osiris and his Cult*, E.J.Brill, Leiden, 1980.

834. Gruzinski (Serge): *La guerre des images, de Christophe Colomb à «Blade Runner» (1429-2019)*, Fayard, Paris, 1990.

835. Guidi [Ignacio]: *L'Arabie antéislamique*, Geuthner, Paris, 1921.

836. Guillaume [Alfred]: *Prophétie et divination chez les Sémites*, traduction de Jacques Marty, Payot, Paris, 1950.

837. Gusdorf [Georges]: *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1953.

838. Hamard [G] & Lohiac [F] & Malek [M] & Meyer [O]: *Le livre de tous les jeux*, Edition du Club France Loisirs, Paris, 1999.

839. Hamidullah [Muhammad]: *Le Saint Coran* (Traduction et Commentaire), éd. Amana Corporation, U.S.A 1989.

840. Harding [E]: *Les mystères de la femme*, Payot, Paris, 1953.

841. Hardner [A]: *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*, Hardner, Paris 1963.

842. Hildegarde [Lewy]: «Nitokris Naqîa» , *Journal of Near Eastern Studies*, XI, Chicago, 1952, pp. 264-286.

843. Holier [Denis]: «Malaise dans la sociologie» , *L'Arc*, n° 48, Aix-en-Provence, 1972, pp.55-61.

844. Huber [Anton]: *Über das Meisir genannte Spiel der heidnischen Araber*, Leipzig, 1883.

845. Hugh-Jones [Stephen]: *The Palm and the Pleiades, Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*, Cambridge University Press, 1979.

846. Huxley [Francis]: *Aimables sauvages*, traduit par: Claude Lévi-Strauss, Plon, Paris, 1980.

847. Hvidberg-Hanssen [F.O.]: *La déesse TNT, une étude sur la religion canaanéo-punique*, traduit du danois par: Françoise Arndt, G.E.C God's Forlag, Copenhague 1979, tome I: Texte, tome II: Notes.

848. Jamme [A]: *Le panthéon sud arabe préislamique d'après les sources épigraphiques*, Université Catholique Lovaniensis, Louvain 1947.

849. ———. «Sabaean Inscriptions from Mahram Bilqis (Marib)» , *Bulletin of the School of Oriental and Africain Studies*, 35 (1972), pp. 349-353.

850. Jung [Carl Gustav]: *Mesterium conjectionis*, Albin Michel, Paris, 1980.

851. Kister [Michael]: «Radjab» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P.

Maisonneuve,nouvelle édition, Paris,1978- 1990,t. VIII, pp. 386-388.

852.————. *Studies in Jâhiliyya and Early Islam*, Aldershot, 1980.

853.————. *Society and Religion from Jâhiliyya to Islam*, Aldershot, 1990.

854. Kohler [Wolfgang]: *Psychologie de la forme*, Gallimard, Paris, 1964.

855. Kolpaktchy [Grégoire]: *Livre des morts des anciens égyptiens*, Stock, Paris, 1978.

856. Kramer [Samuel Noah] & Bottéro [Jean]: *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.

857. Kunitzsch [P]: «Al-Manâzil» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve,nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. VII, pp. 358-360.

858. Lammens [Henri]: *Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Romae, 1914.

859.————. *L'Islam: croyances et institutions*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1943.

860.————. *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Mélanges de l'Université Saint Joseph, t. IX, fasc.3, Beyrouth, 1924.

861. Landberg (Carlo): *Primeurs arabes*, E.J.Brill, Leide, 1886.

862. Le Bon (Gustave): *Psychologie des foules*, Harmattan, Paris, 1975.

863. Lévi-Strauss [Claude]: *L'Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974.

864.————. *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.

865. Loisy [Alfred]: *Essai historique sur le Sacrifice*, Nourry, Paris, 1920.

866. Maffesoli [Michel]: *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, Paris, 1992.

867.————. *Eloge de la raison sensible*, Grasset, Paris, 1996.

868.————. «L'espace de la socialité» . In: *Espaces et Imaginaires, Essais*, sous la direction de Simone Vierne et le Centre de Recherches sur l'Imaginaire, Presses Universitaires de Grenoble, 1979.

869. Mantran [Robert]: *L'expansion musulmane*, PUF, Paris, 1969.

870. Marcy [G]: «L'alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central» , *Revue Africaine* [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne], n° 79, 1936.

871. Mauss [Marcel] & Beuchat [Henri]: «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Inuit» , *Année Sociologique*, IX, pp. 38-132, Paris, 1904-1905.

872. Mauss [Marcel]: *Essai sur le don*, E.N.A.G éditions, Collection Sciences humaines, Alger 1989.

873. Mercier [E]: «Ethnographie de l'Afrique septentrionale: Notes sur l'origine du peuple berbère» , *Revue Africaine* [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne], n° 171, 15e Année, Novembre 1871, pp. 420-433.

874. Moati [Yoram]: «Pierre Clastres et l'anthropologie anarchiste» , *Alternative libertaire*, n° 228, Paris, Mai 2000.

875. Montgomery-Watt [William]: *Mahomet, Prophète et Homme d'Etat*, traduit de l'anglais par Odile Mayot, Payot, Paris, 1962.

876. ————. *Mahomet à Médine*, Payot, Paris, 1959.

877. Muller [Jean-Claude]: «Mythologie et sacrifice» , *l'Homme*, n° 104, Fasc. XXVII [4], Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1987, pp. 76-89.

878. Nietzsche [Friedrich]: *Généalogie de la morale*, traduit de l'allemand par: Henri Albert, Gallimard, Paris, 1975.

879. Olivera [Feliciano, J. de]: *The Cherente of Central Brazil*, Proceedings of the 18th Congress of Americanists, London, 1912.

880. Pananti [F]: *Relation d'un séjour à Alger* (traduit de l'italien), Paris, 1820.

881. Panoff [Michel] et Perrin [Michel]: *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1973.

882. Paz [Octavio]: *Point de convergence*, traduit de l'espagnol, Gallimard, Paris, 1976.

883. Pellat [Charles]: «AlǦāḥiẓ, Les Nations civilisées et les croyances religieuses» , *Journal Asiatique*, MDCCCCLXVIII, Imprimerie Nationale, Paris 1967.

884. Pellissier [E.]: *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840-1842*, Imprimerie Impériale, Paris 1853 (réédité sous le titre: *Description de la régence de Tunis*, 2ème édition, Editions Bouslama, Tunis 1980).

885. Pirenne [Jean]: «Paléographie des inscriptions sud-arabes», *Bibliotheca Orientalis*, Bruxelles, 1956.

886. Pouillon [Jean]: «Des dieux et des lieux» , *Le temps de la réflexion*, n° 2 [Le religieux dans le politique], Gallimard, Paris, 1981, pp. 171-181.

887. Poulat [Emile]: «Dérèglements et débordements du "champ religieux"» , *Le temps de la réflexion*, n° 2 [Le religieux dans le politique], Gallimard, Paris,1981 (pp.).

888. Przyluski [Jean]: *La Grande déesse. Introduction à l'étude comparative des religions*, Payot, Paris, 1950.

889. Quinet [Edgar]: «Le mahométisme» , *Le temps de la réflexion*, n° 2 (Le religieux dans le politique), Gallimard, Paris, 1981, pp. 216- 232.

890. Radin [Paul]: *The World of Primitive Man*, Grove Press, New York, 1960.

891. Rauscher [Emilie]: «Des dieux à Dieu, l'invention du monothéisme» , *les Cahiers de Science et Vie*, n° 75, juin 2003.

892. Renaud [Etienne]: «L'Arabie du sud préislamique» , *IBLA*, n° 139, 1977/1, pp. 93-107.

893. Rhinn [Louis]: «Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères» , *Revue Africaine* [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne], les numéros 147 (Mai 1881) au 179 (Septembre 1886), réédités par l'Office des Publications Universitaires, Alger.

894. Ricœur [Paul]:*La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli. L'ordre philosophique*, Seuil, Paris, 2000.

895. Rivoyre (Denis de): *Les vrais Arabes et leurs pays:Bagdad et les villes ignorées de l'Euphrate*, Plon, Paris, 1884.

896. Robin [Christian]: «Les langues de la péninsule Arabique» , *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n° 61, 1991/3, Edisud, 1992.

897. Rocher [Guy]: *Le changement social*, Seuil, Paris, 1970.

898. Rodinson [Maxime]: *Mahomet*, 3ème édition, Seuil, Paris, 1974.

899. Roux [Jean Paul]: «Le culte du feu chez les Turcs et les Mongols» , in: *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, 1991, t. I, pp. 804-806.

900. Sadan [J.]: «Khamr» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. IV, pp. 10270-1030.

901. Sahlins [Marshall]: *Âge de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris,1976.

902. ———. «La première société d'abondance» , in: *Les temps modernes*, Paris, octobre 1968.

903. Santos [M]: «Espace et domination: une approche marxiste» , *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 2, UNESCO, Paris, 1975.

904. Scholem [G]: *La Kabbale, Que sais-je?*, P.U.F, Paris, 1972.

905. Simmel [Georges]: *Sociologie et épistémologie*, P.U.F, Paris, 1981.

906. Smith [William Robertson]: *Lectures on the Religions of the Semites: The Fundamental Institutions*, Meridian Books, New York, USA, 1956.

907. Snouck [Hurgronje]: «Nouvelle biographie de Mohammad» , *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 30, 1894, pp. 48-70 & 149-178.

908. Tauxier [Henri]: «La Religion des taureaux divins en Afrique» , *Revue Africaine* [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne], n° 123, 21e Année, mai 1877, pp.185-197 & n° 146, 25e Année, mars 1881, pp. 138-157.

909. ———. «Une émigration arabe en Afrique un siècle après Jésus-Christ» , *Revue Africaine* [Journal des travaux de la Société Historique Algérienne], n° 143, 24e Année, septembre 1880, pp. 373-397 & n° 146, 25e Année, mars 1881, pp. 138-157.

910. Teixidor [Javier]: «L'hellénisme et les «Barbares» : l'exemple syrien» , *Le temps de la réflexion*, n° 2 [Le religieux dans le politique], Gallimard, Paris, 1981, pp.257- 274.

911. Terray [Emmanuel]: «Une nouvelle anthropologie politique?» , *L'Homme*, n° 110, Fasc. XXIX [2], Ecole des Hautes Etudes Sociales, Paris, 1989, pp. 5-29.

912. Triki [Fathi]: *L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique*, Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis & Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, 1991.

913. Valade [Bernard]: *L'Anthropologie, les mythologies et les rites*, Centre d'Etudes et Promotion de la Lecture, Paris, 1972.

914. Van Den Boogert [N]: «Tifinagh» , in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. X, pp. 511-513.

915. Veyne [Paul]: *Le pain et le cirque, Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, Paris,1976.

916. Villeneuve [François]: «D'Alexandre à Muhammad» , *Qantara*, n° 24, Institut du monde Arabe, Paris, 1997, pp. 31-34.

917. Virolleaud [Ch.]: *Nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra* (XXIVe campagne,1961), Ugaritica V (Mission Ras Shamra 16) par J. Nougayrol, E. Laroche, Ch. Virolleaud, Cl. F. A. Schaeffer, Paris 1968.

918. Weber [Max]: *Le judaïsme antique*, Plon, Paris, 1970.

919. ———. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1970.

920. Weir [T.H.]: «Ṣadaḳa», in: *Encyclopédie de l'Islam*, E. J. Brill, Leyde & G. P. Maisonneuve, nouvelle édition, Paris,1978- 1990, t. VIII, pp. 729-736.

921. Westermarck [Edward]: *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, traduction française par: Robert Godet, Payot, Paris 1935.

922. Wirth [Oswald]: *Le Tarot des imagiers du moyen âge*, Bibliothèque des grandes énigmes, Claude Tchou Editeur, Canada, 1966.

ملحق 1: الأمثال المرتبطة بالمَيْسِر

1. آبَ وقِدْحُ الفَوْزَةِ المَنِيح[1].
2. الأَبْرَامُ لاَ تَشْفِي القِرَام[2].
3. أَبَرَماً قَرُوناً ؟[3].
4. أَبْصِرْ وَسْمَ قِدْحِكَ[4].
5. أَجِلْ سَهْمَكَ مَعَ سِهَامِهِمْ[5].
6. إِحْدَى حُظَيَّاتِ لُقْمَانَ .
7. أَخْجَلُ مِنْ مقْمُورٍ[6].
8. أَطْمَعُ مِنْ مَقْمُورٍ[7].
9. أَلأَمُ مِنَ البَرَمِ القَرُون[8].

---

(1) "يضرب لمن غاب ثمّ يجيء بعد فراغ القوم ممّا هم فيه، فهو يعود بخيبة".
انظر: الميدانيّ، مجمع الأمثال، ج1، ص69.

(2) المعرّي، **الفصول والغايات**، ص147.

(3) "وأصله أنّ رجلاً كان لا يدخل في المَيسِر لبخله ولا يشتري اللّحم، فجاء إلى امرأته وبين يديها لحم تأكله فأقبل يأكل معها بضعتين بضعتين ويقرن بينهما. فقالت امرأته: أَبَرَماً قروناً؟ أي أراك برماً وقروناً. يضرب لمن يجمع بين خصلتين مكروهتين".
انظر: أبو هلال العسكري، **جمهرة الأمثال**، ج2، ص220.

(4) "أي اعرف نفسك"، ومنه قول جَرير (**لسان العرب**، ج2، ص555) [الوافر]:
وَلَكِنْ رَهْطُ أُمِّكَ مِنْ شِيَيْمٍ فَأَبْصِرْ وَسْمَ قِدْحِكَ فِي القِدَاحِ

(5) أي "أدخل معهم في أمرهم، يضرب مثلاً من دخول الرجل في المَيْسِر" (**الكامل**، ج1، ص46).

(6) "يريدون خجل الانكسار والاهتمام، كما قال الأَخطَل [البسيط]:
كَأَنَّمَا العِلْجُ إِذْ أَوْجَبْتُ صَفْقَتَهَا خَلِيعُ خَصْلٍ نَكِيبٌ بَيْنَ أَقْمَارِ"
انظر: الميدانيّ: **مجمع الأمثال**، ج1، ص262.

(7) "إنّما قيل هذا لأنّه يطمع أن يعود إليه ما قُمِر" (الميدانيّ: مجمع الأمثال، ج1، ص441).

(8) نفسه، ج2، ص252.

10. أَلأَمُ مِنَ البَرَم[9].

11. أَيْسَرُ مِنْ لُقْمَانَ.

12. حَنَّ قِدْحٌ لَيْسَ مِنْهَا[10].

13. خِبْتَ يَا بَاغِي الكَرَمْ، بَيْنَ الحُرْضَة والبَرَمْ[11].

14. زِيَادَةُ الأَبْرَام، تُدْنِيكَ مِنْ نَيْلِ المَرَام[12].

15. صَاحِبُ القِدْحِ المُعَلَّى[13].

16. صَدَقَنِي وَسْمُ قِدْحِهِ[14].

17. فَازَ بِالقِدْحِ الأَخْيَبِ[15].

18. قَبْلَ حَسَاسِ الأَيْسَارِ[16].

19. القِمَار يَكْشِفُ الخِمَار.

20. كَأَيْسَارِ لُقْمَانَ.

21. كُلُّ إمْرِئٍ أَعْرَفُ بِوَسْمِ قِدْحِهِ[17].

22. مُجِيلُ القِدَاحِ وَالجَزُورُ تَرْتَعُ[18].

---

(9) **جمهرة الأمثال**، ج2، ص220.

(10) **"يضرب للرّجل يدّعي ما ليس منه في شيء"** (ابن الأثير الجزريّ، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ج1، ص452).

(11) **تاج العروس**، مادّة (برم).

(12) **مجمع الأمثال**، ص53.

(13) **"يضرب لمن فاز في أمر"** (**صبح الأعشى**، ج1، ص274).

(14) **"وسم القِدْح العلامة الّتي عليه لتدلّ على نصيبه... ومعنى المثل: خبَّرَني بما في نفسه"**(**مجمع الأمثال**، ج1، ص398).

(15) **"يضرب لمن عاد من أمر بخيبة"** (**مجمع الأمثال**، ج1، ص368).

(16) **"حسست اللّحم وحسحسته إذا ألقيته على الجمر. يضرب في تعجيل الأمر، فيقال: لأفعلنّ كذا قبل حساس الأَيْسَار، وذلك أنّهم كانوا يستعجلون نصب القدور فيمتلّون"** (**مجمع الأمثال**، ج2، ص107).

(17) أي كلّ إمرئ أعرف بنفسه.

(18) **"يضرب لمن تعجّل في أمر لم يحن بعد"** (**مجمع الأمثال**، ج2، ص316).

23. مِثْلُ قِدْحِ ابْنِ مُقْبِلٍ[19] .

24. مَحَبَّةُ الأَبْرَام لِلْحَسْحَاسِ[20].

25. نَظَرَ بِعَيْنٍ مُفِيضٍ[21].

26. هُوَ العَبْدُ زَلَمَةً[22].

27. طَالِبُ الفَلاَح كَالضارِبِ بِالقِدَاح[23] .

---

(19) وهو قِدْح الشاعر الجاهليّ تميم بن أُبَيّ بن مُقْبِل يُضرب به المثل في الفوز. انظر: **جمهرة الأمثال**، ج2، ص120.

(20) يضرب للتّعبير عن شدّة المحبّة. انظر: لسان العرب، ج6، ص54.

(21) **"يضرب لشدّة الحذر"**. انظر: **المفضّليات**، ص57.

(22) **"أي قدّه قدّ العبد. يقال: هو العبد زلمة، والنون تعاقب اللاّم في جميع الوجوه يقال زلّمت القِدْح وزنّمته أي سوّيته ونحتّه، ويقال قِدْح مزلّم وزليم فكأنّه قال هو العبد مزلوماً أي خلقه الله على خلقة العبد حتّى إنّ من نظر إليه رأى آثار العبيد عليه"** (مجمع **الأمثال**، ج2، ص383).

(23) **"أي سهم له وسهم عليه"** (التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج9، ص233).

ملحق 2: ضَمِيمة بالمُصطلحات المُرتبطة بالمَيْسِر

استقينا هذه المصطلحات المذكورة في هذه الضَّمِيمة من المصادر العربيّة وخُصوصاً الشعر العربيّ الجاهليّ. ولهذه المُصطلحات حضور قويّ في الشعر العربيّ إلى حدّ أيّامنا هذه وخاصّة خلال الحقبتين الأمويّة والعبّاسيّة، ممّا يشير إلى تواصل حضور بعض العناصر الجاهليّة في تلافيف اللّغة وحتّى في ذهنيّة بعض الشعراء.

الألف:

أرب/ أَرَّبَ: زاد في خطار المَيْسِر، ومنه التأرِيبُ أي التشديد في الخطر. والمُؤرِّبُ: المتشدّد في الخطر. والأُرْبَةُ: خير نصيب في المَيْسِر (ما يفوز به القِدْح المُعلّى)، والأَرِيبُ: القِدْح ذو الأنصباء الكثيرة (كالمعلّى مثلاً).

أمر/ المُؤَمَّرُ: القِدْح ذو الحزّ (عليه أمارة).

أمن/ الأَمِينُ: رقيب المَيْسِر، وهو أيضاً أَمِينُ المَيْسِر وأَمِينُ القِدَاحِ.

أود/ الأَوَدُ: اعوجاج قِدْح المَيْسِر، ومن أسماء قِدْح المَيْسِر: ذُو الأَوَدِ.

الباء:

بحح/ البُحُّ: قِداح الأَزْلَام والمَيْسِر، مفردها الأَبَحُّ.

بدا/ البَدْأَةُ: النّصيب من أنصباء جَزُور المَيْسِر.

برم/ البَرَمُ والبَرِمُ: المُعتزل المَيْسِر لؤماً، وجمعه: أَبْرَامٌ.

بري/ البَرِيُّ: القِدْح بعد أن يقطع من شجره حين يُبرى بالمِبْراة، وقبل أن يقوّم على النار.

التاء:

تمم/ تَمَّمَ: أخذ أكثر من قِدْح في المَيْسِر إذا نقص عدد الأيسار عن سبعة، ومنه التَّتْمِيمُ الممدوح في الشعر.

توق/ المَتَاقَةُ: التوق إلى الفوز في المَيْسِر.

توم/ التوْأَمُ: الثاني من قِداح المَيْسِر.

الثاء:

ثقف/ التثْقِيفُ: تقويم القِدْح وإزالة الزوائد منه بآلة تسمّى الثِّقَاف.

ثني/ ثَنَّى يُثَنِّي تَثْنِيَةً: أعاد الخطار ثانية بعد فوزه في المَيْسِر. والمُثَنِّي: من يعود إلى المَيْسِر بعد فوزه، ويسمّى أيضاً مُثَنِّي الأَيَادِي، وهو أمر محمود.

الجيم:

جبخ/ جَبَخَ يَجْبُخُ جَبْخاً: حرّك القِداح وأجالها. والجَبْخُ: صوت القِداح إذا أَجَلْتَها. والجَمْخُ: مثل الجبخ.

جبر/ المُجبَّرُ: صفة للقِدْح الذي انكسر فجُبّر وشُدَّ بالعَقِب، والمُجَبِّرُ أيضاً اسم للقِدْح الفائز لجبره فقر المحتاجين.

جدل/ المَجْدُولُ: صفة لقِدْح المَيْسِر الضامر.

جرا/ الجَوَارِي: قِداح المَيْسِر لأنّها تجري في الأيدي والربابة.

جزأ/ الجُزْأَةُ: النصاب من أنصباء القِدْح.

جزر/ الجَازِرُ والجَزَّارُ والجِزِّيرُ: القائم بقسمة جَزُور المَيْسِر بعد نحرها. والجِزَارَةُ: تقسيم الجَزُور في المَيْسِر، والجُزَارَةُ: الحقّ المعلوم للجزّار فيها. والمَجْزِرُ والمَجْزَرَةُ: موضع الجَزْر، أي مكان نحر جزور المَيْسِر، وجمعها مَجَازِرٌ.

جشأ/ الجَشْءُ القِدْح، وقِدْح جَشْءٌ مُرِنٌّ خفيف، والجمع أَجْشاءٌ وجَشَآتٌ.

جشب/ التجْشِيبُ: تقشير القِدْح بعد قطعه قبل بريه.

جلع/ المُجَالَعَةُ: التنازع في القِمَار.

جلل/ جَلْجَلَ يُجَلْجِلُ جَلْجَلَةً: حرّك القِداح في الربابة. والمُجَلْجِلُ: الحُرَضة.

جمخ/ انظر جبخ.

جمد/ أَجْمَدَ يُجْمِدُ إِجْمَاداً: دخل في المَيْسِر في جُمادى أي شهر البرد، ومنه المُجْمِدُ: المُياسِر في جُمادى، والمُجْمِدُ أيضاً: الحُرَضة.

جول/ أَجَالَ يُجِيلُ إِجَالَةً: حرّك وخلط قِداح المَيْسِر في الربابة. والمُجِيلُ: الحُرَضة. والمِجْوَلُ: ثوب أبيض يلبسه الحُرَضة في المَيْسِر.

الحاء:

حبج/ الحَبْجُ: شجيرة سُحَيْماء حجازيّة تُنحت منها قِداح المَيْسِر، وهي عتيقة العود.

حرث/ الحِرَاثُ: القِدْح بعد أن يبرى ويقوّم.

حرز/ الحَرَزُ: الخَطَر؛ الخَطَار.

حرض/ الحُرَضَةُ والحُرْضَةُ والحَرَضُ: مُجيل القِداح والضارب بها في المَيْسِر، والجمع أحْرَاضٌ. والمُحَارَضَةُ: المُضاربة بالقِداح في المَيْسِر.

حرم/ الحَرْمُ: الخسارة في المَيْسِر.

حشر/ المَحْشُورَةُ: صفة للقِداح (للطفها ودقّتها).

حصر/ الحَصُورُ: المعتزل المَيْسِر، وأصله من لا يقرب النساء.

حصص/ الحَصْحَصَةُ: تقليب القِداح في الربابة وتحريكها.

حظا/ الحَظْوة والحُظوة: القِدْح ما لم يُشذَّب ويُقَذّ، والجمع حَظَوات وحِظَاء، والتصغير حُظَيَّة. وفي المثل (إحدَى حُظَيَّاتِ لُقْمَان) وهو لُقْمانُ بن عادٍ مبدع المَيْسِر حسب الأسطورة، وحُظَيَّاتُه قِداحه.

حظظ/ الحَظُّ: الفرض من فروض المَيْسِر، وجمعه حُظُوظ.

حقل/ المُحَاقَلَةُ: القِمَار.

حلس/ الحِلْسُ: الرابع من قِداح المَيْسِر.

حنذ/ التحنيذ: تسخين القِدْح لتقويم اعوجاجه.

حنن/ الحَنِينُ: صوت قِدْح المَيْسِر. والحَنَّانُ: قِدْح المَيْسِر العتيق الذي يصوّت إذا نقرته الإصبع.

حوذ/ الأَحْوَذُ: أحوذ الصانع القِدْح إذا أخفّه، ومنه الأَحْوَذِيُّ: القِدْح الخفيف.

حور/ الحَوِيرُ: من أسماء القِدْح لأنّ صاحبه يحاوره أي يناجيه.

حول/ الحَوِيلُ: الميل مع مقامر دون آخر.

الخاء:

خسأ/ تَخَاسَأَ: تقامر. والمُخَاسَأَةُ: المقامرة. ويقال: نقامر خَساً أو زَكاً؟ أي فرداً أو زوجاً (وِتْراً أو شَفْعاً).

خشب/ المَخْشُوبَةُ: قِدْح المَيْسِر غير الملَيّن.

خصل/ خَصَلَ: قَمِرَ في المَيْسِر. والخِصَالُ: القِمَار. والتخَاصُلُ: التقامر، والخَصْلُ: القَمْرُ. والخَصِيلُ: المقمور.

خضض/ خَضْخَضَ: حرّك قِداح المَيْسِر في الربابة، ومنه الخَضْخَضَةُ: تحريك الحُرَضة للقِداح في الرِّبابة. والمُخَضْخَضُ: القِدْح من قِداح المَيْسِر. والمُخَضْخِضُ: الحُرَضة.

خطر/ الخَطَرُ (والخَطَارُ): ما يُتخاطر عليه من رهن في المَيْسِر.

خلع/ الخَلْعُ: الفوز في المَيْسِر. والمُخَالِعُ: المقامر. والمَخْلُوعُ والخَوْلَعُ والخَلِيعُ: المقامر المجدود الذي يُقمَر أبداً. والتخَالُعُ والمُخَالَعَةُ: التقامر والمقامرة.

خلق/ الأَخْلَقُ والمُخَلَّقُ: القِدْح المُملَّس المُليَّن. والتخْلِيقُ: التمليس والتليين.

خور/ الخَوَّارُ: القِدْح الخوّار هو القِدْح غير الصلب، وهو عيب.

خوض/ خَاضَ يَخُوضُ خِيَاضاً: أدخل قِدْحاً مستعاراً بين قِداح المَيْسِر يتيمّن به. ومثله خَاوَضَ يُخَاوِضُ خِوَاضاً في القِداح.

خيب/ الخَيْبَةُ: الخسارة في المَيْسِر، ويقال وقع في الخَيْبَاءِ أي في الخسارة. والقِدْحُ الأَخْيَبُ وقِدْحُ الخَيْبَةِ: القِدْح الغُفل.

الدال:

دبر/ الدابِرُ والدبِيرُ: القِدْح الخائب، والدابرُ أيضاً: المقمور في المَيْسِر. والمُدَابِرُ: المقمور في المَيْسِر المعاود قِمَاره. والمُدَابَرَةُ: معاودة القِمَار بعد خسار.

دمج/ المُدْمَجُ: اسم آخر لقِدْح المَيْسِر.

الراء:

ربأ/ رَابِيءُ الضرَباءِ: اسم آخر لرقيب المَيْسِر.

ربب/ الرِّبَابَةُ: قطعة الجلد الّتي تجال فيها القِداح في المَيْسِر.

ربح/ الربْحُ والربَحُ: ما يُربح من المَيْسِر.

ربذ/ الربِذُ: خفّة الأيدي في ضرب القِداح.

ربع/ المَرْبُوعُ: اسم لأحد قِداح المَيْسِر، وقد يكون الحِلْس.

ردف/ الرِّدَافُ (أو الرَّدِيفُ): الداخل في المَيْسِر بعد فوز آخرين في الدور الأوّل.

رقب/ الرقِيبُ: أمين القِداح في المَيْسِر، وهو أيضاً: الثالث من قِداح المَيْسِر.

رهن/ الرهْنُ: ما يُتراهن عليه في المَيْسِر من خَطَار.

ريم/ الريمُ: ما يبقى من الجَذُور بعد القسمة في المَيْسِر.

الزاي:

زبن/ المُزَابَنَةُ: القِمَار. والتزَابُنُ: التقامر.

زجر/ زَجَرَ: يزجر المياسرون قِداحهم أي يصيحون بها عند الإفاضة لتخرج فائزة. والمَزْجُورُ: من أسماء القِدْح.

زجل/ المزجال: القِدْح من قِداح المَيْسِر.

زلم/ الزَّلَمُ: السهم قبل أن يُراش ويُنصَّل، وهو قِدْح المَيْسِر، والجمع: أَزْلَامٌ وزُلَمٌ. والأَزْلَام أيضاً: القِداح يستقسم بها في ما أُشكل من أمور.

زكا/ يقال: نقامر خَساً أو زَكاً؟ أي فرداً أو زوجاً (وِتْراً أو شَفْعاً).

السين:

سبق/ السَّبْقُ: الفوز في المَيْسِر، وهو أيضاً الخَطَار والرهان. والمُسَابَقَةُ: التخاطر والتراهن في المَيْسِر.

سبل/ المُسْبِلُ: الخامس من قِداح المَيْسِر.

سطر/ السَّطَّارُ: الجزّار الذي يلي جزور المَيْسِر.

سفح/ السَّفِيحُ: أحد القِداح الغُفْل في المَيْسِر.

سفن/ السَّفَنُ: قطعة خشناء من جلد ضبّ أو سمكة يُسحج بها القِدْح حتّى تذهب عنه آثار المبراة.

سلف/ السُّلْفةُ: القفّازات الّتي يغطّي بها الحُرَضة يديه.

سهم/ السَّهْمُ: النّصيب من أنصباء جَزُور المَيْسِر. والمُسَاهِمُ: الداخل في المَيْسِر بسهم. والمُسَاهَمَةُ والتسَاهُمُ: الدخول في المَيْسِر.

الشين:

شجر/ الشَّجِيرُ: القِدْح المستعار يُدخل في المَيْسِر تيمّناً به.

شحط/ الشَّوْحَطُ: شجر جبليّ صلب الأعواد تُنحت منه القِداح.

الصاد:

صبن/ الصَّبْنُ: تسوية القِداح قبل الضرب بها.

صدق/ صَدْقٌ: يقال للمياسرين أَيْسَارُ صَدْقٍ وفِتْيَانُ صَدْقٍ وعِصَابَةُ صَدْقٍ، لأنّهم يتصدّقون بغُنمهم.

صفح/ المُصْفَحُ: اسم آخر للمُسْبِل.

صفر/ الصُّفْرَةُ: لون قِداح المَيْسِر. والأَصْفَرُ: اسم لقِدْح المَيْسِر (أصله صفة للونه) .

صكك/ الصَكُّ: ضرب القِداح.

الضاد:

ضبح/ ضَبَحَ: ضَبَحَ القِدْحَ: قوّم اعوجاجه على النار. والمَضْبُوحُ من صفات قِدْح المَيْسِر.

ضرب/ الضَّرْبُ: التساهم بالقِداح. والضارِبُ والضرِيبُ: الحُرَضة، والمَيْسِر: ضَرْبُ القِدَاحِ على أجزاء الجَزُور.

ضرس/ الضِّرْسُ: الحزّ في القِدْح بفعل العضّ. والتَّضْرِيسُ: تعليم القِدْح (جعل علامة أو حزّ في القِدْح). والمُضَرَّسُ: القِدْح ذو الحزّ.

ضعف/ المُضَعَّفُ: أحد القِداح الغُفْل في المَيْسِر.

ضغو/ الضَّغْوُ: الخيانة في لعب المَيْسِر.

الطّاء:

طحر/ المِطْحَرُ: القِدْح السريع الخروج.

طرد/ الطّريدة: قصبة تُوضع فيها السكّين تُبرى بها القِداح.

العين:

عتق/ العَاتِقُ: صفة للقِدْح خالص اللّون.

عجم/ عَجَمَ يَعْجُمُ عَجْماً: القِدْح عضّه حتّى يؤثّر فيه علامةً يعرف بها. والمعجوم: صفة القِدْح الذي اختُبرت صلابته بالعضّ عليه.

عذر/ العِذَارُ: اسم لأحد قِداح المَيْسِر.

عرن/ العَرِنُ: من يلزم المقامرين حتّى يُطْعَم من الجَزُور، والجمع: أعران.

عزل/ المِعْزَالُ: المعتزل المَيْسِر لؤماً، وأصله المعتزل النساء ضعفاً.

عطف/ العَطُوفُ: القِدْح الغُفْل في المَيْسِر.

عقب/ العَقْبُ: وضع شيء على القِدْح كعلامة. والتعْقِيبُ: إرجاع القِدْح في الرِّبابة. والقِدْح المُعقَّبُ: القِدْح المعلَّم أو القِدْح المعاد في الربابة.

عقد/ العُقْدَةُ: اسم آخر للأُربة.

علا/ العِلَاوَةُ: اسم آخر للرّيم. والمُعَلّى: السابع من قِداح المَيْسِر وله سبعة حظوظ، فهو أعلاها حظّاً.

علب/ عَلَّبَ يُعَلِّبُ تَعْلِيباً: وَسَم القِدْح بعلامة. والمَعْلُوبُ والمُعَلَّبُ: القِدْح الموسوم بحزّ أو علامة.

عند/ العَنُودُ: القِدْح الذي يخرج فائزاً على غير جِهة سائر القِداح.

عين/ إذا عُلم أنّ القامر يفوز قِدْحه قيل: جرى ابنا عِيان. وابْنَا عِيان في الأصل خطّان يخُطُّونهما للعِيافة ثمّ يقول الذي يَخُطّهما : ابْنَيْ عِيان أَسْرِعا البَيان.

الغين:

غرب/ الغَرِيبُ: صفة القِدْح يكون من غير الشجر المأخوذ منه بقيّة قِداح المَيْسِر.

غرم/ غَرُمَ: خسر. والغُرْمُ: ما يخسره المقمور في المَيْسِر، والمَغْرُومُ: الخاسر في المَيْسِر.

غفل/ الغُفْلُ: القِدْح الغفل ما ليس له نصيب ولا عليه غُرْم، وجمعه: غُفْلٌ وأَغْفالٌ، وهي ثلاثة قِداح في المَيْسِر: المَنِيح والسفيح والوغد.

غلا/ غَالَى: رفع في خَطَار المَيْسِر، ومنه المُغَالَاةُ.

غلب/ غَلَبَ: فاز في المَيْسِر، والغَلَبَةُ: الفوز في المَيْسِر.

غلق/ المُغَالَقَةُ: المراهنة في المَيْسِر. والغَلَّاقُ: الحُرَضة. والمِغْلَقُ والمِغْلَاقُ: قِدْح المَيْسِر عُموماً ويجمع على أَغْلَاقٍ ومَغَالِقٍ، وهو أيضاً اسم ثان للقِدْح المعلّى.

غمم/ الغُمَّى: هي الظلمة واُسْتُعيرت لرِبابة القِداح لظلمتها، ويُوصف القِدْح الفوّاز بأنّه (خَرُوجٌ مِنَ الغُمَّى).

غنم/ غَنِمَ: ربح. والغُنْمُ والغَنِيمَةُ : ما يربحه القامر في المَيْسِر.

الفاء:

فتا/ الفُتُوَّةُ: يُوصف المَيْسِر بأنّه من مُستلزمات الفتّوة، ويُوصف المُياسرون بأنّهم فِتْيَانٌ (راجع: صدق).

فجل/ الفاجل: القامر، (وهو مقلوب فالج، راجع: فلج).

فدي/ المُفَدَّى: من أسماء القِدْح المُراد فوزه في المَيْسِر لأنّ صاحبه يفديه بنفسه إذا خرج فائزاً.

فذذ/ الفَذُّ: الأوّل من قِداح المَيْسِر، وله حظّ واحد.

فرض/ الفَرْضُ: ما يُفرض من ربح أو خسارة في المَيْسِر بحسب القِدْح المُختار. والفُرضة: الحزّ في القِدْح.

فرع/ الفَرْعُ: قِدْح المَيْسِر المقدود من قضيب.

فعع/ الفَعْفَعِيُّ: الجزّار الذي يلي جَزْر جَزُور المَيْسِر، وهو الفَعْفَعَانِيُّ أيضاً.

فلج/ الفَلْجُ: الفوز في المَيْسِر. والفَلْجُ والفَالِجُ: المُقامر الرابح في المَيْسِر.

فوز/ الفَوْزُ والمَفَازُ والمَفَازَةُ: الظَّفَر بالأمنية أي بخروج القِدْح المختار في المَيْسِر.

فيض/ أَفَاضَ: ضرب بالقِداح وأجالها في رِبابة المَيْسِر، ومنه الإِفَاضَةُ. والمُفِيضُ: الحُرَضة.

القاف:

قبل/ القَابِلُ: القِدْح الذي لم يخرج بعد من الرِّبابة، والقَابِلُ أيضاً: القامر الفائز في المَيْسِر. والقَبِيلُ: القِدْح الفائز، والقَبِيلُ أيضاً: فوز القِدْح في القِمَار.

قِدح/ القِدْحُ: السهم قبل أن يُراش ويُنصَّل يُلْعَب به في المَيْسِر، ويجمع على قِدَاح وأَقْدُح وأَقْدَاح وأَقَادِيح. والقَدَّاحُ: صانع قِداح المَيْسِر. وقِدَاحُ المَيْسِرِ عشرة، سبعةٌ منها ذاتُ حظوظ وثلاثة غُفْل.

قدر/ القُدارُ: المتولّي جزر جَزُور المَيْسِر وطبخه.

قرع/ أَقْرَعَ يُقْرِعُ مُقَارَعَةً: تساهم في المَيْسِر. ومنه القُرْعَةُ: اسم آخر للمَيْسِر، والتقَارُعُ: التساهم في المَيْسِر. والقَرَعُ: الخَطار في المَيْسِر.

قرم/ قَرَمَ يَقْرِمُ قَرْماً القِدْح: وَسَمَهُ بعلامة. والمُقَرَّمُ: القِدْح الموسوم بعلامة. والقُرْمَةُ: السِّمَة. والمَقْرُومُ: القِدْح به علامتان من عَقِبٍ وضَرْسٍ.

قسم/ اسْتَقْسَمَ يَسْتَقْسِمُ اسْتِقْسَاماً: طلب القَسْمَ بالأَزْلَام أو سهام القُرعة أو قِداح المَيْسِر.

قشع / القَشْعُ: المتولّي قسمة جَزُور المَيْسِر.

قطع/ القِطْعُ: القِدْح أوّل ما يقطع من شجره قبل أن يبرى ويقوّم على النار، والجمع: قُطُوع.

قضب/ القَضْبةُ: شجرة تُسَوَّى منها القِداح.

قعع/ القَعْقَعَةُ: تحريك الحُرَضة للقِداح في الربابة، والمُقَعْقِعُ: الحُرَضة.

قلب/ قَلَّبَ يُقَلِّبُ تَقْلِيباً: القِداحَ يحرّكها في رِبابة المَيْسِر.

قلقل/ قَلْقَلَ: حرّك القِداح في رِبابة المَيْسِر، والمصدر القَلْقَلَةُ. والمُقَلْقِلُ: الحُرَضة.

قلم/ القَلَمُ: السهم أي القِدْح يُجال في القِمَار والقرعة والمَيْسِر.

قمر/ القَمْرُ: التياسر، وهو التقَامُرُ أيضاً والمُقَامَرَةُ. والقَمِيرُ: الداخل في المَيْسِر، والقَامِرُ: الرابح في المَيْسِر، والمَقْمُورُ: الخاسر في المَيْسِر.

قوب/ القُوبَةُ: الأثر في قِدْح المَيْسِر، وجمعها قُوَبٌ.

قوم/ قَوَّمَ يُقَوِّمُ تَقْوِيماً: القِدْح يسخّنه على النار بعد بَرْيِه لتقويمِ اعْوِجاجه.

الكاف:

كتب/ المُكَتَّبَةُ: قِداح الاستقسام والقرعة والمَيْسِر، لأنّ عليها علامات أو كتابة توضّح حظوظها.

كرر/ الكَرُّ: خروج القِدْح مرّة بعد مرّة، وغالباً ما يُوصف به القِدْح المَنيح في المَيْسِر.

اللاّم:

لعن/ المُلَعَّنُ: من أسماء قِدْح المَيْسِر لأنّ صاحبه يلعنه ويسبّه إذا لم يخرج فائزاً.

لغا/ اللَّغْوُ: القِدْح اللّغو: هو القِدْح الغُفْل في المَيْسِر لا علامة عليه، لا حظّ له ولا غُرْم عليه.

لوي/ لَوِيَ: القِدْحَ لَوًى، فهو لَوٍ إذا اعوجّ وَاحْتِيج إلى تقويمه.

الميم:

مجر/ المَجْرُ: القِمَار.

مشش/ المَشُّ: مسح القِدْح بغرض تليينها.

مشق/ مَشَقَ يَمْشُقُ تَمْشِيقاً: القِدْح سوّاه على النار وجذبه ليطول ويمتدّ.

منح/ المَنْحُ: إعطاء ما يُربح في المَيْسِر للفقراء، والمَانِحُ: القامر المعطي ربحه للفقراء. والمَنِيح: أحد القِداح الغُفْل في المَيْسِر. والمُتَمَنِّحُ: القِدْح المستعار يُدخَل في المَيْسِر تيمّناً به. والامْتِنَاحُ: تمنّي الفقراء خروج القِدْح المَنيح لتقاسم ما يفوز به.

النون:

نبع/ النَّبْعُ: شجر جبليّ صلب الأعواد تُنحت منه قِداح المَيْسِر.

نجج/ نَجْنَجَ القِداحَ يُنَجْنِجُهَا نَجْنَجَةً: يقلّبها ويحّركها في ربابة المَيْسِر.

نجف/ نَجَفَ القِدْحَ يَنْجِفُهُ نَجْفاً: بَراه، فهو نَجِيف.

نحب/ نَاحَبَ: قامر. والنَّحْبُ: المراهنة والخَطَار، وأصل النحب النذر. والمُنَحِّبُ: المياسر. والتنَاحُبُ: التراهن والتقامر. والمُنَاحَبَةُ: المُراهنة.

ندب/ النَّدَبُ: الرهن والخطار في المَيْسِر.

ندي/ النَّدَى: الكرم مطلقاً، والمَيْسِر خُصوصاً. والندِيُّ: موضع الاجتماع مطلقاً وموضع المَيْسِر خصوصاً. والانْتِدَاءُ: الاجتماع مطلقاً ومن أجل المَيْسِر خُصوصاً.

نصب/ النصِّيبُ: السهم والحظّ من الجَزُور في المَيْسِر، وجمعه: أَنْصِبَاء. والقِداح ذات الأنصباء في المَيْسِر سبعة.

نضا/ النَّضِيُ: قِدْح المَيْسِر قبل أن يُبرى، والجمع: أَنْضَاء.

نفر/ نَفَرَهُ نفراً: غلبه في القِمَار. والنافر: القامر.

نفس/ النَّافِسُ: الخامس من قِداح المَيْسِر.

نقل/ المُنَاقَلَةُ: إجالة القِداح في المَيْسِر. والمُنَاقِلُ: الحُرَضة المجيلُ القِداح في المَيْسِر.

نهد/ النَّهْدُ: خروج القِدْح من رِبابة المَيْسِر.

نيم/ النِّيمُ: شجر جبليّ تنحت منه قِداح المَيْسِر.

الهاء:

هبب/ الهبهبيّ: الجزّار الذي يلي نحر جَزُور المَيْسِر.

هذب/ التهذيب: قطع الزوائد من القِدْح قبل بريه.

هصم/ تَهَصَّمَ القِدْحُ: تكسَّر، فهو مُهَصَّمٌ يحتاج إلى إصلاح.

الواو:

وجب/ الوَجَبُ: الخَطَار في المَيْسِر.

وخش/ أَوْخَشَ: ردّ القِداح في الربابة مرّة بعد مرّة، والمصدر الإِيخَاشُ.

وسم/ وَسَمَ القِدْح: وضع علامة بالنَّار عليه، فهو مَوْسُومٌ وذُو وُسُوم. والسِّمَة: العلامة على القِدْح.

وصم/ الوَصْمُ: العيب يكون في القِدْح، ويجمع على وُصُوم. والمَوْصُومُ: صفة القِدْح المعيوب.

وغد/ الوغد: أحد القِداح الغُفْل في المَيْسِر.

وكل/ المُوَكَّل: رقيب المَيْسِر، وهو الوَكِيل أيضاً.

الياء:

يسر/ يَسَرَ يَيْسِرُ يَسْراً، وإِتَّسَرَ يَتَّسِرُ إِتِّسَاراً، وائْتَسَرَ يَأْتَسِرُ ائْتِسَاراً ويَاسَرَ يُيَاسِرُ تَيَاسُراً وتَيَاسَرَ يَتَيَاسَرُ مُيَاسَرَةً: دخل في المَيْسِر واقتسم أجزاء الجَزُور فيه. واليَاسِرُ واليَسَرُ واليَسُورُ والمُيَاسِرُ والمُتَيَاسِرُ والمِيسَارُ: الّداخل في المَيْسِر، والجمع: أَيْسَارٌ ويَسِرُونَ ومُيَاسِرُونَ ومُوسِرُونَ ومُتَيَاسِرُونَ. واليَسْرُ والإِتِّسَارُ والإِئْتِسَارُ والتيَاسُرُ والمُيَاسَرَةُ: المشاركة في المَيْسِر واقتسام الجَزُور فيه.

ملحق 3: جرد أوّلي للشّعر المرتبط بالمَيْسِر

جمعنا هنا ما تعلّق بالمَيْسِر تصريحاً أو تلميحاً من المقطوعات والأبيات ممّا تيسّر الاطّلاع عليه من مدوّنة الشّعر العربيّ منذ العصر الجاهليّ إلى أيّامنا، ورتّبناها ترتيباً تنازليّاً بحسب الحِقَب وبحسب التّرتيب الأبجدي لأسماء الشّعراء. وقد أثبتنا بعض الأبيات لشعراء متأخّرين لمجرَّد تضمُّنها بعض المصطلحات الخاصّة بالمَيْسِر حتّى وإن كان من باب التّشبيه، برهاناً على حضور معاني المَيْسِر المُفْتَرَض مواتها بعد أن حرّم الإسلام مُمارسته.

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيـــات		البحر
=	ابنةُ وَثيمةَ بن عثمان	الـوَاهِـبَ الـمَـالَ الـتِّـلَا	دَ نَـدًى وَيَـكْـفِينَـا الـعَـظِـيمَـهْ	مجزوء الكامل
		وَيَـكُـونُ مِـدْرَهَـنَـا إِذَا	نَـزَلَـتْ مُـجَـلِّـحَـةٌ عَـظِـيمَـهْ	
		وَاحْـمَـرَّ آفَـاقُ الـسَّـمَـا	ءِ وَلَـمْ تَـقَـعْ فِـي الأَرْضِ دِيـمَـهْ	
		وَتَـعَـذَّرِ الآكَـالُ حَـتْـ	ـتَـى كَانَ أَحْمَدَهَا الـهَـشِـيمَـهْ	
		لَا تَـلْـأَـةٌ تَـرْعَـى وَلَا	إِبِـلٌ وَلَا بَـقَـرٌ مُـسِـيمَـهْ	
		أَلْـفَـيْـتَـهُ مَـأْوَى الأَرَا	مِـلِ وَالـمُـدَفَّـعَـةِ الـيَـتِـيمَـهْ	
		وَالـدَّافِـعَ الـخَـصْـمَ الأَلَـنْـ	دَ إِذَا تُـفُـوضِـحَ فِـي الـخُـصُـومَـهْ	
		بِـلِـسَـانِ لُـقْـمَـانَ بْـنِ عَـا	دٍ وَفَـضْـلِ خُـطْـبَـتِـهِ الـحَـكِـيمَـهْ	
		أَلْـجَـمْـتَـهُـمْ بَـعْـدَ الـتَّـدَا	فُـعِ وَالـتَّـجَـاذُبِ فِي الـحُـكُـومَـهْ	
=	أبو خراش الهذلي (ت 15 هـ)	وَلَا وَاللهِ لَا أَنْسَى زُهَيْراً	وَلَوْ كَثُرَ الـمَرَازِي وَالفُقُودُ	وافر
		أَبَى نِسْيَانَهُ فَقْرِي إِلَيْهِ	وَمَشْهَدُهُ إِذَا ارْبَدَّ الجُلُودُ	
		وَذِمَّتُهُ إِذَا قَحَمَتْ جُمَادَى	وَعَاقَبَ نَوْءَهَا خَصَرٌ شَدِيدُ	
		يَظَلُّ فِي رَأْسِهَا كَأَنَّهُ زُلَمٌ	مِنَ القِدَاحِ بِهِ ضَرْسٌ وَتَعْقِيبُ	بسيط
=	أبو دؤاد الإيادي (146- 79 ق هـ)	كَمَقَاعِدِ الرُّقَبَاءِ لِلضُّـ	ـرَبَاءِ أَيْدِيهِمْ نَوَاهِدُ	مجزوء الكامل
=		فَوَرَدْنَ وَالعَيُّوقُ مَقْعَدَ رَابِيءِ الـ	ـضُّرَبَاءِ خَلْفَ النَّجْمِ لَا يَتَتَلَّعُ	كامل
		أَدْرَكَ أَرْبَابُ النَّعَمْ	بِكُلِّ مَخْلُوبٍ أَشَمْ	مجزوء الرّجز
		مُذَلَّقٍ مِثْلَ الزَّلَمْ		
	أبو ذؤيب الهذلي (ت 27 هـ)	الْمَانِحَ الأُدْمَ كَالمَرْوِ الصِّلَابِ إِذَا	مَا حَارَدَ الخُورُ وَاجْتُثَّ المَجَالِيحُ	
		وَزَفَّتِ الشَّوْلُ مِنْ بَرْدِ العَشِيِّ كَمَا	زَفَّ النَّعَامُ إِلَى حَفَّانِهِ الرُّوحُ	
		وَاعْصَوْصَبَتْ بُكُراً مِنْ حَرْجَفٍ وَلَهَا	وَسْطَ الدِّيَارِ رَذِيَّاتٌ مَرَازِيحُ	
		أَمَّا أُلَاتُ الذُّرَى مِنْهَا فَعَاصِبَةٌ	تَجُولُ بَيْنَ مَنَاقِيهَا الأَقَادِيحُ	
		لَا يُكْرِمُونَ كَرِيمَاتِ المَخَاضِ وَأَنْـ	ـسَاهُمْ عَقَائِلَهَا جُوعٌ وَتَرْزِيحُ	بسيط
=	أبو شمّر الحضرميّ	وَكُنْتَ كَعَظْمِ الرِّيمِ لَمْ يَدْرِ جَازِرٌ	عَلَى أَيِّ بَدْأَيْ مَقْسَمِ اللَّحْمِ يَجْعَلُ	طويل
=	أبو طالب (85-3 ق هـ)	فَمَنْ يَنْشَ مِنْ حُضَّرِ مَكَّةَ عِزُّهُ	فَعِزَّتُنَا فِي بَطْنِ مَكَّةَ أَتْلَدُ	طويل
		نَشَأْنَا بِهَا وَالنَّاسُ فِيهَا قَلَائِلُ	فَلَمْ تَنْفَكِكْ تَزْدَادُ خَيْراً وَنُحْمَدُ	
		وَنُطْعِمُ حَتَّى يَتْرُكَ النَّاسُ فَضْلَهُمْ	إِذَا جُعِلَتْ أَيْدِي المُفِيضِينَ تَرْعَدُ	
		أَلَا إِنَّ زَادَ الرَّكْبِ غَيْرُ مُدَافَعٍ	بِسَرْوِ سُحَيْمٍ غَيَّبَتْهُ المَقَابِرُ	
		بِسَرْوِ سُحَيْمٍ عَارِفٌ وَمُنَاكِرٌ	وَفَارِسُ غَارَاتٍ خَطِيبٌ وَيَاسِرُ	
		تَنَادَوْا بِأَنْ لَا سَيِّدَ الحَيِّ فِيهِمُ	وَقَدْ فُجِعَ الحَيَّانِ كَعْبٌ وَعَامِرُ	
=	أبو طمحان القيني (45 ق هـ- 30 هـ)	وَأَلْصَقْنَ بِالأَكْفَالِ جُبَّةَ نَحْرِهِ	لُصُوقَ المَنِيحِ بِالأَرِيبِ المُنَاقِلِ	طويل
		تَفَادَيْنَ مِنْ إِنْفَادِهِ وَكَأَنَّهُ	رَقِيبُ قِدَاحٍ مُشْمِحٌ غَيْرُ نَاكِلِ	
		لَهُمْ مَجْلِسٌ لَا يُحْصَرُونَ عَنِ النَّدَى	إِذَا مَطْلَبُ المَعْرُوفِ أَجْدَبَ رَاكِبُهْ	
=	أبو قيس بن رفاعة الواقفي	مَنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ حَوْجَاءُ يَطْلُبُهَا	عِنْدِي فَإِنِّي لَهُ رَهْنٌ بِإِصْحَارِ	بسيط
		أُقِيمُ عَوْجَتَهُ إِنْ كَانَ ذَا عِوَجٍ	كَمَا يُقَوِّمُ قِدْحَ النَّبْعَةِ البَارِي	
		إِنْ تُرِدْ حَرْبِي تُلَاقِ فَتىً	غَيْرَ مَمْلُوكٍ وَلَا بَرَمَهْ	المديد

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	أحيحة بن الجلاح (ت 129 ق.هـ)	إِذَا مَا نَزَلْنَا بَلْدَةً دُوِّخَتْ لَنَا	فَكُنَّا عَلَى أَرْبَابِهَا بِالْمُخَيَّرِ	طويل
		بَنُو مُفْرِجٍ أَهْلُ المَكَارِمِ وَالعُلَى	وَأَهْلُ القِبَابِ وَالسَّوَامِ المُعَكَّرِ	
		فَمَنْ لِلْمَعَالِي بَعْدَ عُثْمَانَ وَالنَّدَى	وَفَصْلِ الخِطَابِ وَالجَوَابِ المُيَسَّرِ	
		وَهُوبٍ لِطَوْعَاتِ الأَزِمَّةِ فِي البُرَى	وَلِلأُفُقِ النَهْدِ الأَسِيلِ المُعَذَّرِ	
		لُبَابُ لُبَابٍ فِي أُرُومٍ تَمَكَّنَتْ	كَرِيمٌ غَدَاةَ المَيْسِرِ المُتَحَضِّرِ	
=	أربد بن قيس العامري	وَقَدْ أَشْعَرَتْنِي جَارَتَايَ مَلاَمَةً	عَلَى اللَّهْوِ يَوْماً فِي القِدَاحِ وَفِي الخَمْرِ	طويل
		وَعَقْرِي لأَصْحَابِيَ الغَدَاةَ مَطِيَّتِي	إِذَا أَرْمَلُوا زَاداً بِأَبْيَضَ ذِي أَثْرِ	
=	أسد بن كُرز البَجليّ	صَنَادِيدُ أَيْسَارٌ مَدَاعِيسُ بِالقَنَا	مَسَاعِيرُ فِي الهَيْجَا مَسَافِيكُ لِلدَّمِ	طويل
=	الأسود بن مسعود الثقفيّ	أَصْبَحْتُ أَعْبُدُ رَبِّي لاَ شَرِيكَ لَهُ	رَبَّ العِبَادِ إِذَا مَا حُصِّلَ اليَسَرُ	بسيط
		أَنْتَ الرَّسُولُ الَّذِي تُرْجَى فَوَاضِلُهُ	عِنْدَ القُحُوطِ إِذَا مَا أَخْطَأَ المَطَرُ	
=		بِيضٌ مَسَامِيحُ فِي الشِّتَاءِ وَإِنْ	أَخْلَفَ نَجْمٌ عَنْ نَوْئِهِ وبِلُوا	منسرح
	الأسود بن يعفر النّهشلي (ت 23 ق هـ)	بَهَالِيلُ لاَ تَصْفُو الإِمَاءَ قُدُورُهُمْ	إِذَا النَّجْمُ وَافَاهُمْ عِشَاءً بِشَمْأَلِ	طويل
		فَلَنْ تَعْدَمِي مِنَّا السُّرَاةَ ذَوِي النُّهَى	إِذَا قَحَطَتْ وَالزَّاجِرِينَ المَغَالِقَا	
		أَبَيْنَتَ رَسْمَ الدَّارِ أَمْ لَمْ تُبَيِّنِ	لِسَلْمَى عَفَتْ بَيْنَ الكُلاَبِ وَتَيْمَنِ	
		كَأَنَّ بَقَايَا رَسْمِهَا بَعْدَمَا خَلَتْ	لَكَالرِّيحِ مِنْهَا عَنْ مَحَلٍّ مُدْمَنِ	
		مَجَالِسُ إِيسَارٍ وَمَلْعَبُ سَامِرٍ	وَمَوْقِدُ نَارٍ عَهْدُهَا غَيْرُ مُزْمَنِ	
		وَلَوْ سَأَلَتْ عَنَّا سُلَيْمَى لَخُبِّرَتْ	إِذَا الحُجُرَاتُ زُيِّنَتْ بِالمَغَالِقِ	
		بِأَنَّا نُعِينُ المُسْتَعِينَ عَلَى النَّدَى	وَنَحْفَظُ فَرْجَ المَقْدَمِ المُتَضَايِقِ	
=	أشهب بن رميلة التميميّ (ت 86 هـ)	وَكَمْ قَدْ فَاتَنِي بَطَلٌ شُجَاعٌ	وَيَاسِرُ شَتْوَةٍ سَمْحٌ هَضُومُ	الوافر
		وَأَبَّاءٌ إِذَا مَا سِيمَ خَسْفاً	أَلَدُّ إِذَا تَعَرَّضَتِ الخُصُومُ	
=	أشيمُ بن شَراحيل	إِذَا سَأَلْتَ تَمِيماً عَنْ شِرَارِهِمِ	فَاطْلُبْ أُسَيْدَ حَتَّى تُدْرِكَ السَّلَفَا	بسيط
		مِثْلَ الإِمَاءِ إِذَا مَا جُلْبَةٌ أَزِمَتْ	لاَ يَيْسِرُونَ وَلاَ تَلْقَى لَهُمْ سُلَفَا	
=	أعشى باهلة	نُعِيتُ مَنْ لاَ تُغِبُّ الحَيَّ جَفْنَتُهُ	إِذَا الكَوَاكِبُ خَوَّى نَوْءَهَا المَطَرُ	بسيط
		وَرَاحَتِ الشَّوْلُ مُغْبَرّاً مَبَاءَتُهَا	شُعْثاً تَغَيَّرَ مِنْهَا النِّيُّ وَالوَبَرُ	
		وَأَجْحَرَ الكَلْبَ مُبْيَضُّ الصَّقِيعِ بِهِ	وَأَلْجَأَ الحَيَّ مِنْ تَنْفَاحِهِ الحُجَرُ	
		عَلَيْهِ أَوَّلُ زَادِ القَوْمِ إِنْ نَزَلُوا	ثُمَّ المَطِيَّ إِذَا مَا أَرْمَلُوا جَزَرُوا	
	أعشى همدان (ت 83 هـ)	وَعَارِيَةٍ مِنْ لَيَالِي الشِّتَا	ءِ لاَ يَتَمَنَّحُ أَيْسَارُهَا	متقارب
		وَلاَ يَنْبَحُ الكَلْبُ فِيهَا العَقُو	رَ إِلاَّ الهَرِيرَ وَتَخْتَارُهَا	
		وَلاَ يَنْفَعُ الثَّوْبُ فِيهَا الفَتَى	وَلاَ رَبَّةَ الخِدْرِ تَخْدَارُهَا	
		وَأَنْتَ مُحَمَّدُ فِي مِثْلِهَا	مُهِينُ الجَزَائِرِ نَحَّارُهَا	
		تَظَلُّ جِفَانُكَ مَوْضُوعَةً	تَسِيلُ مِنَ الشَّحْمِ أَصْبَارُهَا	
		وَمَا فِي سِقَائِكَ مُسْتَنْطَقٌ	إِذَا الشَّوْلُ رَوَّحَ أَغْبَارُهَا	
		وَغَرِيبَةٍ تَأْتِي المُلُوكَ حَكِيمَةٍ	قَدْ قُلْتُهَا لِيُقَالَ مَنْ ذَا قَالَهَا	الكامل
		وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا	وَنِيَاطِ مُقْفِرَةٍ أَخَافُ ضَلاَلَهَا	
	الأعشى الأكبر (ت 7 هـ)	إِنِّي رَأَيْتُ الحَرْبَ إِنْ شَمَّرَتْ	دَارَتْ بِكَ الحَرْبُ مَعَ الدَّائِرِ	سريع
		حَوْلِي ذَوُو الآكَالِ مِنْ وَائِلٍ	كَاللَّيْلِ مِنْ بَادٍ وَمِنْ حَاضِرِ	
		المُطْعِمُو اللَّحْمَ إِذَا مَا شَتَوْا	وَالجَاعِلُو القُوتَ عَلَى اليَاسِرِ	
		مِنْ كُلِّ كَوْمَاءَ سَحُوفٍ إِذَا	جَفَّتْ مِنَ اللَّحْمِ مُدَى الجَازِرِ	
		وَالشَّافِعُونَ الجُوعَ عَنْ جَارِهِمْ	حَتَّى يُرَى كَالغُصُنِ النَّاضِرِ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
		وَإِذَا مَـا الـدُّخَـانُ شَـبَّـهَـهُ الآ	نُـفُ يَـوْمـاً بِـشَـتْـوَةٍ أَهْـضَـامَـا	
		فَلَقَدْ تُصْلَقُ القِدَاحُ عَلَى النِّيـ	ـبِ، إِذَا كَـانَ يَـسْـرُهُـنَّ غَـرَامَـا	خفيف
		بِمَسَامِيحَ فِي الشِّتَـاءِ يَخَالُـو	نَ عَـلـى كُـلِّ فَـالِـجٍ إِطْـعَـامَـا	
		إِنَّـنِـي مِـنْـهُـمْ وَإِنَّـهُـمْ قَـوْ	مِـي وَإِنِّـي إِلَـيْـهِـمْ مُـشْـتَـاقُ	
		وَهُـمُ مَـا هُـمُ إِذَا عَـزَّتِ الـخَـمْـ	ـرُ وَقَـامَـتْ زِقَـاقُـهُـمْ وَالـحِـقَـاقُ	
		الـمُـهِـينِـينَ مَـالَـهُـمْ لِـزَمَـانِ الـ	ـسَّـوْءِ حَـتَّـى إِذَا أَفَـاقَ أَفَـاقُـوا	
		وَإِذَا ذُو الفُضُولِ ضَنَّ عَلى المَوْ	لَى وَصَارَتْ لِخِيمِهَا الأَخْلَاقُ	وافر
		وَمَشَى القَوْمُ بِالعِمَادِ إِلَى الـرَّزْ	حَى وَأَعْيَا المُسِيمُ أَيْنَ المَسَاقُ	
		أَخَذُوا فَضْلَهُمْ هُنَاكَ وَقَدْ تَجْـ	رِي عَلَى فَضْلِهَا القِدَاحُ العِتَاقُ	
		فَإِذَا جَادَتِ الدُّجَى وَضَعُوا القِدْ	حَ وَجُـنَّ الـتِّـلَاعُ وَالآفَـاقُ	
		لَـمْ يَـزِدْهُـمْ سَـفَـاهَـةً شَـرْبَـةُ الـكَـأْ	سِ وَلَا اللَّهْوُ بَيْنَهُمْ وَالسِّبَاقُ	
=		تَبِيتُونَ فِي المَشْتَى مِلَاءً بُطُونُكُمْ	وَجَارَاتُكُمْ جَوْعَى يَبِتْنَ خَمَائِصَا	
		يُرَاقِبْنَ مِنْ جُوعٍ خِلَالَ مَخَافَةٍ	نُجُومَ الثُّرَيَّا الطَّالِعَاتِ الشَّوَاخِصَا	طويل
=		فَمَا بَرِحُوا حَتَّى اِسْتُحِثَّتْ نِسَاؤُهُمْ	وَأَجْرَوْا عَلَيْهَا بِالسِّهَامِ فَذَلَّتِ	
	الأفوه الأودي	مِنَّا مُسَافٍ يُسَافِي النَّاسَ مَا يَسَرُوا	فِي كَفِّهِ أَكْعُبٌ أَوْ أَقْدُحٌ عُطُفُ	بسيط
=	(ت 54 ق.هـ)	لَا يَصْلُحُ القَوْمُ فَوْضَى لَا سَرَاةَ لَهُمْ	وَلَا سَرَاةَ إِذَا جُهَّالُهُمْ سَادُوا	
	أمّ معدان	مَـعْـدَانُ مَـنْ لِـلْـحَـيِّ إِذْ	هَـبَّـتْ شَـآمِـيَّـةٌ فَـجُـورَا	مجزوء
	الشّيبانيّة	عَـشْـرَاءَ مِـنْ قِـبَـلِ الـشَّـمَـا	لِ تَـكَـادُ تَـنْـتَـزِعُ الـكُـسُـورَا	الكامل
		وَتَـبَـادَرَ الـقَـوْمُ الـقِـدَاحَ	وَأَغْـلَـتِ الـسَّـنَـةُ الـجَـزُورَا	
=		أَعِنِّي عَلَى بَرْقٍ أَرَاهُ وَمِيضِ	يُضِيءُ حَبِيّاً فِي شَمَارِيخَ بِيضِ	
	امرؤ القيس	وَيَـهْـدَأُ تَـارَاتٍ سَـنَـاهُ وَتَـارَةً	يَنُوءُ كَتَعْتَابِ الكَسِيرِ المَهِيضِ	طويل
	(130- 80	وَتَخْرُجُ مِنْهُ لَامِعَاتٌ كَأَنَّهَا	أَكُفٌّ تَلَقَّى الفَوْزَ عِنْدَ المُفِيضِ	
=	ق.هـ)	إِذَا مَا كُنْتَ مُفْتَخِراً فَفَاخِرْ	بِبَيْتٍ مِثْلَ بَيْتِ بَنِي سَدُوسَا	
		بِبَيْتٍ تُبْصِرُ الرُّؤَسَاءَ فِيهِ	قِيَاماً لَا تُنَازَعُ أَوْ جُلُوسَا	وافر
		هُمُ أَيْسَارُ لُقْمَانَ بْنِ عَادٍ	إِذَا مَا أَجْمَدَ المَاءُ القَرِيسَا	
=	امرؤ القيس بن	سَمَوْنَا لَهُمْ بِالخَيْلِ تَرْدِي كَأَنَّهَا	سَعَالٍ وَعِقْبَانُ اللِّوَى حِينَ تُرْكَبُ	طويل
	عَمْرو السكونيّ	ضَوَامِرُ أَمْثَالَ القِدَاحِ يَكُرُّهَا	عَلَى المَوْتِ أَبْنَاءُ الحُرُوبِ فَتَحْرَبُ	
=	أميّة بن أبي	فَاغْفِرْ لِعَبْدِكَ إِنَّ أَوَّلَ ذَنْبِهِ	شُرْبٌ وَإِيسَارٌ يُشَارِكُهَا دَدُ	طويل
=	الصّلت (ت 5 هـ)	المُطْعِمُونَ الطَّعَامَ فِي السَّنَةِ الـ	أَزْمَةِ وَالفَاعِلُونَ لِلزَّكَوَاتِ	منسرح
=		وَفِتْيَانِ صِدْقٍ لَا تَخُمُّ لِحَامُهُمْ	إِذَا شُبِّهَ النَّجْمُ الصُّوَارَ النَّوَافِرَا	
		أَيْسَارُ لُقْمَانَ بْنِ عَادٍ سَمَاحَةً	وَجُوداً إِذَا مَا الشَّوْلُ أَمْسَتْ جَرَائِرَا	طويل
=	أوس بن حجر	يَا عَيْنُ جُودِي عَلَى عَمْرِو بْنِ مَسْعُودِ	أَهْلِ العَفَافِ وَأَهْلِ الحَزْمِ وَالجُودِ	
	التميمي	أَوْدَى رَبِيعُ الصَّعَالِيكِ الأُلَى اِنْتَجَعُوا	وَكُلٌّ مَا فَوْقَهَا مِنْ صَالِحٍ مُودِي	بسيط
	(ت 2 ق.هـ)	المُطْعِمُ الجَارَ وَالأَضْيَافَ إِنْ نَزَلُوا	شَحْمَ السَّدِيفِ مِنَ الكُومِ المَقَاحِيدِ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=		وَالحَافِظَ النَّاسَ فِي تَحُوطَ إِذَا	لَمْ يُرْسِلُوا تَحْتَ عَائِذٍ رُبَعَا	
		وَازْدَحَمَتْ حَلْقَتَا البِطَانِ بِأَقْـ	ـوَامٍ وَطَارَتْ نُفُوسُهُمْ جَزَعَا	
		وَعَزَّتِ الشَّمْأَلُ الرِّيَاحَ وَقَدْ	أَمْسَى كَمِيعُ الفَتَاةِ مُلْتَفِعَا	منسرح
		وَكَانَتِ الكَاعِبُ المُمَنَّعَةُ الـ	ـحَسْنَاءُ فِي زَادِ أَهْلِهَا سَبُعَا	
=		تَنَاهَقُونَ إِذَا إِخْضَرَّتْ نِعَالُكُمُ	وَفِي الحَفِيظَةِ أَبْرَامٌ مَضَاجِيرُ	بسيط
=	بشامة بن الغدير المرّي (ت 14 ق هـ)	بِعَيْنٍ كَعَيْنِ مُفِيضِ القِدَاحِ	إِذَا مَا أَرَاغَ يُرِيدُ الحَوِيلَا	متقارب
		فَقُلْتَ لَهَا رُدِّي عَلَيْهِ حَيَاتَهُ	فَرَدَّتْ كَمَا رَدَّ المَنِيحَ مُفِيضُ	طويل
=		وَنَحْنُ بَنُو حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ	إِذَا حَارَدَتْ غُرُّ المَتَالِي وَكُومُهَا	
=	بشر بن أبي خازم الأسدي (ت 22 ق هـ)	أَبَى لِبَنِي خُزَيْمَةَ أَنَّ فِيهِمْ	قَدِيمُ المَجْدِ وَالحَسَبُ النُّضَارُ	
		هُمُ فَضَلُوا بِخِلَّاتٍ كِرَامٍ	مَعَدّاً حَيْثُمَا حَلُّوا وَسَارُوا	وافر
		فَمِنْهُنَّ الوَفَاءُ إِذَا عَقَدْنَا	وَأَيْسَارٌ إِذَا حُسِبَ القُتَارُ	
=		يَا سُمَيْرًا! مَنْ لِلنِّسَاءِ إِذَا مَا	قَحَطَ القَطْرُ أُمَّهَاتَ العِيَالِ	
		كُنْتَ غَيْثاً لَهُنَّ فِي السَّنَةِ الشَّهْـ	ـبَاءِ ذَاتِ الغُبَارِ وَالإِمْحَالِ	
		اَلْمُهِينُ الكُومَ الجِلَادَ إِذَا مَا	هَبَّتِ الرِّيحُ كُلَّ يَوْمِ شَمَالِ	خفيف
		وَالمُفِيدُ المَالَ التِّلَادَ لِمَنْ يَعْـ	ـفُوهُ، وَالوَاهِبُ الحِسَانَ الغَوَالِي	
=		وَعِشْتُ وَقَدْ أُفْنِي طَرِيفِي وَتَالِدِي	قَتِيلَ ثَلَاثٍ بَيْنَهُنَّ أَضَرَّعُ	
		فَإِنَّ سِقَاطَ الخَمْرِ كَانَتْ خَبَالَهُ	قَدِيماً، فَلُومُوا شَارِبَ الخَمْرِ أَوْ دَعُوا	طويل
		وَحُبُّ القِدَاحِ لَا يَزَالُ مُنَادِياً	إِلَيْهَا، وَإِنْ كَانَتْ بِلَيْلٍ تَقَعْقَعُ	
		نِغَاءُ الحِسَانِ المُرْشِقَاتِ كَأَنَّهَا	جَآذِرُ مِنْ بَيْنِ الخُدُورِ تَطَلَّعُ	
=		ولَقَدْ غَدَوْتُ عَلَى الجَزُورِ بِفِتْيَةٍ	كُرَمَاءَ حَضْرَةَ لَحْمِهَا، أَزْوَالِ	
		فَغَدَوْتُ أُغْجِلُهَا تَمَامَ ضَحَائِهَا	بِأَحَذَّ صَاحِبِ فَوْزَةٍ وخِصَالِ	
		أَوِدٍ كَأَنَّ الزَّعْفَرَانَ بِلِيطِهِ	بَادِي السَّفَاسِقِ مِخْلَطٍ مِزْيَالِ	كامل
		مِنْ فَرْعِ شَوْحَطَةٍ بِضَاحِي هَضْبَةٍ	لَقِحَتْ بِهَا لَقْحاً خِلَافَ حِيَالِ	
=	تميم بن أُبيّ بن مقبل العامريّ (37 ق هـ- 70هـ)	إِذَا مِتُّ فَانْعَيْنِي بِمَا أَنَا أَهْلُهُ	وَذُمِّي الحَيَاةَ كُلُّ عَيْشٍ مُتَرَّحُ	
		وَقُولِي فَتىً تَشْقَى بِهِ النَّابُ رَدَّهَا	عَلَى رَغْمِهَا أَيْسَارُ صِدْقٍ وأَقْدُحُ	
		تَخَيَّلَ فِيهَا ذُو وُسُومٍ كَأَنَّمَا	يُطَلَّى بِحُصٍّ أَوْ يُضْلَى فَيُضْبَحُ	
		جَلَتْ صَنِفَاتُ الرَّيْطِ عَنْهُ قَوَابَهُ	وَأَخْلَصْنَهُ مِمَّا يُصَانُ وَيُمْسَحُ	
		صَرِيعٌ دَرِيرٌ مَسُّهُ مَسُّ بَيْضَةٍ	إِذَا سَنَحَتْ أَيْدِي المُفِيضِينَ يَبْرَحُ	طويل
		بِهِ قَرَعٌ أَبْدَى الحَصَى عَنْ مُتُونِهِ	سَفَاسِقَ أَعْرَاهَا اللِّحَاءُ المُشَبَّحُ	
		غَدَا وَهْوَ مَجْدُولٌ فَرَاحَ كَأَنَّهُ	مِنَ الصَّكِّ وَالتَّقْلِيبِ فِي الكَفِّ أَفْطَحُ	
		خَرُوجٌ مِنَ الغُمَّى إِذَا صُكَّ صَكَّةً	بَدَا وَالعُيُونُ المُسْتَكِفَّةُ تَلْمَحُ	
		مُفَدّىً مُؤَدّىً بِاليَدَيْنِ مُلَعَّنٌ	خَلِيعُ لَحَامٍ فَائِزٌ مُتَمَنَّحُ	
		إِذَا امْتَنَحَتْهُ مِنْ مَعَدٍّ عِصَابَةٌ	غَدَا رَبُّهُ قَبْلَ المُفِيضِينَ يَقْدَحُ	
		وَإِذَا الشَّمَالُ تَرَوَّحَتْ بِعَشِيَّةٍ	تَرْمِي البُيُوتَ بِيَابِسِ الأَخْظَارِ	كامل
		أَلْفَيْتَنَا مَرْفُوعَةً حُجُرَاتُهَا	لِلْضَّيْفِ عِنْدَ مَزَاحِفِ الأَيْسَارِ	
		فِي مَجْلِسٍ يُغْلُونَ كُلَّ عَبِيطَةٍ	فِي مَحْفَلٍ سِبْطِينَ غَيْرِ زَمَّارِ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
		فَإِمَّا تَرَيْنِي قَدْ أَطَاعَتْ جَنِيبَتِي	وَخُيِّطَ رَأْسِي بَعْدَ مَا كَانَ أَوْفَرَا	
		وأَصْبَحْتُ شَيْخاً أَقْصَرَ اليَوْمَ بَاطِلِي	وَأَدَّيْتُ رَيْعَانَ الصِّبَا المُتَعَوَّرَا	
		وقَدَّمْتُ قُدَّامِيَ العَصَا أَهْتَدِي بِهَا	وَأَصْبَحَ كَرِّي لِلْصَّبَابَةِ أَعْسَرَا	
		فَقَدْ كُنْتُ أُحْذِي النَّابَ بِالسَّيْفِ ضَرْبَةً	فَأُبْقِي ثَلَاثاً وَالوَظِيفَ المُكَعْبَرَا	
		وأَزْجُرُ فِيهَا قَبْلَ تَمِّ صَحَابِهَا	مَنِيحَ القِدَاحِ وَالصَّرِيعَ المُجَبَّرَا	طويل
		تُخُيِّرَ نَبْعَ العَيْكَتَيْنِ وَدُونَهُ	مَتَالِفُ هَضْبٍ تَحْبِسُ الطَّيْرَ أَوْعَرَا	
		فَمَا زَالَ حَتَّى نَالَهُ مُتَغَلْغِلٌ	تَخَيَّرَ مِنْ أَمْثَالِهِ مَا تَخَيَّرَا	
		فَشَذَّبَ عَنْهُ النَّبْعَ ثُمَّ غَدَا بِهِ	مُجَلًّى مِنَ اللَّائِي يُفَدَّيْنَ مِطْحَرَا	
		يُطِيعُ البَنَانَ غَمْزُهُ وَهْوَ مَانِعٌ	كَأَنَّ عَلَيْهِ زَعْفَرَاناً مُعَطَّرَا	
		تَخِرُّ حِظَاءُ النَّبْعِ تَحْتَ جَبِينِهِ	إِذَا سَنَحَتْ أَيْدِي المُفِيضِينَ صَدَّرَا	
		تَبَادَرُهُ أَيْدِي الرِّجَالِ إِذَا بَدَتْ	نَوَاهِدُ مِنْ أَيْدِي السَّرَابِيلِ حُسَّرَا	
		وإِنِّي لأَسْتَحْيِي وَفِي الحَقِّ مُسْتَحىً	إِذَا جَاءَ بَاغِي العُرْفِ أَنْ أَتَعَذَّرَا	
=		يَا عَيْنِ بَكِّي حُنَيْفاً رَأْسَ حَيِّهِمُ	الكَاسِرِينَ القَنَا فِي عَوْرَةِ الدُّبُرِ	
		والحَامِلِينَ إِذَا مَا جَرَّ جَارِمُهُمْ	بِحَامِلٍ غَيْرِ خَوَّارٍ وَلَا ضَجِرِ	
		والضَّارِبِينَ بِأَيْدِيهِمْ إِذَا نَهَدَتْ	مَثْنَى القِدَاحِ وَحُبَّتْ فَوْزَةُ الخَطَرِ	
		أَعْدَاءُ كُومِ الذُّرَى تَرْغُو أَجِنَّتُهَا	عِنْدَ المَجَازِرِ بَيْنَ الحَيِّ والحُجَرِ	بسيط
		فِتْيَانُ صِدْقٍ وَأَيْسَارٌ إِذَا افْتَرَشُوا	أَقْدَامَهُمْ بَيْنَ مَلْحُوفٍ وَمُنْعَفِرِ	
		شُمُّ العَرَانِينِ يُنْسِيهُمْ مَعَاطِفَهُمْ	ضَرْبُ القِدَاحِ وَتَأْرِيبٌ عَلَى العَسِرِ	
		لَايَفْرَحُونَ إِذَا مَا فَازَ فَائِزُهُمْ	ولَا تُرَدُّ عَلَيْهِمْ أَرْبَةُ اليَسَرِ	
		هُمُ الخَضَارِمُ وَالأَيْسَارُ إِنْ نُدِبُوا	فَلَا تُجِيلُ قِدَاحاً رَاحَتَا بَشَرِ	
=		يَا بِنْتَ آلِ شِهَابٍ هَلْ عَلِمْتِ إِذَا	أَمْسَى المَرَاغِثُ فِي أَعْنَاقِهَا خَضَعُ	
		أَنِّيَ أُتَمِّمُ أَيْسَارِيَ بِذِي أَوَدٍ	مِنْ فَرْعِ شَيْحَاطَ صَافٍ لِيطُهُ قَرِعُ	
		يَحْدُو قَنَابِلَهُمْ شُعْثٌ مَقَادِمُهُمْ	بِيضُ الوُجُوهِ مَغَالِيقُ الضُّحَى خُلُعُ	بسيط
		إِلَى الوِفَاءِ فَأَدَّتْهُمْ قِدَاحُهُمُ	فَلَا يَزَالُ لَهُمْ مِنْ لَحْمَةٍ قَرَعُ	
		ولَا تَزَالُ لَهُمْ قِدْرٌ مُغَطْغِطَةٌ	كَالرَّأْلِ تَعْجِيلُهَا الأَعْجَازُ وَالقَمَعُ	
=		وتُعْرَفُ إِنْ ضَلَّتْ، فَتُهْدَى لِرَبِّهَا،	لِمَوْضِعِ آلَاتٍ مِنَ الطَّلْحِ أَرْبَعِ	
		وتُؤْبَنُ مِنْ نَصِّ الهَوَاجِرِ وَالضُّحَى	بِقِدْحَيْنِ فَازَا مِنْ قِدَاحِ المُقَعْقِعِ	طويل
		عَلَيْهَا وَلَمَّا يَبْلُغَا كُلَّ جَهْدِهَا	وَقَدْ أَشْعَرَاهَا فِي أَظَلَّ وَمَدْمَعِ	
=		وَعَاتِقٍ شَوْحَطٍ صُمٍّ مَقَاطِعُهَا	مَكْسُوَّةٍ مِنْ خِيَارِ الوَشْيِ تَلْوِينَا	
		عَارَضْتُهَا بِعَنُودٍ غَيْرِ مُغْتَلَثٍ	تَرِنُّ مِنْهُ مُتُونٌ حِينَ يَجْرِينَا	بسيط
		حَسَرْتُ عَنْ كَفِّيَ السِّرْبَالَ آخُذُهُ	فَرْداً يَجِرُّ عَلَى أَيْدِي المُفِيضِينَا	
		ثُمَّ انْصَرَفْتُ بِهِ جَذْلَانَ مُبْتَهِجاً	كَأَنَّهُ وَقْفُ عَاجٍ بَاتَ مَكْنُونَا	
=		ويُنْفِرُ النِّيبَ سَيْفِي بَيْنَ أَسْوُقِهَا	لَمْ يَبْقَ مِنْ سِرِّهَا إِلَّا شَرَاذِيمُ	
		فَذَاكَ دأْبِي بِهَا حَالاً وأَحْبِسُهَا	يَسْعَى بِأَوْصَالِهَا الشُّعْثُ المَقَارِيمُ	
		مِنْ عَاتِقِ النَّبْعِ لَمْ تُغْمَزْ مَوَاصِمُهُ	حُذُّ المَتَاقَةِ أَغْفَالٌ وَمَوْسُومُ	بسيط
		فِي دَارِ حَيٍّ يُهِينُونَ اللِّحَامَ وهُمْ	لِلْجَارِ وَالضَّيْفِ يَغْشَاهُمْ مَكَارِمُ	
		فِتْيَانُ صِدْقٍ إِذَا مَا الأَمْرُ جَدَّ بِهِمْ	أَيْدِي حَوَاطِبِهِمْ دَامٍ ومَكْلُومُ	
		قَدْ أَيْقَنُوا أَنَّ مَالَ المَرْءِ يَتْبَعُهُ	حَقٌّ عَلَى صَالِحِ الأَقْوَامِ مَعْلُومُ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	جاهلي مجهول	إِنَّا اخْتَلَفْنَا فَهَبِ السَّرَاحَا ثَلَاثَةٌ يَا هُبَلُ فِصَاحَا إِنْ لَمْ تَقُلْهُ فَمُرِ القِدَاحَا	المَيْتُ وَالعُذْرَةُ وَالنِّكَاحَا وَالبُرْءَ فِي المَرْضَى وَالصِّحَاحَا	سريع
=	جاهلي مجهول	إِذَا جَدَّدَتْ أُنْثَى لِأَمْرٍ خِمَارَهَا	أَتَتْهُ وَلَمْ تَضْرِبْ لَهُ بِالمَقَاسِمِ	طويل
=	جاهلي مجهول	مَطَاعِيمُ أَيْسَارٌ إِذَا البُزْلُ حَارَدَتْ	عَلَى الرِّسْلِ لَمْ تُحْرَمْ عَلَيْنَا لُحُومُهَا	طويل
=	جاهلي مجهول	وَإِذَا تَعَذَّرَتِ السَّوَاعِدُ وَالْتَوَتْ أَغْلَى بِهِ رَخْوُ الإِزَارِ مُعَذَّلٌ	جَالَ المُفَدَّى وَسْطَهَا المَضْبُوحُ فَغَدَا يُمَارُ لَهُ دَمٌ مَسْفُوحُ	كامل
=	جاهلي مجهول	إِذَا تَلَعَاتُ بَطْنِ الحَشْرَجِ أَمْسَتْ تَهَادَى الرِّيحُ إِذْخِرَهُنَّ شُهْبًا،	جَدِيبَاتِ المَسَارِحِ وَالمَرَاحِ وَنُودِيَ فِي المَجَالِسِ بِالقِدَاحِ	وافر
=	جاهلي مجهول	وَإِنَّا مَسَامِيحٌ إِذَا هَبَّتِ الصَّبَا	وَإِنَّا لَأَيْسَارٌ إِذَا الإِيرُ هَبَّتِ	طويل
=	جاهلي مجهول	فَلَئِنْ جُذَيْمَةُ قُتِلَتْ سَرَوَاتُهَا	فَنِسَاؤُهَا يَضْرِبْنَ بِالأَزْلَامِ	كامل
=	جاهلي مجهول	مَنَاتِينُ أَبْرَامٌ كَأَنَّ أَكُفَّهُمْ	أَكُفُّ ضِبَابٍ أُنْشِقَتْ فِي الحَبَائِلِ	طويل
=	جران العَوْد النمري (ت 68 هـ)	يَكَادُ المَجْدُ يَنْضَحُ مِنْ يَدَيْهِ وَأَلْجَأَتِ الكِلَابَ صَبًا بَلِيلٌ وَقَدْ جَعَلَتْ فَتَاةُ الحَيِّ تَدْنُو وَكَانَ اللَّحْمُ يَيْسِرُهُ أَبُوهَا فَمَا أَنَا لِلْمَطِيَّةِ بِابْنِ عَمٍّ	إِذَا دُفِعَ اليَتِيمُ عَنِ الجَزُورِ فَآلَ نُبَاحُهُنَّ إِلَى الهَرِيرِ مَعَ الهُلَّاكِ مِنْ عَرَمِ القُدُورِ أَحَبَّ إِلَى الفَتَاةِ مِنَ العَبِيرِ وَلَا لِلْجَارَةِ الدُّنْيَا بِزِيرِ	وافر
=	حاتم الطّائيّ (ت 46 ق.هـ)	وَقَدْ عَلِمَ الأَقْوَامُ لَوْ أَنَّ حَاتِمًا أَمَاوِيَّ إِنَّ المَالَ مَالٌ بَذَلْتُهُ وَإِنِّيَ لَا آلُو بِمَالٍ صَنِيعَةً يُفَكُّ بِهِ العَانِي وَيُؤْكَلُ طَيِّبًا	أَرَادَ ثَرَاءَ المَالِ كَانَ لَهُ وَفْرُ فَأَوَّلُهُ شُكْرٌ وَآخِرُهُ ذِكْرُ فَأَوَّلُهُ زَادٌ وَآخِرُهُ ذُخْرُ وَلَيْسَتْ تُعَرِّيهِ القِدَاحُ وَلَا اليَسْرُ	طويل
		أُسَوَّدُ سَادَاتِ العَشِيرَةِ عَارِفًا وَأُلْفَى لِأَعْرَاضِ العَشِيرَةِ حَافِظًا يَقُولُونَ لِي أَهْلَكْتَ مَالَكَ، فَاقْتَصِدْ، كُلُوا الآنَ مِنْ رِزْقِ الإِلَهِ وَأَيْسِرُوا	وَمِنْ دُونِ قَوْمِي فِي الشَّدَائِدِ مِذْوَدَا وَحَقِّهِمِ، حَتَّى أَكُونَ المُسَوَّدَا وَمَا كُنْتُ، لَوْلَا مَا تَقُولُونَ سَيِّدَا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَانِ رِزْقَكُمُ غَدَا	طويل
=		إِذَا النَّجْمُ أَضْحَى مَغْرِبَ الشَّمْسِ مَائِلًا فَقَدْ عَلِمَتْ غَوْثٌ بِأَنَّا سَرَاتُهَا	وَلَمْ يَكُ بِالآفَاقِ بَرْقٌ يُنِيرُهَا إِذَا أُعْلِنَتْ بَعْدَ السِّرَارِ أُمُورُهَا	طويل
	حاجز بن عوف الأزديّ	وَلَمَّا أَنْ بَدَتْ أَعْلَامُ تَرْجٍ وَأَعْرَضَتِ الجِبَالُ السُّودُ خَلْفِي أَمَمْتُ بِهَا الطَّرِيقَ فُوَيْقَ نَعْلٍ	وَقَالَ الرَّابِئَانِ بَدَتْ رَتُومُ وَخَيَّنَفُ عَنْ شِمَالِي وَالبَهِيمُ وَلَمْ أُقْسِمْ فَتَرْبِثَنِي القُسُومُ	وافر
=	الحادرة الذّبيانيّ (ت 5 هـ)	أَمْسَتْ سُمَيَّةُ صَرَّمَتْ حَبْلِي وَعَدَا العَوَادِي عَنْ زِيَارَتِهَا وَرَجَاهُمُ يَوْمَ الدُّوَارِ كَمَا	وَنَأَتْ وَخَالَفَ شَكْلُهَا شَكْلِي إِلَّا تَلَاقِيَنَا عَلَى شُغْلِ يَرْجُو المُقَامِرُ نَيْلَ الخَصْلِ	كامل
=	الحارث بن حلّزة (ت 50 ق.هـ)	وَلَئِنْ سَأَلْتِ إِذَا الكَتِيبَةُ أَحْجَمَتْ وَحَسِبْتِ وَقْعَ سُيُوفِنَا بِرُؤُوسِهِمْ وَإِذَا اللِّقَاحُ تَرَوَّحَتْ بِعَشِيَّةٍ أَلْفَيْتِنَا لِلضَّيْفِ خَيْرَ عِمَارَةٍ	وَتَبَيَّنَتْ رِعَةُ الجَبَانِ الأَهْوَجِ وَقْعَ السَّحَابَةِ بِالطِّرَافِ المُشْرَجِ رَتَكَ النَّعَامِ إِلَى كَنِيفِ العَوْسَجِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَبَنٌ، فَعَطْفُ المُدْمَجِ	كامل

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	الحارث بن غزوان التّغلبيّ	أرَانِي كُلَّمَا نَاسَبْتُ حَيًّا	أرَى لِي مِنْ كِرَامِ النَّاسِ خَالَا	
		وَمَا تَحْتَ السَّمَاءِ لَنَا ابْنُ أُخْتٍ	بِمُرْدَفَةٍ عَلَيْهَا القِدْحُ جَالَا	وافر
=	حجر بن خالد	وَإِذَا هَلَكْتُ، فَلَا تُرِيدِي عَاجِزاً	غَسّاً وَلَا بَرَماً وَلَا مِعْزَالَا	كامل
=	حرّاب بن الورد البكيلي	أَلَا هَلْ أتَى القَبَائِلَ مِنْ بَكِيلٍ	وَأَفْنَا حَاشِداً خَبَرُ الخَبِيرِ	
		بِأَنَّا قَدْ جَلَوْنَا العَارَ مِنَّا	وَمِنْهُمْ بِالمُهَنَّدَةِ الذُّكُورِ	
		قَتَلْنَا مَنْ يُحِقُّ القَتْلَ مِنْهُمْ	وَأُبْنَا بِالسِّلَابِ وَبِالأَسِيرِ	وافر
		فَلَمَّا أَنْ بَلَغْنَا حَيْثُ شِئْنَا	وَكُنَّا بَيْنَ أُهْبَةَ وَالوَتِيرِ	
		ضَرَبْنَا السَّهْمَ فِي خُرُدٍ حِسَانٍ	وَمَالٍ مِنْ بُعُولَتِهَا كَثِيرِ	
=	حسّان بن ثابت الأنصاريّ (ت 54 هـ)	وَإِنَّا إِذَا مَا الأُفْقُ أَمْسَى كَأَنَّمَا	على حَافَتَيْهِ مُمْسِياً لَوْنُ عَنْدَمِ	
		لَنُطْعِمُ فِي المَشْتَى وَنَطْعَنُ بِالقَنَا	إِذَا الحَرْبُ عَادَتْ كَالحَرِيقِ المُضَرَّمِ	
		وَتُلْفَى لَدَى أَبْيَاتِنَا حِينَ نُجْتَدَى	مَجَالِسَ فِيهَا كُلُّ كَهْلٍ مُعَمَّمِ	
		رَفِيعِ عِمَادِ البَيْتِ يَسْتُرُ عِرْضَهُ	مِنَ الذَّمِّ مَيْمُونِ النَّقِيبَةِ خِضْرَمِ	طويل
		جَوَادٍ عَلَى العِلَّاتِ رَحْبٍ	مَتَى يُسْأَلِ المَعْرُوفَ لَا يَتَجَهَّمِ	
		ضَرُوبٍ بِأَعْجَازِ القِدَاحِ إِذَا شَتَا	سَرِيعٍ إِلَى دَاعِي الهِيَاجِ مُصَمِّمِ	
		فَعَفَّرَ الضَّارِيَاتِ اللَّاحِقَاتِ بِهِ	عَفْرَ الغَرِيبِ قِدَاحاً بَيْنَ أَيْسَارِ	بسيط
=		مَسَامِيحُ أَبْطَالٌ يُرَجُّونَ لِلنَّدَى	يَرَوْنَ عَلَيْهِمْ فِعْلَ آبَائِهِمْ نَحْبَا	طويل
=		مُزَيْنَةُ لَا يُرَى فِيهَا خَطِيبٌ	وَلَا فَلْجٌ يُطَافُ بِهِ خَصِيبُ	
		وَلَا مَنْ يَمْلأُ الشِّيزَى وَيَحْمِي	إِذَا مَا الكَلْبُ أَحْجَرَهُ الضَّرِيبُ	وافر
=		أُولَئِكَ قَوْمِي فَإِنْ تَسْأَلِي	كِرَامٌ إِذَا الضَّيْفُ يَوْماً أَلَمْ	
		عِظَامُ القُدُورِ لِأَيْسَارِهِمْ	يَكُبُّونَ فِيهَا المُسِنَّ السَّنِمْ	متقارب
		يُوَاسُونَ مَوْلَاهُمُ فِي الغِنَى	وَيَحْمُونَ جَارَهُمُ إِنْ ظُلِمْ	
=		إِنَّا وَمَا حَجَّ الحَجِيجُ لِبَيْتِهِ	رُكْبَانُ مَكَّةَ مَعْشَرَ الأَنْصَارِ	
		نَفْرِي جَمَاجِمَكُمْ بِكُلِّ مُهَنَّدٍ،	ضَرْبَ القُدَارِ مَبَادِيَ الأَيْسَارِ	كامل
=	الحُصَيْن بن حمام الفزاريّ (ت 10 ق. هـ)	تَرَكْنَا مِنْ نِسَاءِ بَنِي عُقَيْلٍ	أَيَامَى تَبْتَغِي عَقْدَ النِّكَاحِ	
		فَأُبْنَا بِالنِّهَابِ وَبِالسَّبَايَا	وَبِالبِيضِ الخَرَائِدِ وَاللِّقَاحِ	الوافر
		وَأَعْتَقْنَا ابْنَةَ العَمْرِيِّ عَمْرٍو	وَقَدْ خُضْنَا عَلَيْهَا بِالقِدَاحِ	
		أَوْفَى على عَقَدِ الكَثِيبِ كَأَنَّهُ	وَسْطَ القِدَاحِ مُعَقَّبٌ مَشْهُورُ	كامل
=	الحُطَيْئة (ت 45 هـ)	سَتَكْفِيكَ أَمْثَالُ المَجَادِلِ جِلَّةٌ	مَهَارِيسُ يُغْنِي المُعْتَفِينَ شَكِيرُهَا	
		عِظَامُ الجُثَى غُلْبُ الرِّقَابِ كَأَنَّهَا	أَكَارِيعُ ظَبْيٍ مُدْفَآتٌ ظُهُورُهَا	طويل
		عَطَاءُ مَلِيكٍ مَا يُكَدِّرُ سَيْبَهُ	إِذَا بَخِلَتْ سَهْمٌ وَخَابَ عَشِيرُهَا	
=	خداش العامري (ت 6 هـ)	إِذَا مَا الثُّرَيَّا أَشْرَفَتْ فِي قَتَامِهَا	فُوَيْقَ رُؤُوسِ النَّاسِ كَالرُّفْقَةِ السَّفْرِ	
		وَأَرْدَفَتِ الجَوْزَاءُ يَبْرُقُ نَظْمُهَا	كَلَوْنِ الصِّوَارِ فِي مَرَاتِعِهِ الزُّهْرِ	
		إِذَا أَمْسَتِ الشِّعْرَى اسْتَقَلَّ شُعَاعُهَا	عَلَى طُلْسَةٍ مِنْ قُرِّ أَيَّامِهَا الغُبْرِ	طويل
		وَبَادَرَتِ الشَّوْلُ الكَنِيفَ وَفَحْلُهَا	قَلِيلُ الضِّرَابِ حِينَ يُرْسَلُ وَالهَدْرِ	
		أَلَمْ تَعْلَمِي وَالعِلْمُ يَنْفَعُ أَهْلَهُ	وَلَيْسَ الَّذِي يَدْرِي كَآخَرَ لَا يَدْرِي	
		بِأَنَّا عَلَى سَرَّائِنَا غَيْرُ جُهَّلٍ	وَأَنَّا عَلَى ضَرَّائِنَا مِنْ ذَوِي الصَّبْرِ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
		وَأَنَّ سَرَاةَ الحَيِّ عَمْرو بْنِ عَامِرٍ	مَقَارِ مَطَاعِيمٌ إِذَا ضُنَّ بِالقَطْرِ	طويل
		تَرَى حِينَ تَأْتِيهِمُ قِبَاباً وَمَيْسِراً	وَأَخْبِيَةً مِنْ مُسْتَجِيرٍ وَمِنْ تَجْرِ	
=	الخِرْنِق بنت بدر (ت 50 ق. هـ)	لَا يَبْعُدَنْ قَوْمِي الَّذِينَ هُمُ	سُمُّ العُدَاةِ وَآفَةُ الجُزْرِ	
		النَّازِلُونَ بِكُلِّ مُعْتَرَكٍ	وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الأُزْرِ	
		الضَّارِبُونَ بِحَوْمَةٍ نُزِلَتْ	وَالطَّاعِنُونَ بِأَذْرُعٍ شُعْرِ	كامل
		وَالخَالِطُونَ نَحِيتَهُمْ بِنُضَارِهِمْ	وَذَوِي الغِنَى مِنْهُمْ بِذِي الفَقْرِ	
=		فَلَمْ أَرَ مِثْلَهُمْ حَيًّا لَقَاحاً	أَقَامُوا بَيْنَ قَاصِيَةٍ وَحِجْرِ	
		أَشَدُّ عَلَى صُرُوفِ الدَّهْرِ إِدّاً	وَآمَرُ مِنْهُمُ فِيهَا بِصَبْرِ	
		وَأَكْرَمَ حِينَ ضَنَّ النَّاسُ خِيَماً	وَأَحْمَدُ شِيمَةً وَنَشِيلَ قِدْرِ	
	خُفاف بنُ نُدْبَةَ السُّلَمِيُّ (ت 20 هـ)	إِذَا الحَسْنَاءُ لَمْ تَرْحَضْ يَدَيْهَا،	وَلَمْ يُقْصَرْ لهَا بَصَرٌ بِسِتْرِ	
		قَرَوْا أَضْيَافَهُمْ رَبَحاً بِبُحٍّ	تَجِيءُ بِعَبْقَرِيِّ الوَدْقِ سُمْرِ	وافر
		رِمَاحُ مُثَقَّفٍ حَمَلَتْ نِصَالاً	يَلُحْنَ كَأَنَّهُنَّ نُجُومُ فَجْرِ	
		جَلَاهَا الصَّيْقَلُونَ فَأَخْلَصُوهَا	مَوَاضِيَ كُلُّهَا يَفْرِي بِبَتْرِ	
		هُمُ الأَيْسَارُ إِنْ قَحَطَتْ جُمَادَى	بِكُلِّ صَبِيرِ غَادِيَةٍ وَقَطْرِ	
		يَصُدُّونَ المُغِيرَةَ عَنْ هَوَاهَا	بِطَعْنٍ يَفْلُقُ الهَامَاتِ شَزْرِ	
=		أَلَا تِلْكَ عِرْسِيَ إِذْ أَمْعَرَتْ	أَسَاءَتْ مَلَامَتَنَا وَالإِمَارَا	
		وَقَالَتْ أَرَى المَالَ أَهْلَكْتَهُ	وَأَحْسَبُهُ لَوْ تَرَاهُ مُعَارَا	متقارب
		وَيَمْنَعُ مِنْهَا نَمَاءَ الإِفَالِ	مَشْيُ القِدَاحِ وَنَقْدِيَ التِّجَارَا	
		وَقَوْلُ الأَلِدَّةِ عِنْدَ الفِصَالِ	إِذَا قُمْتُ: لَا تَتْرُكَنَّا جِرَارَا	
=		يَا لَهْفَ نَفْسِي عَلَى صَخْرٍ وَقَدْ فَزِعَتْ	خَيْلٌ لِخَيْلٍ وَأَقْرَانٌ لِأَقْرَانِ	
		سَمْحٌ إِذَا يَسَرَ الأَقْوَامُ أَقْدُحَهُمْ	طَلْقُ اليَدَيْنِ وَهُوبٌ غَيْرُ مَنَّانِ	
	الخنساء	نِعْمَ الفَتَى أَنْتَ يَوْمَ الرَّوْعِ قَدْ عَلِمُوا	كُفْءٌ إِذَا الْتَفَّ فُرْسَانٌ بِفُرْسَانِ	بسيط
		مَأْوَى الأَرَامِلِ وَالأَيْتَامِ إِنْ سَغِبُوا	شَهَّادُ أَنْدِيَةٍ مِطْعَامُ ضِيفَانِ	
		حِلْفُ النَّدَى وَعَقِيدُ المَجْدِ أَيُّ فَتًى	كَاللَّيْثِ فِي الحَرْبِ لَا نِكْسٌ وَلَا وَانِ	
=		فَتَى السِّنِّ كَهْلُ الحِلْمِ لَا مُتَسَرِّعٌ	وَلَا جَامِدٌ جَعْدُ اليَدَيْنِ جَدِيبُ	
=		وَكُنْتُ إِذَا مَا خِفْتُ إِرْدَافَ عُسْرَةٍ	أَظَلُّ لَهَا مِنْ خِيفَةٍ أَتَقَنَّعُ	طويل
		دَعَوْتُ لَهَا صَخْرَ النَّدَى فَوَجَدْتُهُ	لَهُ مُوسَرٌ يُنْفَى بِهِ العُسْرُ أَجْمَعُ	
=		هُوَ الفَارِسُ المُسْتَعِدُّ الخَطِيبُ	فِي القَوْمِ وَاليَسَرُ الوَعْوَعُ	متقارب
=		وَلَا تَرَاهُ وَمَا فِي البَيْتِ يَأْكُلُهُ	لَكِنَّهُ بَارِزٌ بِالصَّحْنِ مِهْمَارُ	بسيط
		وَمُطْعِمُ القَوْمِ شَحْماً عِنْدَ مَسْغَبِهِمْ	وَفِي الجُدُوبِ كَرِيمُ الجَدِّ مِيسَارُ	
=	دَخْتنوس بن لقيط (ت 30 ق.هـ)	أَعَيْنَيَّ أَلَا فَابْكِي عُمَيْرَ بْنَ مَعْبَدِ	وَكَانَ ضَرُوباً بِاليَدَيْنِ وَبِاليَدِ	
=		وَإِنْ يَكُ عَبْدُ الله خَلَّى مَكَانَهُ	فَمَا كَانَ وَقَّافاً وَلَا طَائِشَ اليَدِ	طويل
		وَلا بَرَماً إِذَا الرِّيَاحُ تَنَاوَحَتْ	بِرَطْبِ العِضَاهِ والضَّرِيعِ المُعَضَّدِ	
=	دريد بن الصمّة (ت 8 هـ)	وَأَصْفَرَ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ صُلْبٍ	بِهِ عَلَمَانِ مِنْ عَقِبٍ وَضَرْسِ	
		دَفَعْتُ إِلَى المُفِيضِ إِذَا اسْتَقَلُّوا	عَلَى الرُّكَبَاتِ مَطْلَعَ كُلِّ شَمْسِ	وافر
		فَإِنْ أَكْدَى فَتَامِكَةٌ تُؤَدَّى	وَإِنْ أَرْبَى فَإِنِّي غَيْرُ نِكْسِ	

فترتا الجاهليّة والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيـــات		البحر
=		وَأَسْمَرَ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ فَرْعٌ	كَفِيءُ اللَّوْنِ مِنْ مَسٍّ وَضَرْسِ	
=		إِذَا عُقَبُ القُدُورِ عُدِدْنَ مَالاً	تُحِبُّ حَلَائِلُ الأَبْرامِ عِرْسِي	
		وَقَدْ عَلِمَ المَرَاضِعُ فِي جُمَادَى	إِذَا اسْتَعْجَلْنَ عَنْ حَزٍّ بِنَهْسِ	وافر
		بِأَنِّي لَا أَبِيتُ بِغَيْرِ لَحْمٍ	وَأَبْدَأُ بِالأَرَامِلِ قَبْلَ نَفْسِي	
=		يَا خَالِداً خَالِدَ الأَيْسَارِ وَالنَّادِي	وَخَالِدَ الرِّيحِ إِذْ هَبَّتْ بِصُرَّادِ	
		وخَالِدَ القَوْلِ والفِعْلِ المَعِيشِ بِهِ	وَخَالِدَ الحَرْبِ إِذْ عَضَّت بِأَزْرَادِ	بسيط
		وخَالِدَ الرَّكْبِ إِذْ جَدَّ السِّفَارُ بِهِمْ	وَخَالِدَ الحَيِّ لَمَّا ضُنَّ بِالزَّادِ	
=		عَلَى رِسْلِكُمْ، إِنَّا سَنُعْدِي وَرَاءَكُمْ	فَتَمْنَعُكُمْ أَرْمَاحُنَا، أَوْ سَنُعْذَرُ	طويل
		وَإِلَّا فَإِنَّا بِالشَّرَبَّةِ فَاللِّوَى	نُعَقِّرُ أُمَّاتِ الرِّبَاعِ وَنَيْسِرُ	
=		وَلَقَدْ نَهَيْتُكُمْ وَقُلْتُ لَكُمْ	لَا تَقْرَبُنَّ فَوَارِسَ الصَّيْدَاءِ	
	زهير بن أبي سلمى (ت 13 ق.هـ)	أَبْنَاءَ حَرْبٍ مَاهِرِينَ بِهَا	تُغْذَى صِغَارُهُمُ بِحُسْنِ غِذَاءِ	كامل
		قَدْ كُنْتُ أَعْهَدُهُمْ وَخَيْلَهُمُ	يَلْقَوْنَ قُدْماً عَوْرَةَ الأَعْدَاءِ	
		أَيْسَارُ صِدْقٍ مَا عَلِمْتُهُمُ	عِنْدَ الشِّتَاءِ وَقِلَّةِ الأَنْوَاءِ	
=		المُطْعِمُونَ إِذَا مَا أَزْمَةٌ أَزِمَتْ	وَالطَّيِّبُونَ ثِيَابًا كُلَّمَا عَرِقُوا	
		كَأَنَّ آخِرَهُمْ فِي الجُودِ أَوَّلُهُمْ	إِنَّ الشَّمَائِلَ وَالأَخْلَاقَ تَتَّفِقُ	بسيط
		إِنْ قَامَرُوا قَمَرُوا أَوْ فَاخَرُوا فَخَرُوا	أَوْ نَاضَلُوا نَضَلُوا أَوْ سَابَقُوا سَبَقُوا	
=		إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ بِالنَّاسِ أَجْحَفَتْ	وَنَالَ كِرامَ المَالِ فِي الجَحْرَةِ الأَكْلُ	
		رَأَيْتُ ذَوِي الحَاجَاتِ حَوْلَ بُيُوتِهِمْ	قَطِينًا حَتَّى إِذَا نَبَتَ البَقْلُ	طويل
		هُنَالِكَ إِنْ يُسْتَخْبَلُوا المَالَ يُخْبِلُوا	وإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وإِنْ يَيْسِرُوا يُغْلُوا	
=		وحَبَّذَا حِينَ تُمْسِي الرِّيحُ بَارِدَةً	وَادِي أُشَيَّ وَفِتْيَانٌ بِهِ هُضُمُ	بسيط
		الوَاسِعُونَ إِذَا مَا جَرَّ غَيْرُهُمُ	عَلَى العَشِيرَةِ وَالكَافُونَ مَا جَرَمُوا	
		وَالمُطْعِمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَآمِيَّةٌ	وَبَاكَرَ الحَيَّ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمُ	
		وَشَتْوَةٍ فَلَّلُوا أَنْيَابَ لَزْبَتِهَا	عَنْهُمْ إِذَا كَلَحَتْ أَنْيَابَهَا الأُزُمُ	
	زياد بن حمل العدويّ	حَتَّى انْجَلَى حَدُّهَا عَنْهُمْ وَجَارُهُمُ	بِنَجْوَةٍ مِنْ حِذَارِ الشَّرِّ مُعْتَصِمُ	
		هُمُ البُحُورُ عَطاءً حِينَ تَسْأَلُهُمْ	وَفِي اللِّقَاءِ إِذَا تَلْقَى بِهِمْ بُهَمُ	
		كَمْ فِيهِمُ مِنْ فَتًى حُلْوٍ شَمَائِلُهُ	جَمِّ الرَّمَادِ إِذَا مَا أَخْمَدَ البَرَمُ	بسيط
		تُحِبُّ زَوْجَاتُ أَقْوامٍ حَلَائِلَهُ	إِذَا الأُنُوفُ امْتَرَى مَكْنُونَهَا الشَّبَمُ	
		تَرَى الأَرَامِلَ وَالهُلَّاكَ تَتْبَعُهُ	يَسْتَنُّ مِنْهُ عَلَيْهِمْ وَابِلٌ رَذِمُ	
		كَأَنَّ أَصْحَابَهُ بِالقَفْرِ يُمْطِرُهُمْ	مِنْ مُسْتَحِيرٍ غَزِيرٍ صَوْبُهُ دِيَمُ	
		غَمْرُ النَّدَى لَا يَبِيتُ الحَقُّ يَثْمُدُهُ	إِلَّا غَدَا وَهُوَ سَامِي الطَّرْفِ يَبْتَسِمُ	
		إِلَى المَكَارِمِ يَبْنِيهَا وَيَعْمُرُهَا	حَتَّى يَنَالَ أُمُوراً دُونَهَا قُحَمُ	
	ساعدة بن العجلان الهُذليّ	يُرِنُّ عَلى قُبِّ البُطُونِ كَأَنَّها	رِبَابَةُ أَيْسَارٍ بِهِنَّ وُشُومُ	طويل
=		وَإِنَّا لَتَغْشَانَا حُقُوقٌ وَلَمْ تَكُنْ	تُقَرِّبُنَا لِلْمُخْزِيَاتِ الأَبَاعِرُ	
	سبرة بن عمرو الفقعسيّ	نُحَابِي بِهَا أَكْفَاءَنَا وَنُهِينُهَا	وَنَشْرَبُ فِي أَثْمَانِهَا وَنُقَامِرُ	طويل
		وَإِنَّا لَنُقْرِي الضَّيْفَ فِي لَيْلَةِ الشِّتَا	عَظِيمَ الجِفَانِ فَوْقَهُنَّ الحَوَائِرُ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	سُحَيْم بن وُثَيْلٍ اليربوعي (40 ق هـ- 60 هـ)	أَقُولُ لَهُمْ بِالشِّعْبِ إِذْ يَيْسِرُونَنِي	أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنِّيَ ابْنُ فَارِسِ زَهْدَمِ	طويل
=		لَعَمْرِي لَنِعْمَ الحَيِّ حِلْماً وَنَجْدَةً	إِذَا ضَيَّعَ البِيضَ الحِسَانَ مُضِيعُهَا	
		مَسَاعِيرُ مَا حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ	إِذَا اقْوَرَّ مِنْ دُونِ الفَتَاةِ ضَجِيعُهَا	
		هُمُ يَعْقِرونَ الكُومَ فِي كُلِّ لَزْبَةٍ	إِذَا الشَّوْلُ رَاحَتْ مُقْشَعِرّاً ضُرُوعُهَا	طويل
	سُحَيْم عبد بني الحَسْحاس (ت 40 هـ)	حَذَابِيرَ أَمْثَالَ الشَّنَانِ يَقُودُهَا	إِلَى الحَيِّ جِذْبَارُ السَّرَاةِ قَرِيعُهَا	
=		فَقَدْ أَعْقِرُ النَّابَ ذَاتَ التَّلِيـ	ـلِ حَتَّى أُحَاوِلَ مِنْهَا سِدَافَا	
		بِمَثْنَى الأَيَادِي لِمَنْ يَعْتَفِي	وَأَرْفَعُ نَارِي إِذَا مَا اسْتَضَافَا	متقارب
=		أَغَاضِرَ حَيَّاكِ الإِلَـهُ وأُسْقِيَتْ	بِلَادُكِ صَوْبَ الرَّائِحِ المُتَحَيِّرِ	
		مَسَاعِيرُ مَا حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ	إِذَا الرِّيحُ أَلْوَتْ بِالكَنِيفِ المُسَتَّرِ	طويل
		وَكُنْتُمْ زَمَاناً مِنْ أَرُومَةِ مَالِكٍ	وَفَضْلُكُمُ يَجْرى عَلى كُلِّ مُقْتِرِ	
=		ويُكَبِّرُ القِدْحَ العَنُودَ وَيَعْتَلِي	بِأُلَى الصِّحَابِ إِذَا أَصَاتَ الوَغْوَعُ	كامل
	سعدى بنت الشّمردل الجهنيّة	سَبَّاقُ عَادِيَةٍ وَهَادِي سُرْيَةٍ	وَمُقَاتِلٌ بَطَلٌ ودَاعٍ مِسْقَعُ	
		سَمْحٌ إِذَا مَا الشَّوْلُ حَارَدَ رِسْلُهَا	وَاسْتَرْوَحَ المَرَقَ النِّسَاءُ الجُوَّعُ	
=	سلامة بن جندل (ت 23 ق هـ)	إِنَّا إِذَا غَرُبَتْ شَمْسٌ، أَوِ ارْتَفَعَتْ	وَفِي مَبَارِكِهَا بُزْلُ المَصَاعِيبِ	بسيط
		قَدْ يَسْعَدُ الجَارُ وَالضَّيْفُ الغَرِيبُ بِنَا	وَالسَّائِلُونَ، وَنُغْلِي مَيْسِرَ النِّيبِ	
=	سنان بن أبي حارثة المرّي (ت 33 ق هـ)	وَقَدْ يَسَرْتُ إِذَا مَا الشَّوْلُ رَوَّحَهَا	بَرْدُ العَشِيِّ بِشَفَّانٍ وَصُرَّادِ	
		ثُمَّتَ أَطْعَمْتُ زَادِي غَيْرَ مُدَّخِرٍ	أَهْلَ المَحَلَّةِ منْ جَارٍ وَمِنْ جَادِ	بسيط
	شدّاد بن عقبة الجهنيّ	وَاليَاسِرِينَ إِذَا مَا شَتْوَةٌ جَمَدَتْ	فَلَمْ يَحِسَّ بِنَارٍ قِدْرِ أَيْسَارِ	بسيط
		وَالمَانِعِينَ غَدَاةَ الرَّوْعِ جَارَهُمُ	بِكُلِّ أَجْرَدَ أَوْ جَرْدَاءَ مِخْطَارِ	
	الشمّاخ بن ضرار الذبيانيّ (ت 22 هـ)	أَضَرَّ بِهِ التَّعْدَاءُ حَتَّى كَأَنَّهُ	مَنِيحُ قِدَاحٍ فِي اليَدَيْنِ مَشِيقُ	طويل
=	شَمْعَلة بن أخضرٍ الضبّي	جَلَبْنَا الخَيْلَ مِنْ أَكْنَافِ فَلْجٍ	تَرَى فِيهَا مِنَ الغَزْوِ اقْوِرَارَا	
		بِكُلِّ طِمِرَّةٍ وَبِكُلِّ طِرْفٍ	يَزِينُ سَوَادَ مُقْلَتِهِ العِذَارَا	
		حَوَالَيْ عَاصِبٍ بِالتَّاجِ مِنَّا	جَبِينَ أَغَرَّ يَسْتَلِبُ الدُّوَارَا	الوافر
		رَئِيسٌ مَا يُنَازِعُهُ رَئِيسٌ	سِوَى ضَرْبِ القِدَاحِ إِذَا اسْتَشَارَا	
	الشنفرى (ت 70 ق هـ)	طَرِيدُ جِنَايَاتٍ تَيَاسَرْنَ لَحْمَهُ	عَقِيرَتُهُ لأَياً بِمَا حَنَّ أَوَّلُ	طويل
		مُهَلَّلَةٌ شِيبُ الوُجُوهِ كَأَنَّهَا	قِدَاحٌ بِأَيْدِي يَاسِرٍ تَتَقَلْقَلُ	
	صخر الغيّ الهذلي	وَمَاءٍ وَرَدْتُ عَلَى زَوْرَةٍ	كَمَشْيِ السَّبَنْتِي يَرَاحُ الشَّفِيفَا	متقارب
		فَخَضْخَضْتُ صِفْنِي فِي جُمِّهِ	خِيَاضَ المُدَابِرِ قِدْحاً عَطُوفَا	
=	صخر بن عمرو السّلمي (ت 10 ق.هـ)	فَكِهُ العَشِيِّ إِذَا تَأَوَّبَ رَحْلَهُ	رَكْبُ الشِّتَاءِ، مُسَامِحٌ بِالمَيْسِرِ	كامل

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيـــات		البحر
=	صفيّة بنت عبد المطلب (ت 20 هـ)	وَسَائِلْ فِي جُمُوعِ بَنِي عَلِيٍّ بِأَنَّا لَا نُقِرُّ الضَّيْمَ فِينَا مَجَازِيلُ العَطَاءِ إِذَا وَهَبْنَا	إِذَا كَثُرَ التَّنَاشُدُ وَالفَخَارُ وَنَحْنُ لِمَنْ تَوَسَّمَنَا نَصَارُ وَأَيْسَارٌ إِذَا حُبَّ القُتَارُ	وافر
=	ضرار الفهري (ت 13 هـ)	فَبَلِّغْ قُرَيْشاً أَنَّ خَيْرَ نَدِيِّهَا ثَوَى يَوْمَ بَدْرٍ رَهْنَ خَوْصَاءَ رَهْنُهَا فَآلَيْتُ لَا تَنْفَكُّ عَيْنِي بِعَبْرَةٍ	وَأَكْرَمَ مَنْ يَمْشِي بِسَاقٍ عَلَى قَدَمِ كَرِيمِ المَسَاعِي غَيْرِ وَغْدٍ وَلا بَرَمِ عَلَى هَالِكٍ بَعْدَ الرَّئِيسِ أَبِي الحَكَمِ	طويل
=	ضرار بن الأزور (ت 11 هـ)	خَلَعْتُ القِدَاحَ، وَعَزْفَ القِيَانِ وَكَرِّي (المُحَبَّرَ) فِي غَمْرَةٍ، فَيَا رَبُّ! لَا أُغْبَنَنْ بَيْعَتِي	وَالخَمْرَ تَصْلِيَةً وَابْتِهَالَا وَجَهْدِي عَلَى المُسْلِمِينَ القِتَالَا فَقَدْ بِعْتُ أَهْلِي وَمَالِي بِدَالَا	متقارب
=	طرفة بن العبد (ت 60 ق.هـ)	فَسَعَى الغَلَّاقُ بَيْنَهُمُ، أَخَذَ الأَزْلَامَ، مُقْتَسِمَا	سَعْيَ خَبٍّ، كَاذِبٍ شِيَمُهْ فَأَتَى أَغْوَاهُمَا زُلَمُهْ	المديد
		وَأَصْفَرَ مَضْبُوحٍ نَظَرْتُ حِوَارَهُ	عَلَى النَّارِ، وَاسْتَوْدَعْتُهُ كَفَّ مُجْمِدِ	طويل
		نَحْنُ فِي المَشْتَاةِ، نَدْعُو الجَفَلَى، حِينَ قَالَ النَّاسُ، فِي مَجْلِسِهِمْ: بِجِفَانٍ، تَعْتَرِي نَادِيَنَا، كَالجَوَابِي، لَا تَنِي مُتْرَعَةً، ثُمَّ لَا يُخْزَنُ فِينَا لَحْمُهَا، وَلَقَدْ تَعْلَمُ بَكْرٌ أَنَّنَا وهُمُ أَيْسَارُ لُقْمَانَ إِذَا لَا يُلِحُّونَ عَلَى غَارِمِهِمْ	لَا تَرَى الآدِبَ فِينَا يَنْتَقِرْ أَقُتَارٌ ذَاكَ أَمْ رِيحُ قُطُرْ؟ مِنْ سَدِيفٍ، حِينَ هَاجَ الصِّنَّبِرْ لِقِرَى الأَضْيَافِ أَوْ لِلْمُحْتَضِرْ إِنَّمَا يُخْزَنُ لَحْمُ المُدَّخِرْ آفَةُ الجُزْرِ، مَسَامِيحُ يُسُرْ أَغْلَتِ الشَّتْوَةُ أَبْدَاءَ الجُزُرْ وَعَلَى الأَيْسَارِ تَيْسِيرُ العَسِرْ	رمل
		إِنِّي مِنَ القَوْمِ الَّذِينَ إِذَا يَوْماً ودُونِيَتِ البُيُوتُ لَهُ، رَفَعُوا المَنِيحَ وَكَانَ رِزْقَهُمُ شَرْطاً قَوِيماً لَيْسَ يَخْبِسُهُ تَلْقَى الجِفَانَ بِكُلِّ صَادِقَةٍ وَتَرَى الجِفَانَ لَدَى مَجَالِسِنَا فَكَأَنَّهَا عَقْرَى لَدَى قُلُبٍ إِنَّا لَنَعْلَمُ أَنْ سَيُدْرِكُنَا	أَزِمَ الشِّتَاءُ ودُوخِلَتْ حُجَرُهْ فَثَنَّى، قُبَيْلَ رَبِيعِهِمْ قِرَرُهْ فِي المُنْقِيَاتِ، يُقِيمُهُ يَسَرُهْ لَمَّا تَتَابَعَ وِجْهَةً عُسُرُهْ ثُمَّتَ تُرَدَّدُ بَيْنَهُمْ حِيَرُهْ مُتَحَيِّرَاتٍ بَيْنَهُمْ سُؤَرُهْ يَصْفَرُّ مِنْ أَغْرَابِهَا صَفَرُه غَيْثٌ يُصِيبُ سَوَامَنَا مَطَرُهْ	كامل
		وَجَامِلٍ، خَوَّعَ مِنْ نِيبِهِ،	زَجْرُ المُعَلَّى أُصُلاً، وَالسَّفِيحُ	سريع
=	طفيل الغنوي (ت 13 ق.هـ)	وَأَصْفَرَ مَشْهُومِ الفُؤَادِ كَأَنَّهُ تَفَلْتُ عَلَيْهِ تَفْلَةً وَمَسَحْتُهُ يُرَاقِبُ إِيحَاءَ الرَّقِيبِ كَأَنَّهُ فَفَازَ بِنَهْبٍ فِيهِ مِنْهُمْ عَقِيلَةٌ فَلَا تَذْهَبُ الأَحْسَابُ مِنْ عُقْرِ دَارِنَا	غَدَاةَ النَّدَى بِالزَّعْفَرَانِ مُطَيَّبُ بِثَوْبِيَ حَتَّى جِلْدُهُ مُتَقَوِّبُ لِمَا وَتَرُونِي آخِرَ اليَوْمِ مُغْضَبُ لَهَا بَشَرٌ صَافٍ وَرَخْصٌ مُخَضَّبُ وَلَكِنْ أَشْبَاحاً مِنَ المَالِ تَذْهَبُ	طويل
=	عامر بن الطّفيل (70 ق هـ- 11هـ)	وقَدْ عَلِمَتْ عُلْيَا هَوَازِنَ أَنَّنِي وقَدْ عَلِمَ المَزْنُوقُ أَنِّي أَكُرُّهُ إِذَا ازْوَرَّ مِنْ وَقْعِ الرِّمَاحِ زَجَرْتُهُ أَلَسْتَ تَرَى أَرْمَاحَهُمْ فِيَّ شُرَّعاً	أَنَا الفَارِسُ الحَامِي حَقِيقَةَ جَعْفَرِ عَلى جَمْعِهِمْ كَرَّ المَنِيحِ المُشَهَّرِ وَقُلْتُ لَهُ: ارْجِعْ مُقْبِلاً غَيْرَ مُدْبِرِ وَأَنْتَ حِصَانٌ مَاجِدُ العِرْقِ، فَاصْبِرِ	طويل

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
=	العبّاس بن مرداس السّلميّ (ت 18 هـ)	إِنْ كَانَ جَارُكَ لَمْ تَنْفَعْكَ ذِمَّتُهُ	وَقَدْ شَرِبْتَ بِكَأْسِ الذُّلِّ أَنْفَاسَا	بسيط
		فَأْتِ البُيُوتَ وَكُنْ مِنْ أَهْلِهَا صَدَداً	لَا تَلْقَ نَادِيَهُمُ فُحْشاً وَلَا بَاسَا	
		وَثَمَّ كُنْ بِفِنَاءِ البَيْتِ مُعْتَصِماً	تَلْقَ ابْنَ حَرْبٍ وَتَلْقَ المَرْءَ عَبَّاسَا	
		قِرْمَيْ قُرَيْشٍ وَحَلَّا فِي ذُؤَابَتِهَا	بِالمَجْدِ وَالحَزْمِ مَا حَازَا وَمَا سَاسَا	
		سَاقِي الحَجِيجِ وَهَذَا يَاسِرٌ فَلَجٌ	وَالمَجْدُ يُورَثُ أَخْمَاساً وَأَسْدَاسَا	
=	عبدالله بن الزِّبَعْرَى (ت 15 هـ)	وَفِتْيَانِ صِدْقٍ حِسَانِ الوُجُو	هِ لَا يَجِدُونَ لِشَيْءٍ أَلَمْ	متقارب
		مِنَ آلِ المُغِيرَةِ لَا يَشْهَدُو	نَ عِنْدَ المَجَازِرِ لَحْمَ الوَضَمْ	
=	عبد عَمْرو بن جبلة الكلبيّ	أَجَبْتُ رَسُولَ اللهِ إِذْ جَاءَ بِالهُدَى	وَأَصْبَحْتُ بَعْدَ الجَحْدِ بِاللهِ أَوْجَرَا	طويل
		وَوَدَّعْتُ لَذَّاتِ القِدَاحِ وَقَدْ أُرَى	بِهَا سَدِكاً عُمْرِي وَلِلَّهْوِ أَصْوَرَا	
		وَآمَنْتُ بِاللهِ العَلِيِّ مَكَانُهُ	وَأَصْبَحْتُ لِلأَوْثَانِ مَا عِشْتُ مُنْكِرَا	
=	عبد قيس بن خفاف البرجميّ	وَإِذَا لَقِيتَ البَاهِشِينَ إِلَى النَّدَى	غُبْراً أَكُفُّهُمُ بِقَاعٍ مُمْحِلِ	كامل
		فَأَعِنْهُمُ وَايْسِرْ بِمَا يَسَرُوا بِهِ	وَإِذَا هُمُ نَزَلُوا بِضَنْكٍ فَانْزِلِ	
=	عبد يغوث بن الحرث (ت 43 ق.هـ)	كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَاداً وَلَمْ أَقُلْ	لِخَيْلِيَ كُرِّي نَفِّسِي عَنْ رِجَالِيَا	طويل
		وَلَمْ أَسْبَأْ الزِّقَّ الرَّوِيَّ وَلَمْ أَقُلْ	لأَيْسَارِ صِدْقٍ عَظِّمُوا ضَوْءَ نَارِيَا	
=	عَبِيد بن الأبرص (ت 25 ق هـ)	أَيَّامُ قَوْمِيَ خَيْرُ قَوْمٍ سُوقَةٍ	لِمُعَصِّبٍ وَلِبَائِسٍ وَلِعَانِي	كامل
		وَلِنِعْمَ أَيْسَارُ الجَزُورِ إِذَا زَهَتْ	رِيحُ الشِّتَاءِ وَمَأْلَفُ الجِيرَانِ	
		أَمَّا إِذَا كَانَ الطِّعَانُ فَإِنَّهُمْ	قَدْ يَخْضِبُونَ عَوَالِيَ المُرَّانِ	
=	العجّاج بن رؤبة (ت 90 هـ)	حَيْنَا وَمَا فِي قِدْحِنَا مِنْ مُقَرَّمِ	لَيْسَ بِخَوَّارٍ وَلَا مُهَصَّمِ	رجز
		وَلَا بِمَغْلُوبٍ وَلَا مُوَصَّمِ	ذُو جُزْأَةٍ تُنْبِي ضُرُوسَ العُجَّمِ	
=	عديّ بن زيد (ت 36 ق هـ)	أُعَالِنُهُمْ وَأُبْطِنُ كُلَّ سِرٍّ	كَمَا بَيْنَ المِحَاءِ إِلَى العَسِيبِ	وافر
		فَفُزْتُ عَلَيْهِمْ لَمَّا الْتَقَيْنَا	بِتَاجِكَ فَوْزَةَ القِدْحِ الأَرِيبِ	
=	عديّ بن وداع	وَصَادِرَةٍ مَعاً وُتِشَتْ وِرْداً	لَهَا مِنَحٌ تُوَاشِكُ بِاتِّفَاقِ	وافر
		نَزَعْتُ لَهَا رَهَابَةَ مُقْرِمَاتٍ	يَلُحْنَ بِوَفْرِ مُنْتَهَكِ الغَلَاقِ	
=	العَرَنْدَس الكلابيّ	هَيْنُونَ لَيْنُونَ أَيْسَارٌ ذَوُو كَرَمٍ	سُوَّاسُ مَكْرُمَةٍ أَبْنَاءُ أَيْسَارِ	بسيط
		مَنْ تَلْقَ مِنْهُمْ تَقُلْ لَاقَيْتُ سَيِّدَهُمْ	مِثْلَ النُّجُومِ الَّتِي يَسْرِي بِهَا السَّارِي	
=		هُوَ السَّيِّدُ المَعْلُومُ لابْنَةِ خُرْشُبٍ	مُجِيرُ المَنَايَا وَالمُجِيرُ عَلَى الحُرَمْ	طويل
		أَتَتْ بِالمُعَلَّى عِنْدَ أَوَّلِ سَوْرَةٍ	وَبِالمُسْبَلِ الثَّانِي وَبِالحِلْسِ وَالتَّوْأَمْ	
		وَجَاءَتْ بِفَذٍّ وَالضَّرِيبُ يَلِيهَا	وَبِالنَّافِسِ المَعْلُومِ فِي الرَّأْسِ وَالقَدَمْ	
=	عروة بن الورد العبسيّ (ت 30 ق.هـ)	لَحَى اللهُ صُعْلُوكاً إِذَا جَنَّ لَيْلُهُ	مُصَافِي المُشَاشِ آلِفاً كُلَّ مَجْزِرِ	طويل
		يَعُدُّ الغِنَى مِنْ دَهْرِهِ كُلَّ لَيْلَةٍ	أَصَابَ قِرَاهَا مِنْ صَدِيقٍ مُيَسَّرِ	
		وَلَكِنَّ صُعْلُوكاً صَفِيحَةُ وَجْهِهِ	كَضَوْءِ شِهَابِ القَابِسِ المُتَنَوِّرِ	
		مُطِلّاً عَلَى أَعْدَائِهِ يَزْجُرُونَهُ	بِسَاحَتِهِمْ زَجْرَ المَنِيحِ المُشَهَّرِ	
=		هَلَّا سَأَلْتَ بَنِي عَيْلَانَ كُلَّهُمُ،	عِنْدَ السِّنِينَ، إِذَا مَا هَبَّتِ الرِّيحُ	بسيط
		قِدْحَانِ قِدْحُ عِيَالِ الحَيِّ إِذْ شَبِعُوا،	وَآخَرُ لِذَوِي الجِيرَانِ مَمْنُوحُ	
=	عفيف بن معدي كرب الكِنديّ	وَقَائِلَةٍ: هَلُمَّ إِلَى التَّصَابِي	فَقُلْتُ: عَفَفْتُ عَمَّا تَعْلَمِينَا	وافر
		وَوَدَّعْتُ القِدَاحَ وَقَدْ أَرَانِي	بِهَا فِي الدَّهْرِ مَشْغُوفاً رَهِينَا	
		وَحَرَّمْتُ الخُمُورَ عَلَيَّ حَتَّى	أَكُونَ بِقَعْرِ مَلْحُودٍ دَفِينَا	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
=	عِلباء بن أرقم الواثلي	وَقِدْرٍ يُهَاهِي بِالكِلَابِ قُتَارُهَا أَخَذْتُ لِدِينٍ مُطْمَئِنٍّ صَحِيفَةً	إِذَا خَفَّ أَيْسَارُ المَسَامِيحِ وَاللُّحُمْ وَخَالَفْتُ فِيهَا كُلَّ مَنْ جَارَ أَوْ ظَلَمْ	طويل
=	علقمة الفحل (ت 20 ق هـ)	وَقَدْ أُصَاحِبُ فِتْيَاناً طَعَامُهُمُ وَقَدْ يَسَرْتُ إِذَا مَا الجُوعُ كُلِّفَهُ لَوْ يَيْسِرُونَ بِخَيْلٍ قَدْ يَسَرْتُ بِهَا	خُضْرُ المَزَادِ وَلَحْمٌ فِيهِ تَنْشِيمُ مُعَقَّبٌ مِنْ قِدَاحِ النَّبْعِ مَقْرُومُ وَكُلُّ مَا يَسَرَ الأَقْوَامُ مَغْرُومُ	بسيط
=	عمرو بن الإطنابة الخزرجيّ	إِنِّي مِنَ القَوْمِ الَّذِينَ إِذَا انْتَدَوْا المَانِعِينَ مِنَ الخَنَا جَارَاتِهِمْ وَالخَالِطِينَ غَنِيَّهُمْ بِفَقِيرِهِمْ	بَدَأُوا بِبِرِّ اللهِ ثُمَّ النَّائِلِ وَالحَاشِدِينَ عَلَى طَعَامِ النَّازِلِ وَالبَاذِلِينَ عَطَاءَهُمْ لِلسَّائِلِ	كامل
=		أَبَتْ لِيَ عِفَّتِي وَأَبَى بَلَائِي لِأَدْفَعَ عَنْ مَآثِرَ صَالِحَاتٍ أُهِينُ المَالَ فِيمَا بَيْنَ قَوْمِي أَبَتْ لِيَ أَنْ أُقَضِّيَ فِي فِعَالِي فَإِمَّا رُحْتُ بِالشَّرَفِ المُعَلَّى	وَأَخْذِي الحَمْدَ بِالثَّمَنِ الرَّبِيحِ وَأَحْمِيَ بَعْدُ عَنْ عِرْضٍ صَحِيحِ وَأَدْفَعُ عَنْهُمُ سُنَنَ المَنِيحِ وَأَنْ أُغْضِي عَلَى أَمْرٍ قَبِيحِ وَإِمَّا رُحْتُ بِالمَوْتِ المُرِيحِ	وافر
=		لَمَّا دَعَتْنِي لِلسِّيَادَةِ مِنْقَرٌ شَدَدْتُ لَهَا أَزْرِي وَقَدْ كُنْتُ قَبْلَهَا	لَدَى مَوْطِنٍ أَضْحَى لَهُ النَّجْمُ بَادِيَا أَشُدُّ لِأَحْنَاءِ الأُمُورِ إِزَارِيَا	طويل
=		إِنَّا بَنُو مِنْقَرٍ قَوْمٌ ذَوُو حَسَبٍ، جُرْثُومَةٌ أُنُفٌ، يَعْتَفُّ مُقْتِرُهَا	فِينَا سَرَاةُ بَنِي سَعْدٍ وَنَادِيهَا عَنِ الخَبِيثِ، وَيُعْطِي الخَيْرَ مُثْرِيهَا	بسيط
=		إِذَا مَا فَرَغْنَا مِنْ قِرَاعِ كَتِيبَةٍ وَإِنْ يَأْتِنَا ذُو حَاجَةٍ يُلْفِ وَسْطَنَا مَصَالِيتُ أَيْسَارٌ إِذَا هَبَّتِ الصَّبَا	صَرَفْنَا إِلَى أُخْرَى يَكُونُ لَهُمْ شُغْلَا مَجَالِسَ يَنْفِي فَضْلُ أَحْلَامِهَا الجَهْلَا نَعِفُّ وَنُغْنِي عَنْ عَشِيرَتِنَا الثِّقْلَا	طويل
=	عمرو بن شأس الأسديّ (ت 20 هـ)	وَلَنَا فَوَارِسُ يَرْكَبُونَ لَنَا مُتَقَارِبٌ أَطْنَابُ دُورِهِمُ المُطْعِمُونَ إِذَا النُّجُومُ خَوَتْ	فِي الرَّوْعِ لَا مِيلٌ وَلَا عُزْلُ زُهْرٌ إِذَا مَا صَرَّحَتْ كَحْلُ وَأَحَاطَ بِالمُتَوَحِّدِ المَحْلُ	أحذ الكامل
		وَأَيْسَارِ صِدْقٍ قَدْ أَفَدْتُ جُزُورَهُمْ حِسَانُ الوُجُوهِ مَا تُذَمُّ لِحَامُهُمْ وَأَلْوَتْ بِرَيْعَانِ الكَنِيفِ وَزُعْزِعَتْ تَرَى أَثَرَ العَافِينَ حَوْلَ جِفَانِهِمْ أَلَا تِلْكَ أَخْلَاقُ الفَتَى قَدْ أَتَيْتُهَا	بِذِي أَوَدٍ خَيْسِ المَتَاقَةِ مُسْبِلِ إِذَا النَّاسُ حَلُّوا جِزْعَ حَمْضٍ مُجَذَّلِ رُؤُوسُ العِضَاهِ مِنْ نَوَافِحِ شَمْأَلِ كَمَا اخْتَلَفَتْ وِرْداً مَنَاسِمُ هُمَّلِ فَلَا تَسْأَلُونِي وَاسْأَلُوا كُلَّ مُبْتَلِي	طويل
=	عمرو بن قميئة الوائلي (179- 85 ق هـ)	وَأَنِّيَ أَرَى دِينِي يُوَافِقُ دِينَهُمْ وَمَنْزِلَةٍ بِالحَجِّ أُخْرَى عَرَفْتُهَا بِوَدِّكِ مَا قَوْمِي عَلَى أَنْ تَرَكْتُهُمْ إِذَا النَّجْمُ أَمْسَى مَغْرِبَ الشَّمْسِ رَائِباً وَغَابَ شُعَاعُ الشَّمْسِ فِي غَيْرِ جُلْبَةٍ وَهَاجَ عَمَاءٌ مُقْشَعِرٌّ كَأَنَّهُ إِذَا عُدِمَ المَحْلُوبُ عَادَتْ عَلَيْهِمُ يَثُوبُ إِلَيْهَا كُلُّ ضَيْفٍ وَجَانِبٍ بِأَيْدِيهِمُ مَقْرُومَةٌ وَمَغَالِقٌ	إِذَا نَسَكُوا أَفْرَاعَهَا وَذَبِيحَهَا لَهَا بُقْعَةٌ لَا يُسْتَطَاعُ بُرُوحُهَا سُلَيْمَى إِذَا هَبَّتْ شَمَالٌ وَرِيحُهَا وَلَمْ يَكُ بَرْقٌ فِي السَّمَاءِ يُلِيحُهَا وَلَا غَمْرَةٍ إِلَّا وَشِيكاً مُصُوحُهَا نَقِيلَةُ نَعْلٍ بَانَ مِنْهَا سَرِيحُهَا قُدُورٌ كَثِيرٌ فِي القِصَاعِ قَدِيحُهَا كَمَا رَدَّ دَهْدَاهَ القِلَاصِ نَضِيحُهَا يَعُودُ بِأَرْزَاقِ العِيَالِ مَنِيحُهَا	طويل

فترتا الجاهليّة والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيات		البحر
=		لَيْسَ طُعْمِي طُعْمَ الأنَامِلِ إذْ قَلْـ	ـلَصَ دَرُّ اللِّقَاحِ فِي الصِّنَّبْرِ	خفيف
		وَرَأَيْتَ الإِمَاءَ كَالجِعْثِنِ البَا	لِي عُكوفاً عَلَى قُرَارَة قِدْرِ	
		وَرَأَيْتَ الدُّخَانَ كَالوَدَعِ الأهْـ	ـجَنِ يَنْبَاعُ مِنْ وَرَاءِ السِّتْرِ	
		حَاضِرٌ شَرُّكُمْ وَخَيْرُكُمْ دَرْ	رُ خَرُوسٍ مِنَ الأَرَانِبِ بِكْرِ	
=		وَإِذَا العَذَارَى بِالدُّخَانِ تَقَنَّعَتْ	وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ القُدُورِ فَمَلَّتِ	كامل
		دَرَّتْ بِأَرْزَاقِ العُفَاةِ مَغَالِقٌ	بِيَدَيَّ مِنْ قَمَعِ العِشَارِ الجِلَّةِ	
=		يَسَرٌ حَارَضَ الرِّبَابَةَ حَتَّى	رَاحَ قَصْراً، وَضِيمَ فِي الأَنْدَابِ	خفيف
=	عمرو بن كلثوم	فإنْ أنَا لَمْ أُصْبِحْ سَوَامَكَ غَارَةً	كَرَيْعِ الجَرَادِ شَلَّهُ الرِّيحُ والرِّهَمْ	طويل
		فَلَا وَضَعَتْ أُنْثَى إِلَيَّ قِنَاعَهَا	وَلا فَازَ سَهْمِي حِينَ تَجْتَمِعُ السُّهُمْ	
=	عمير بن الجعد الخُزاعيّ	أَأُمَيْمُ هَلْ تَدْرِينَ أَنْ رُبَّ صَاحِبٍ	فَارَقْتُ يَوْمَ خُشَاشَ غَيْرِ ضَعِيفِ	كامل
		يَسَرٍ إذَا هَبَّ الشِّتَاءُ وَأَمْحَلُوا	فِي القَوْمِ غَيْرِ كُبُنَّةٍ عُلْفُوفِ	
=	عنترة بن شدّاد (ت 22 ق.هـ)	رَبِذٌ يَدَاهُ بِالقِدَاحِ إذَا شَتَا	هَتَّاكُ غَايَاتِ التِّجَارِ مُلَوَّمُ	كامل
=	عوف بن الأحوص العامريّ	فَلَا تَسْأَلِينِي وِاسْأَلِي عَنْ خَلِيقَتِي	إِذَا رَدَّ عَافِي القِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُهَا	طويل
		وَكَانُوا قُعُوداً حَوْلَهَا يَرْقُبُونَهَا	وَكَانَتْ فَتَاةُ الحَيِّ مِمَّنْ يُنِيرُهَا	
=	عوف بن عطيّة بن الخرع التّيمي	إِمَّا تَرَيْنِي قَدْ كَبِرْتُ وَشَفَّنِي	وَجَعٌ يُقرِّبُ فِي المَجَالِسِ عُوَّدِي	كامل
		فلَقَدْ زَجَرْتُ القِدْحَ إذْ هَبَّتْ صَباً	خَرْقَاءُ تَقْذِفُ بِالحَظَارِ المُسْنَدِ	
		فِي الزَّاهِقَاتِ وَفِي الحُمُولِ وَفِي الّتِي	أَبْقَتْ سَنَاماً كَالغَرِيِّ المُجْسَدِ	
		فَإِذَا قَمَرْتُ اللَّحْمَ لَمْ أَنْظِرْ بِهِ	نَيْئاً كَمَا هُوَ مَاؤُهُ شَرْقَ الغَدِ	
=	فضالة بن شريك	هُمُ العَاسِفُونَ، صِلَابُ القَنَا	إِذَا الخَيْلُ كَانَتْ مِنَ الطَّعْنِ زُورَا	متقارب
		وَأَيْسَارُ لُقْمَانَ إنْ أَمْحَلُوا	وَعِزٌّ لِمَنْ جَاءَهُمْ مُسْتَجِيرَا	
=	قيس بن الخطيم (ت 2 ق.هـ)	هَلَّا سَأَلْتِ بَنِي النَّجَّارِ مَا حَسَبِي	عِنْدَ الشِّتَاءِ إِذَا مَا هبَّتِ الرِّيحُ	بسيط
		إِذَا اللِّقَاحُ غَدَتْ مُلْقًى أَصِرَّتُهَا	وَلَا كَرِيمَ مِنَ الوِلْدَانِ مَصْبُوحُ	
		أَنِّي أُتَمِّمُ أَيْسَارِي بِذِي أَوَدٍ	فَرْدٍ إِذَا حَارَدَ الشُّمُّ المَسَامِيحُ	
		سَهْمَانِ سَهْمُ عِيَالِ الحَيِّ إِنْ سَغِبُوا	وَالسَّهْمُ سَيْبٌ إِلَى الجِيرَانِ مَمْنُوحُ	
=	كعب بن زهير (ت 26 هـ)	وَهُمُ إِذَا خَوَتِ النُّجُومُ وأَمْحَلُوا	لِلطَّائِفِينَ السَّائِلِينَ مَقَارِي	كامل
=		لَهَا خَلْفَ أَذْنَابِهَا أَزْمَلٌ	مَكَانَ الرَّقِيبِ مِنَ اليَاسِرِينَا	متقارب
=	كعب بن سعد الغنويّ (ت 5 ق هـ)	أَخُو شَتَوَاتٍ يَعْلَمُ الضَّيْفُ أَنَّهُ	سَيُكْثِرُ مَا فِي قِدْرِهِ وَيَطِيبُ	طويل
		حَبِيبٌ إِلَى الزُّوَّارِ غِشْيَانُ بَيْتِه	جَمِيلُ المُحَيَّا، شَبٌّ، وَهْوَ أَدِيبُ	
		حَلِيفُ النَّدَى يَدْعُو النَّدَى فَيُجِيبُهُ	سَرِيعاً، وَيَدْعُوهُ النَّدَى فَيُجِيبُ	
		يَبِيتُ النَّدَى يَا أُمَّ عَمْرٍو ضَجِيعَهُ،	إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي المُنْقِيَاتِ حَلُوبُ	
		كَأَنَّ بيُوتَ الحَيِّ مَا لَمْ يَكُنْ بِهَا	بَسَابِسَ لَا يُلْقَى بِهِنَّ عَرِيبُ	
		إِذَا شَهِدَ الأَيْسَارُ أَوْ غَابَ بَعْضُهُمْ	كَفَى ذَاكَ وَضَّاحُ الجَبِينِ نَجِيبُ	
		كَأَنَّ أَبَا المِغْوَارِ لَمْ يُوفِ مَرْقَبًا،	إِذَا مَا رَبَا القَوْمَ الغُزَاةَ رَقِيبُ	
		وَلَمْ يَدْعُ فِتْيَاناً كِراماً لِمَيْسِرٍ،	إِذَا اشْتَدَّ مِنْ رِيحِ الشِّتَاءِ هُبُوب	

فترتا الجاهليّة والخضرمة

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيـــات		البحر
=		فَأَيُّ امْرِيءٍ غَادَرْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ	إِذَا هِيَ أَمْسَتْ لَوْنُ آفَاقِهَا حُمْرُ	
		إِذَا الشَّوْلُ أَمْسَتْ وَهْيَ حُدْبٌ ظُهُورُهَا	عِجَافاً وَلَمْ يُسْمَعْ لِفَحْلٍ لَهَا هَدْرُ	
		كَثِيرُ رَمَادِ النَّارِ يُغْشَى فِنَاؤُهُ	إِذَا نُودِي الأَيْسَارُ وَاخْتُضِرَ الجُزُرُ	طويل
		فَتًى كَانَ يُغْلِي اللَّحْمَ نَيْئاً وَلَحْمُهُ	رَخِيصٌ بِكَفَّيْهِ إِذَا تَنْزِلُ القِدْرُ	
		يُقَسِّمُهُ حَتَّى يَشِيعَ وَلَمْ يَكُنْ	كَآخَرَ يُضْحِي مِنْ غَيْبَتِهِ ذُخْرُ	
=		أَبْكِي أَبَا الحَزَّازِ يَوْمَ مَقَامَةٍ	لِمُنَاخِ أَضْيَافٍ وَمَأْوَى مُقْتِرِ	
		وَالحَيُّ إِذْ بَكَرَ الشِّتَاءُ عَلَيْهِمُ	وَعَدَتْ شَآمِيَّةٌ بِيَوْمٍ مُقْمِرِ	كامل
		وَتَقَنَّعَ الأَبْرَامُ فِي حُجُرَاتِهِمْ	وَتَجَزَّأَ الأَيْسَارُ كُلَّ مُشَهَّرِ	
		أَلْفَيْتَ أَرْبَدَ يُسْتَضَاءُ بِوَجْهِهِ	كَالبَدْرِ، غَيْرَ مُقَتِّرٍ مُسْتَأْثِرِ	
=		بَنُو عَامِرٍ مِنْ خَيْرِ حَيٍّ عَلِمْتُهُمْ	وَلَوْ نَطَقَ الأَعْدَاءُ زُوراً وَبَاطِلَا	
		وَبِيضٌ عَلَى النِّيرَانِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ	سَرَاةَ العِشَاءِ يَزْجُرونَ المَسَابِلَا	
		وَأَعْطَوا حُقوقاً ضُمِّنُوهَا وِرَاثَةً	عِظَامَ الجِفَانِ وَالصِّيامَ الحَوَافِلَا	طويل
		تُوَزِّعُ صُرَّادَ الشَّمَالِ جِفَانُهُمْ	إِذَا أَصْبَحَتْ نَجْدٌ تَسُوقُ الأَفَائِلَا	
		لَنَا سُنَّةٌ عَادِيَّةٌ نَقْتَدِي بِهَا	وَسَنَّتْ لأُخْرَانَا وَفَاءً وَنَائِلَا	
=	لبيد العامريّ (ت 41 هـ)	وَيَوْمٍ هَوَادِي أَمْرِهِ لِشِمَالِهِ	يُهَتِّكُ أَخطالَ الطِّرَافِ المُطَنَّبِ	
		يُنِيخُ الْمَخَاضَ البُرْكَ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ	إِذَا ذُكِّيَتْ نِيرَانُهَا	طويل
		ذَعَرْتُ قِلَاصَ الثَّلْجِ تَحْتَ ظِلَالِهِ	لَمْ تَلَهَّبِ بِمَثْنَى الأَيَادِي وَالمَنِيحِ المُعَقَّبِ	
=		فَهْوَ كَقِدْحِ المَنِيحِ أَحْوَذَهُ	القَانِصُ يَنْفِي عَنْ مَتْنِهِ العَقَبَا	منسرح
=		وَجَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا	بِمَغَالِقٍ مُتَشَابِهٍ أَعْلَامُهَا	
		أَدْعُو بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ	بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الجَمِيعِ لِحَامُهَا	
		فَالضَّيْفُ وَالجَارُ الغَرِيبُ كَأَنَّمَا	هَبَطَا تَبَالَةَ مُخْصِباً أَهْضَامُهَا	
		تَأْوِي إِلَى الأَطْنَابِ كُلُّ رَذِيَّةٍ	مِثْلِ البَلِيَّةِ قَالِصٍ أَهْدَامُهَا	
		وَيُكَلِّلُونَ إِذَا الرِّيَاحُ تَنَاوَحَتْ	خُلُجاً تُمَدُّ شَوَارِعاً أَيْتَامُهَا	
		إِنَّا إِذَا الْتَقَتِ المَجَامِعُ لَمْ يَزَلْ	مِنَّا لِزَازُ عَظِيمَةٍ جَشَّامُهَا	
		وَمُقَسِّمٌ يُعْطِي العَشِيرَةَ حَقَّهَا	وَمُغَذْمِرٌ لِحُقُوقِهَا هَضَّامُهَا	
		فَضْلاً وَذُو كَرَمٍ يُعِينُ عَلَى النَّدَى	سَمْحٌ كَسُوبُ رَغَائِبٍ غَنَّامُهَا	
		مِنْ مَعْشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ	وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا	كامل
		إِنْ يَفْزَعُوا تُلْقَ المَغَافِرُ عِنْدَهُمْ	وَالسِّنُّ تَلْمَعُ كَالكَوَاكِبِ لَامُهَا	
		لَا يَطْبَعُونَ، وَلَا يَبُورُ فِعَالُهُمْ	إِذْ لَا تَمِيلُ مَعَ الهَوَى أَحْلَامُهَا	
		فَبَنَوْا لَنَا بَيْتاً رَفِيعاً سَمْكُهُ	فَسَمَا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَغُلَامُهَا	
		فَاقْنَعْ بِمَا قَسَمَ المَلِيكُ فَإِنَّمَا	قَسَمَ الخَلَائِقَ بَيْنَنَا عَلَّامُهَا	
		وَإِذَا الأَمَانَةُ قُسِّمَتْ فِي مَعْشَرٍ	أَوْفَى بِأَعْظَمِ حَظِّنَا قَسَّامُهَا	
		فَهُمُ السُّعاةُ إِذَا العَشِيرَةُ أُفْظِعَتْ	وَهُمُ فَوَارِسُهَا وَهُمْ حُكَّامُهَا	
		وهُمُ رَبِيعٌ لِلْمُجَاوِرِ فِيهِمُ	وَالمُرْمِلَاتِ إِذَا تَطَاوَلَ عَامُهَا	
		وَهُمُ العَشِيرَةُ أَنْ يُبَطِّئَ حَاسِدٌ	أَوْ أَنْ يَمِيلَ مَعَ العَدُوِّ لِئَامُهَا	
=		أَقْوَى وَعُرِّيَ وَاسِطٌ فَبَرَامُ	مِنْ أَهْلِهِ فَصُوَائِقٌ فَخِزَامُ	
		فَالوَادِيَانِ فَكُلُّ مَغْنًى مِنْهُمُ	وَعَلَى المِيَاهِ مَحَاضِرٌ وَخِيَامُ	كامل
		عَهْدِي بِهَا الإِنْسَ الجَمِيعَ وَفِيهِمُ	قَبْلَ التَّفَرُّقِ مَيْسِرٌ وَنِدَامُ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيات		البحر
=		فَأَيَّ أَوَانٍ لَا تَجِئْنِي مَنِيَّتِي	بِقَصْدٍ مِنَ المَعْرُوفِ لَا أَتَعَجَّبِ	طويل
		فَلَسْتُ بِرُكْنٍ مِنْ أَبَانٍ وَصاحَةٍ	وَلَا الخَالِدَاتِ مِنْ سُوَاجٍ وَغُرَّبِ	
		قَضَيْتُ لُبَانَاتٍ وَسَلَّيْتُ حَاجَةً	وَنَفْسُ الفَتَى رَهْنٌ بِقَمْرَةِ مُؤْرِبِ	
=		وَكَمْ فِينَا إِذَا مَا المَحْلُ أَبْدَى	نُحَاسَ القَوْمِ مِنْ سَمْحٍ هَضُومِ	وافر
		يُبَارِي الرِّيحَ لَيْسَ بِجَانِبِيٍّ	وَلَا دَفِنٍ مُرُوءَتُهُ لَئِيمِ	
=		وَنِعْمَ مَنَاخُ الجَارِ حَلَّ بِبَيْتِهِ	إِذَا مَا الكِعَابُ أَصْبَحَتْ لَمْ تَسَتَّرِ	طويل
=		يُفَضِّلُهُ شِتَاءَ النَّاسِ مَجْدٌ	إِذَا قُصِرَ السُّتُورُ عَنِ البِرَامِ	وافر
=		ذَرْنِي وَمَا مَلَكَتْ يَمِيـ	ـنِي إِنْ رَفَعْتُ بِهِ شُؤُونَا	مجزوء الكامل
		وَافْعَلْ بِمَالِكَ مَا بَدَا لَكَ	إِنْ مُعَانًا أَوْ مُعِينَا	
		وَاعْفِفْ عَنِ الجَارَاتِ وَامْنَحْـ	ـهُنَّ مَيْسِرَكَ السَّمِينَا	
		وَابْذُلْ سَنَامَ القِدْرِ إِ	نَّ سَوَاءَهَا دُهْمًا وَجُونَا	
=	متمّم بن نويرة اليربوعي (ت 30 هـ)	وَلَا بَرَماً تُهْدِي النِّسَاءُ لِعِرْسِهِ	إِذَا القَشْعُ مِنْ بَرْدِ الشِّتَاءِ تَقَعْقَعَا	طويل
		كُهُولٌ وَمُرْدٌ مِنْ بَنِي عَمِّ مَالِكٍ	وَأَيْسَارُ صِدْقٍ لَوْ تَمَلَّيْتَهُمْ رِضَى	طويل
		سُقُوا بِالعُقَارِ الصِّرْفِ حَتَّى تَتَابَعُوا	كَدَأْبِ ثَمُودٍ إِذْ رَغَا بَكْرُهُمْ ضُحَى	طويل
	المخبّل السّعدي (ت 12 هـ)	وَتَفُوتُهُ نَشْزاً فَيَلْحَقُ مُعْجِلاً	رَبَضَ اليَدَيْنِ كَفَائِضِ الأَيْسَارِ	كامل
=	المُرّار الفقعسيّ	لَمَّا رَأَى الشَّيْبَ قَدْ هَاجَتْ نَصِيَّتُهُ	بَعْدَ الحَلَاوَةِ حَتَّى أَخْلَسَ الشَّعَرُ	بسيط
		تَيَمَّمَ القَصْدَ مِنْ أُولَى أَوَاخِرِهِ	سَيْرَ المُنَحَّبِ لَمَّا أُغْلِيَ الخَطَرُ	
		وَقُلْتُ أَشِيعَا مَشِّرَا القِدْرَ حَوْلَنَا	وَأَيُّ زَمَانٍ قِدْرُنَا لَمْ تُمَشَّرِ	طويل
		فَبِتْنَا بِخَيْرٍ مِنْ كَرَامَةِ ضَيْفِنَا	وَبِتْنَا نُهَدِّي طُعْمَةً غَيْرَ مَيْسَرِ	
=	المرقّش الأكبر (ت 72 ق.هـ)	بِوَدِّكِ مَا قَوْمِي عَلَى أَنْ هَجَرْتُهُمْ	إِذَا أَشْجَذَ الأَقْوَامَ رِيحُ أَظَائِفِ	طويل
		وَكَانَ الرِّفَادُ كُلُّ قِدْحٍ مُقَرَّمٍ	وَعَادَ الجَمِيعُ نُجْعَةً لِلزَّعَانِفِ	
		جَدِيرُونَ أَنْ لَا يَحْبِسُوا مُجْتَدِيهِمُ	لِلَحْمٍ وأَنْ لَا يَدْرَؤُوا قِدْحَ رَادِفِ	
		عِظَامُ الجِفَانِ بِالعَشِيَّاتِ وَالضُّحَى	مَشَايِيطُ لِلأَبْدَانِ، غَيْرُ التَّوَارِفِ	
		إِذَا يَسَرُوا لَمْ يُورِثِ اليَسْرُ بَيْنَهُمْ	فَوَاحِشَ يُنْعَى ذِكْرُهَا بِالمَصَايِفِ	
=		يَا ذَاتَ أَجْوَارِنَا قُومِي فَحَيِّينَا،	وَإِنْ سَقَيْتِ كِرَامَ النَّاسِ فَاسْقِينَا	بسيط
		وَإِنْ دَعَوْتِ، إِلَى جُلَّى وَمَكْرُمَةٍ	يَوْماً، سَرَاةَ خِيَارِ النَّاسِ فَادْعِينَا	
		شُعْثٌ مَقَادِمُنَا، نُهْبَى مَرَاجِلُنَا،	نَأْسُو بِأَمْوَالِنَا آثَارَ أَيْدِينَا	
		الْمُطْعِمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَآمِيَةٌ،	وَخَيْرُ نَادٍ رَآهُ النَّاسُ نَادِينَا	
=	مضرّس بن ربعي الأسديّ	لَا زِلْتَ حَرْباً وَلَا سَالَمْتَنَا أَبَدَا	فَمَا لَدَيْكَ لَنَا نَفْعٌ وَلَا ضَرَرُ	بسيط
		نَحْنُ الَّذِينَ لَنَا مَجْدٌ وَمَكْرُمَةٌ	وَالسَّابِقُونَ إِذَا مَا أُغْلِيَ الخَطَرُ	
		وَالمَانِعُونَ إِذَا كَانَتْ مُمَانَعَةٌ	وَالعَائِدُونَ بِحُسْنَاهُمْ إِذَا قَدَرُوا	
=	المنخّل بن عامر اليشكري (ت 26 ق هـ)	فَإِذَا الرِّيَاحُ تَنَاوَحَتْ	بِجَوَانِبِ البَيْتِ الكَسِيرِ	مجزوء الكامل
		أَلْفَيْتَنِي هَشَّ اليَدَيْـ	ـنِ بِمَرْيِ قِدْحِي أَوْ شَجِيرِي	
		وَلَقَدْ دَخَلْتُ عَلَى الفَتَـ	ـاةِ الخِدْرَ فِي اليَوْمِ المَطِيرِ	
		الكَاعِبِ الحَسْنَاءِ تَرْ	فُلُ فِي الدِّمَقْسِ وَفِي الحَرِيرِ	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
	المهلهل بن ربيعة (ت 94 ق هـ)	سَقَاكَ الْغَيْثُ إِنَّكَ كُنْتَ غَيْثاً	وَيُسْراً حِينَ يُلْتَمَسُ الْيَسَارُ	وافر
		كَأَنَّ الْفَرْقَدَيْنِ يَدَا بَغِيضٍ	أَلَحَّ عَلَى إِفَاضَتِهِ قَمِيرِي	وافر
=	النّابغة الجعديّ (54ق هـ-50هـ)	أَعْجِلُهَا أَقْدُحِي الضَّحَاءَ ضُحًى	وَهْيَ تُنَاصِي ذَوَائِبَ السَّلَمِ	منسرح
		بانَتْ سُعَادُ وَأَمْسَى حَبْلُهَا انْجَذَمَا	وَاحْتَلَّتِ الشَّرْعَ فَالأَجْزَاعَ مِنْ إِضَمَا	
		غَرَّاءُ أَكْمَلُ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ	حُسْناً وَأَمْلَحُ مَنْ حَاوَرْتَهُ الكَلِمَا	
		قالَتْ أَرَاكَ أَخَا رَحْلٍ وَرَاحِلَةٍ	تَغْشَى مَتَالِفَ لَنْ يُنْظِرْنَكَ الهَرَمَا	
		حَيّاكِ وَدٌّ فَإِنَّا لَا يَحِلُّ لَنَا	لَهْوُ النِّسَاءِ وَإِنَّ الدينَ قَدْ عَزَمَا	بسيط
=	النّابغة الذّبياني (ت 18 ق هـ)	مُشَمِّرِينَ عَلَى خُوصٍ مُزَمَّمَةٍ	نَرْجُو الإِلَهَ وَنَرْجُو البِرَّ وَالطُّعَمَا	
		هَلَّا سَأَلْتِ بَنِي ذُبْيَانَ مَا حَسَبِي	إِذَا الدُّخَانُ تَغَشَّى الأَشْمَطَ البَرِمَا	
		وَهَبَّتِ الرِّيحُ مِنْ تِلْقَاءِ ذِي أُرُلٍ	تُزْجِي مَعَ اللَّيْلِ مِنْ صُرَّادِهَا صِرَمَا	
		صُهْبَ الظِّلَالِ أَتَيْنَ التِّينَ عَنْ عُرُضٍ	يُزْجِينَ غَيْماً قَلِيلاً مَاؤُهُ شَبِمَا	
		يُنْبِئْكِ ذُو عِرْضِهِمْ عَنِّي وَعَالِمُهُمْ	وَلَيْسَ جَاهِلُ شَيْءٍ مِثْلَ مَنْ عَلِمَا	
		إِنِّي أُتَمِّمُ إِيسَارِي وَأَمْنَحُهُمْ	مَثْنَى الأَيَادِي وَأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُمَا	
=		لَا يُبْعِدِ اللهُ جِيرَاناً تَرَكْتُهُمُ	مِثْلَ المَصَابِيحِ تَجْلُو لَيْلَةَ الظُّلَمِ	
		لَا يَبْرَمُونَ إِذَا مَا الأُفْقُ جَلَّلَهُ	صَرُّ الشِّتَاءِ مِنَ الإِمْحَالِ كَالأَدَمِ	بسيط
=		سَهْلُ الخَلِيقَةِ مَشَّاءٌ بِأَقْدُحِهِ	إِلَى ذَوَاتِ الذُّرَى، حَمَّالُ أَثْقَالِ	بسيط
=		فَإِذَا نَادَى المُنَادِي:	أَيْنَ أَيْسَارُ الجَزُورِ؟	
	نابغة بني شيبان (ت 125 هـ)	طَارَ مِنْهُمْ كُلُّ خِرْقٍ	بِخَمِيسٍ أَوْ عَشِيرِ	مجزوء الرّمل
		فَهْوَ مِنْهَا وَهُنَّ قَوْدٌ سِرَاعٌ	كَرَقِيبِ المُفِيضِ عِنْدَ الخِصَالِ	خفيف
		أَقْضِي عَلَيْهَا حَاجَتِي وَأَرُدُّهَا	مَنِيناً كَمَا رَدَّ المَنِيحَ المُخَاطِرُ	طويل
=		مَسَامِيحُ بِالخَيْرِ إِذْ رَتَّبَتْ	رِيَاحُ الشِّتَاءِ بِنَحْسٍ شَمَلْ	
		أَهَانُوا الصَّبُوحَ بِغُرِّ الجِفَا	نِ مُعْتَكِرَاتٍ خِلَالَ المَحَلْ	متقارب
	النّعمان بن البشير الأنصاري (2- 65 هـ)	رُكُوداً رَوَاسِيَ مَنْ يَأْتِهِمْ	بِضُرٍّ يَؤُلْ بِكَرِيمِ النَّفَلْ	
		إِذَا يَزِنُ النَّاسُ أَحْلَامَهُمْ	وَجَدْتُهُمْ رُجُحَ المُحْتَفَلْ	
		إِذَا يُوسِرُونَ فَلَا يَبْطِرُونَ	وَيَوْمَ البَلَاءِ كِرَامُ البُلَلْ	
=		بَهَالِيلُ مِنْ أَوْلَادِ قَيْلَةَ لَمْ يَجِدْ	عَلَيْهِمُ خَلِيطٌ فِي مُخَالَطَةٍ عَتْبَا	طويل
		مَسَامِيحُ أَبْطَالٌ يَرَاحُونَ لِلنَّدَى	يَرَوْنَ عَلَيْهِمُ فِعْلَ آبَائِهِمُ نَحْبَا	
	النّعمان بن العجلان الأنصاري	نَصَرْنَا وَآوَيْنَا النَّبِيَّ وَلَمْ نَخَفْ	صُرُوفَ اللَّيَالِي وَالعَظِيمَ مِنَ الأَمْرِ	
		وَقُلْنَا لِقَوْمٍ هَاجَرُوا مَرْحَباً بِكُمْ	وَأَهْلاً وَسَهْلاً قَدْ أَمِنْتُمْ مِنَ الفَقْرِ	طويل
		نُقَاسِمُكُمْ أَمْوَالَنَا وَدِيَارَنَا	كَقِسْمَةِ أَيْسَارِ الجَزُورِ عَلَى الشَّطْرِ	
		وَنَكْفِيكُمُ الأَمْرَ الّذِي تَكْرَهُونَهُ	وَكُنَّا أُنَاساً نُذْهِبُ العُسْرَ بِاليُسْرِ	
=	النّمر بن تولب (ت 14 هـ)	وَلَقَدْ شَهِدْتُ إِذَا القِدَاحُ تَوَحَّدَتْ	وَشَهِدْتُ عِنْدَ اللَّيْلِ مَوْقِدَ نَارِهَا	
		عَنْ ذَاتِ أَوْلِيَةٍ أَسَاوِدُ رَبَّهَا	وَكَأَنَّ لَوْنَ المِلْحِ فَوْقَ شِفَارِهَا	
		حَتَّى إِذَا قُسِمَ النَّصِيبُ وَأَصْفَقَتْ	يَدُهُ بِجِلْدَةِ ضَرْعِهَا وَحُوَارِهَا	كامل
		ظَهَرَتْ نَدَامَتُهُ وَهَانَ بِسَخْطَةٍ	سَبّاً عَلَى مَرْبُوعِهَا وَعِذَارِهَا	
		فَمَنَحْتُ بَدْأَتَهَا رَقِيباً جَانِحاً	وَالنَّارُ تَلْفَحُ وَجْهَهُ بِأُوَارِهَا	

فترتا الجاهلية والخضرمة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــــات		البحر
=	نهشل بن حريّ الدّارمي (ت 45 هـ)	ذَكَرْتُ أخِي المُخَوَّلَ بَعْدَ يَأْسٍ فَلَا أنْسَى أخِي مَا دُمْتُ حَيّاً فَوَارِسُنَا بِدَارَا ذِي قِسَاءٍ	فَهَاجَ عَلَيَّ ذِكْرَاهُ اشْتِيَاقِي وَإِخْوَانِي بِأقْرِبَةِ العَنَاقِ وَأيْسَارُ الهَرِيَّةِ وَالطِّرَاقِ	وافر
	نُهَيْك بن أساف	إِنِّي أُتَمِّمُ أيْسَارِي بِذِي أُوَدٍ	فَرْدٍ إذَا حَارَدَ الجُونُ المَجَالِيحُ	بسيط
=	هبيرة بن أبي وهب المخزومي	وَلَيْلَةٍ مِنْ جُمَادَى ذَاتِ أنْدِيَةٍ لَا يَنْبَحُ الكَلْبُ فِيهَا غَيْرَ وَاحِدَةٍ أوْقَدْتُ فِيهَا لِذِي الضَّرَّاءِ جَاحِمَةً أوْرَثَنِي ذَاكُمْ عَمْرٌو، وَوَالِدُهُ كَانُوا يُبَارُونَ أنْوَاءَ النُّجُومِ فَمَا	جَرْبَا جُمَادِيَّةٍ قَدْ بِتُّ أسْرِيهَا مِنَ القَرِيسِ وَلَا تَسْرِي أفَاعِيهَا كَالبَرْقِ ذَاكِيَةَ الأرْكَانِ أحْمِيهَا مِنْ قَبْلِهِ كَانَ بِالمَثْنَى يُغَالِيهَا دَنَّتْ عَنِ السَّوْرَةِ العُلْيَا مَسَاعِيهَا	بسيط
=	هُدْبة بن الخَشْرم القُضاعيّ (ت 50 ق هـ)	تَعَالَوْا إذَا ضَمَّ المَنَازِلُ مِنْ مِنًى نُوَاضِعْكُمْ أبْنَاءَنَا عَنْ بَنِيكُمُ وَخَيْرٍ لِجَادٍ مِنْ مَوَالٍ وَغَيْرِهِمْ وَأشْرَعَ فِي المِقْرَى وَفِي دَعْوَةِ النَّدَى وَأقْوَلِنَا لِلضَّيْفِ يَنْزِلُ طَارِقاً وَأصْبَرَ فِي يَوْمِ الطِّعَانِ إذَا غَدَتْ هُنَالِكَ يُعْطَى الحَقَّ مَنْ كَانَ أهْلَهُ	وَمَكَّةَ مِنْ كُلِّ القَبَائِلِ مَنْكِبَا عَلَى خَيْرِنَا فِي النَّاسِ فَرْعاً وَمَنْصِبَا إذَا بَادَرَ القَوْمُ الكَنِيفَ المُنَصَّبَا إذَا رَائِدٌ لِلْقَوْمِ رَادَ فَأجْدَبَا إذَا كُرِهَ الأضْيَافُ أهْلاً وَمَرْحَبَا رِعَالاً يُبَارِينَ الوَشِيجَ المُذَرَّبَا وَيَغْلِبُ أهْلُ الصِّدْقِ مَنْ كَانَ أكْذَبَا	طويل
=		إذَا كَادَ يَنْسَاهَا تَرَدَّدَ حُبُّهَا ضَنِيَ مَنْ هَوَاهَا مُسْتَكِنٌّ كَأنَّهُ	فَيَا لَكَ قَدْ عَنَّى الفُؤَادَ وَعَذَّبَا خَلِيعُ قِدَاحٍ لَمْ يَجِدْ مُتَنَشَّبَا	طويل
=	وَسْنَى بنت عامر الأسديّة	ألَمْ تَرَنَا غَبَّنَا مَاؤُنَا فَلَمَّا جَفَا المَاءُ أوْطَانَهُ وَضَجَّتْ إلَى رَبِّهَا فِي السَّمَاءِ وَفَتَّحَتِ الأرْضُ أفْوَاهَهَا لَبِسْنَا لَدَى عَطَنٍ لَيْلَةً فَقُلْنَا: أعِيرُوا النَّدَى حَقَّهُ فَإنَّ النَّدَى لَعَسَى مَرَّةً فَبَيْنَا نُوَطِّنُ أحْشَاءَنَا، وَأقْبَلَ يَزْحَفُ زَحْفَ الكَسِيـ تُغَنِّي وَتَضْحَكُ حَافَاتُهُ كَأنَّا تُضِيءُ لَنَا حُرَّةٌ فَلَمَّا خَشِينَا بِأنْ لَا نَجَاءَ أشَارَ لَهُ آمِرٌ فَوْقَهُ	زَمَاناً، فَظَلْنَا نَكِدُّ البِئَارَا وَجَفَّ الثِّمَادُ فَصَارَتْ حِرَارَا رُؤُوسُ العِضَاهِ تُنَاجِي سِرَارَا عَجِيجَ الجِمَالِ وَرَدْنَ الجِفَارَا عَلَى اليَأْسِ، أثْوَابَنَا وَالخِمَارَا وَصَبْرَ الحِفَاظِ وَمُوتُوا حِرَارَا يَرُدُّ إلَى أهْلِهِ مَا اسْتَعَارَا أضَاءَ لَنَا عَارِضٌ فَاسْتَطَارَا ـرِ سَوْقَ الرِّعَاءِ البِطَاءِ العِشَارَا خِلَالَ الغَمَامِ، وَتَبْكِي مِرَارَا تَشُدُّ إزَاراً وَتُلْقِي إزَارَا وَأنْ لَا يَكُونَ قَرَارٌ قَرَارَا هَلُمَّ، فَأمَّ إلَى مَا أشَارَا	متقارب

العصر الأموي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
	أبو وجزة السّعديّ (ت 130 هـ)	إذِ الحَيُّ وَالحُومُ المُيَسَّرُ وَسْطَنَا	وَإذْ نَحْنُ فِي حَالٍ مِنَ العَيْشِ صَالِحِ	
		وَذُو حَلَقٍ تُقْضَى العَوَاذِيرُ بَيْنَهُ	يَلُوحُ بِأَخْطَارٍ عِظَامِ اللَّقَائِحِ	
		أَنَاعِيمُ مَحْمُودٌ قِرَاهَا وَقَيْلُهَا	وَصَابِحُهَا أَيَّامَ لَا رِفْدَ صَابِحِ	طويل
		نَكُبُّ الأَكَامِيَّ البَوائِكَ وَسْطَنَا	إذَا كَثُرَتْ فِي النَّاسِ دَعْوَى الوَحَاوِحِ	
		فَلَمْ أَرَ قَوْماً مِثْلَ قَوْمِيَ إذْ هُمُ	بِأَوْطَانِهِمْ أَعْطَى وَأَغْلَى المَرَابِحِ	
		وَأَعْبَطَ لِلْكَوْمَاءِ يَرْغُو حُوَارُهَا	وَأَنْدَى أَكُفًّا بَيْنَ مُعْطٍ وَمَانِحِ	
		لَقَوْمِي أَحْمَى فِي الحَقِيقَةِ مِنْكُمُ	وَأَضْرَبُ لِلْجَبَّارِ وَالنَّقْعُ سَاطِعُ	طويل
		وَأَمْنَعُ جِيرَاناً وَأَحْمَدُ لِلْقِرَى	إذَا اغْبَرَّ فِي المَحْلِ النُّجُومُ الطَّوَالِعُ	
		كَلَّفْتُمُونَا أُنَاساً قَاطِعِي قَرَنٍ	مُسْتَلْحَقِينَ كَمَا يُسْتَلْحَقُ اليَسَرُ	بسيط
		لَيْسَتْ عَلَيْهِمْ دِيَاتٌ يُؤْخَذُونَ بِهَا	وَلَا يَكُونُ لَهُمْ إيجَابٌ مَا قَمِرُوا	
=		وَنِعْمَ الحَيُّ فِي اللَّزَبَاتِ عَبْسٌ	إذَا مَا الطَّلْحُ أَرْجَفَهُ الدَّبُورُ	
		مَسَامِيحُ الشِّتَاءِ إذَا اجْرَهَدَّتْ	وَعَزَّتْ عِنْدَ مَقْسِمِهَا الجَزُورُ	وافر
		بَنُو عَبْسٍ فَوَارِسُ كُلِّ يَوْمٍ	تَكَادُ الهَامُ خَشْيَتَهُ تَطِيرُ	
	الأخطل (19-90 هـ)	مَتَى تُبَلِّغْنَا الآفَاقَ يَعْمَلَةٌ	لُمَّتْ كَمَا لُمَّ بِالدَّوِيَّةِ الأَمَرُ	بسيط
		تُعَارِضُ اللَّيْلَ مَا لَاحَتْ كَوَاكِبُهُ	كَمَا يُعَارِضُ مَزْنَى الخَلْعَةِ اليَسَرُ	
=		ثَنَى مُهْرَهُ وَالخَيْلُ رَهْوٌ كَأَنَّهَا	قِدَاحٌ عَلَى كَفَّيْ مُجِيلٍ يُفِيضُهَا	طويل
		وَقَدْ وَجَدُوكَ أَكْرَمَهُمْ جُدُوداً	إذَا نُسِبُوا وَأَثْبَتَهُمْ مَقَامَا	وافر
		وَتُحْرِزُ حِينَ تَضْرِبُ بِالمُعَلَّى	مِنَ الحَسَبِ الكَوَاهِلَ وَالسَّنَامَا	
=		وَلَقَدْ عَطَفْنَ عَلَى فَزَارَةَ عَطْفَةً	كَرَّ المَنِيحِ وَجُلْنَ ثَمَّ مَجَالَا	كامل
=		وَلَسْتُ بِصَائِمٍ رَمَضَانَ طَوْعاً	وَلَسْتُ بِآكِلٍ لَحْمَ الأَضَاحِي	
		وَلَسْتُ بِقَائِمٍ كَالعَيْرِ أَدْعُو	قُبَيْلَ الصُّبْحِ: حَيَّ عَلَى الفَلَاحِ	وافر
		وَلَكِنِّي سَأَشْرَبُهَا شَمُولاً	وَآكُلُ مَا تَفُوزُ بِهِ قِدَاحِي	
	جرير (28-110 هـ)	يَعِزُّ عَلَى الطَّرِيقِ بِمِنْكَبَيْهِ	كَمَا ابْتَرَكَ الخَلِيعُ عَلَى القِدَاحِ	وافر
		وَالمُقْرِعِينَ عَلَى الخِنْزِيرِ مَيْسِرَهُمْ	بِئْسَ الجَزُورُ وَبِئْسَ القَوْمِ إذَا يَسَرُوا	بسيط
		وَشَبَّهْتُ القِلَاصَ وَحَادِيَيْهَا	قِدَاحاً صَكَّهَا يَسَرَا قِمَارِ	وافر
=		مَطَاعِيمُ الشَّمَالِ إذَا اسْتُحِنَّتْ	وَفِي عُرَوَاءِ كُلِّ صَباً عَقِيمِ	
		سَبَقْنَا العَالَمِينَ بِكُلِّ مَجْدٍ	وَبِالمُسْتَمْطَرَاتِ مِنَ النُّجُومِ	وافر
		إذَا نَجْمٌ تَغَيَّبَ لَاحَ نَجْمٌ	وَلَيْسَتْ بِالمُحَاقِ وَلَا الغُمُومِ	
=		سَيَكْفِيكَ وَالأَضْيَافَ إنْ نَزَلُوا بِنَا	إذَا لَمْ يَكُنْ رِسْلٌ شِوَاءٌ مُلَوَّحُ	طويل
		وَجَامِعَةٍ لا يُجْعَلُ السِّتْرُ دُونَهَا	لِأَضْيَافِنَا وَالفَائِزُ المُتَمَنِّحُ	
		يَحْدُو بِهِنَّ مُشَمِّرٌ عَنْ سَاقِهِ	مِثْلَ المَنِيحِ نَحَى قِدَاحَ اليَاسِرِ	كامل
	جميل بثينة (ت 82 هـ)	وَيَا لَكِ خُلَّةً ظَفِرَتْ بِعَقْلِي	كَمَا ظَفِرَ المُقَامِرُ بِالقِدَاحِ	وافر
=	حُرَيْث بن عتاب الطائيّ (ت 80هـ)	لَنَا نِسْوَةٌ لَمْ يَجْرِ فِيهِنَّ مَقْسِمَا	خَمِيسٍ وَلَا بَعْدَ التَّسَاهُمِ مِرْبَعُ	طويل
		حَمَاهُنَّ مِنْ نَبْهَانَ جَمْعٌ عَرَمْرَمٌ	وَصُمُّ العَوَالِي وَالحِجَازُ المُمَنَّعُ	

العصر الأموي

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
=	الحكم الخضري (ت 150 هـ)	مَـدَانِيـسُ أَبْـرَامٌ كَـأَنَّ لِـحَـاهُـمُ	لِحَى مُسْتَهِبَّاتٍ طِوَالٍ قُرُونُهَا	طويل
=	الرّاعي النّميري (ت 90 هـ)	غَدَا عَانِداً صَغْلاً يَنُوءُ بِصَدْرِهِ إِلَى	الْفَوْزِ مِنْ كَفِّ الْمُفِيضِ الْمُؤَرَّبِ	طويل
=		بِيضُ الْوُجُوهِ مَطَاعِيمٌ إِذَا يَسَرُوا	رَدُّوا الْمَخَاضَ عَلَى الْمَقْرُومَةِ الْعُنُدِ	بسيط
		فَأَصْبَحَتْ بَيْنَ أَعْلَامٍ بِمُرْتَقَبٍ	مُقْوَرَّةً كَقِدَاحِ الْغَارِمِ الْيَسَرِ	بسيط
=		إِذَا لَمْ يَكُنْ رِسْلٌ يَعُودُ عَلَيْهِمُ	مَرَيْنَا لَهُمُ بِالشَّوْحَطِ الْمُتَقَوِّبِ	
		بِمَكْنُونَةٍ كالْبَيْضِ شَانَ مُتُونَهَا	مُتُونُ الْحَصَى مِنْ مُعْلَمٍ وَمُعَقَّبِ	طويل
		بَقَايَا الذُّرَى حَتَّى تَعُودَ عَلَيْهِمُ	عَزَالِيَ سَحَابٍ فِي اعْتِمَاسَةِ كَوْكَبِ	
		يَمْضِي إِذَا كَلَّتْ وُجُوهُ الأَكْهَامْ	أَزْهَـرُ ذُو حَـمِـيَّـةٍ وَإِعْـلَامْ	
	رؤبة بن العجّاج (ت 145 هـ)	كَهْفُ الْمُرَادِينَ وَكَهْفُ الأَيْتَامْ	يَصْدُقُ فِي الْبَأْسِ وَعِنْدَ الإِطْعَامْ	
		تَعَجُّلَ الْمَعْبُوطِ قَبْلَ الإِعْتَامْ	لِلضَّيْفِ وَالْجَارِ وَمَلْقَى جَثَّامْ	الرّجز
		قَدْ عَلِمَتْ ذَاكَ نِسَاءُ الأَبْرَامْ	وَسَارَ جَبْهَانُ بِرَأْسٍ صَدَّامْ	
		قَدْ عَلِمُوا أَنَّكَ إِذْ عَيَّ الْبَرَمْ	وَأَلْبَسَ الأَرْضَ الضَّبَابُ وَالْقَتَمْ	
		وَسَنَةٌ شَهْبَاءُ صَمَّاءُ الصَّمَمْ	مُنْحَدَرُ الْوَابِلِ وَكَّافُ الدِّيَمْ	
=	شبيب بن البرصاء (ت 100 هـ)	وَإِنِّي لأُغْلِي اللَّحْمَ نَيْئاً وَإِنَّنِي	لَمِمَّنْ يُهِينُ اللَّحْمَ وَهْوَ نَضِيجُ	طويل
=	الشّمردل بن شُريك (ت 80هـ)	هَضُومٌ لأَضْيَافِ الشِّتَاءِ كَأَنَّمَا	يَرَاهُ الْحَيَا أَيْتَامُهُ وَأَرَامِلُهْ	طويل
		رَخِيصُ نَضِيجِ اللَّحْمِ يُغْلِي نَبِيئَهُ	إِذَا بَرَدَتْ عِنْدَ الصِّلَاءِ أَنَامِلُهْ	
	الطرمّاح (ت 125 هـ)	وَاجْمَعْ سِهَامَكَ، ثُمَّ صُكَّ عِتَاقَهَا	صَكَّ الْمُقَامِرِ أَقْدُحَ الأَيْسَارِ	الكامل
		وَابْنِ سَبِيلٍ قَرَيْتُهُ أُصُلاً	مِنْ فَوْزِ قِدْحٍ مَنْسُوبَةٍ تُلُدُهْ	
		لَمْ يَسْتَدِرْ فِي رِبَابَةٍ، وَنَحَا	أَصْلَابَهَا، وَشَوَّشُ الْقِرَى، حَشِدُهْ	
		دَفَعْتُ فِيهَا ذَا مَيْعَةٍ صَخِبًا	مِغْلَاقَ قَمْرٍ، يَزِينُهُ أَوَدُهْ	
		لَمْ يَبْقَ مِنْ مَرْسِ كَفِّ صَاحِبِهِ	أَخْلَاقُ سِرْبَالِهِ، وَلَا جُدُدُهْ	منسرح
		مُوعَبٌ لِيطِ الْقَرَا، بِهِ قُوَبٌ	سُودٌ، قَلِيلُ اللِّحَاءِ، مُنْجَرِدُهْ	
		يَغْدُو مِنَ الْحَيِّ ضَيْفُهُ دَسِمًا،	وَإِنْ أَوَى وَهْوَ ظَاهِرٌ وَبَدُهْ	
		مُجَرَّبٌ بِالرِّهَانِ، مُسْتَلِبٌ	خَصْلَ الْجَوَارِي، طَرَائِفٌ سَبَدُهْ	
		إِذَا انْتَحَتْ بِالشِّمَالِ سَانِحَةً	جَالَ بَرِيحاً، وَاسْتَفْرَدَتْهُ يَدُهْ	
		نِعْمَ نَجِيشُ الْقِرَى، نُهِيبُ بِهِ	لَيْلاً إِذَا الْبُرْكُ حَارَدَتْ رُفُدُهْ	
		وَأَبَتْ صِفَاتُكَ أَنْ يُؤَيَّـ	ـسَ صَفْحَهَا وَقْعُ الْمَعَاوِلْ	
		وَبَلَغْتَ أَفْضَلَ مَا تُرِيـ	ـدُ مِنَ الْمَكَارِمِ وَالْفَضَائِلْ	مجزوء الكامل
		وَأَخَذْتَ قَمْرَكَ بِالْيَمِيـ	ـنِ بِفَوْزِ خَصَلَاتِ الْمُنَاضِلْ	
=		وَنَحْنُ بَنُو حَرْبٍ وَأَيْسَارُ شَتْوَةٍ	إِذَا حَارَدَتْ غُرُّ الْمَتَالِي وَكُومُهَا	خفيف
=		وَيَظَلُّ الْمَلِيءُ يُوفِي عَلَى الْقِرْ	نِ عَذُوباً، كَالْحُرْضَةِ الْمُسْتَفَاضِ	
		تُرَاوِحُهُ رِيحَانِ إِذْ تَنْسُجَانِهِ	كَمَا اخْتَلَفَتْ كَفَّا مُفِيضٍ بِأَقْدُحِ	طويل
		يُجَزِّئُ الْغُنْمَ بِمَحْشُورَةٍ	خُرْسٍ خَفِيٍّ ضَرْسُ أَعْلَامِهَا	
		تَجُورُ بِالأَيْدِي إِذَا اسْتُعْمِلَتْ	مِنْهَا عَلَى خِفَّةِ أَجْسَامِهَا	سريع
		جَوَارُ غِزْلَانٍ لِوَى هَيْثَمٍ	تَذَكَّرَتْ فِيقَةَ آرَامِهَا	

العصر الأموي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	طهمان الكلابيّ (ت 80 هـ)	فاسْتَوْدَعُوهَا غُلَاماً لَمْ يَكُنْ بَرَماً	عِنْدَ الشِّتَاءِ وَلَا فِي الرَّوْعِ رِعْدِيدَا	بسيط
=	عبيد الله الجعفي	وَمَنزِلَةٍ يَا ابْنَ الزُّبَيْرِ كَرِيهَةٍ	شَدَدْتُ لَهَا مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ أَسْرَجَا	طويل
	(ت 68 هـ)	لِفِتْيَانِ صِدْقٍ فَوْقَ جُرْدٍ كَأَنَّهَا	قِدَاحٌ بَرَاهَا المَاسِخِيُّ وَسَحَّجَا	
=	عديّ بن الرقاع (ت 95 هـ)	يُفَرِّقُهُمْ طَوْراً وَطَوْراً يَلُفُّهُمْ	كَمَا لَفَّ شُذَّانَ القِدَاحِ المُقَامِرُ	طويل
=	عمرة بنت مرداس	فَقَدْ كَانَ حِصْناً لَا يُرَامُ وَمَعْقِلاً	عَظِيمُ رَمَادِ القِدْرِ غَيْرُ مُسَبَّبِ	طويل
	(ت 48 هـ)	إِذَا انْقَلَبَ الأَبْرَامُ أَيْقَنْتَ أَنَّهُ	مُقَارِنُ شَمْسٍ أَوْ مُقَارِنُ كَوْكَبِ	
=		وَمَا وُجِعَتْ أَزْدِيَّةٌ مِنْ خِتَانَةٍ،	وَلَا شَرِبَتْ فِي جِلْدِ حَوْبٍ مُعَلَّبِ	
		وَمَا انْتَابَهَا القُنَّاصُ بِالبَيْضِ وَالجَنَا،	وَلَا أَكَلَتْ فَوْزَ المَنِيحِ المُعَقَّبِ	طويل
		وَلَا سَمَكَتْ عَنْهَا سَمَاءَ وَلِيدَةٌ،	مَظَلَّةُ أَعْرَابِيَّةٍ فَوْقَ أَسْقُبِ	
		وَلَا أَوْقَدَتْ نَاراً لِيَغْشُوَ مُدْلِجٌ	إِلَيْهَا، وَلَمْ يُسْمَعْ لَهَا صَوْتُ أَكْلُبِ	
=		إِذَا مَا العَذَارَى بِالدُّخَانِ تَلَفَّعَتْ،	وَلَمْ يَنْتَظِرْ نَصْبَ القُدُورِ امْتِلَالُهَا	
		نَحَرْنَا، وَأَبْرَزْنَا القُدُورَ، وَضُمِّنَتْ	عَبِيطَ المَتَالِي الكُومِ، غُرّاً مَحَالُهَا	
		إِذَا اعْتَرَكَتْ فِي رَاحَتَيْ كُلِّ مُجْمِدٍ،	مُسَوَّمَةً، لَا رِزْقَ إِلَّا خِصَالُهَا	
		مَرَيْنَا لَهُمْ بِالقَضْبِ مِنْ قَمَعِ الذُّرَى	إِذَا الشَّوْلُ لَمْ تُرْزِمْ لِدَرٍّ فِصَالُهَا	
=		نَهَضَتْ لِتُحْرِزَ شِلْوَهَا فَتَجَوَّرَتْ	وَالمُخُّ مِنْ قَصَبِ القَوَائِمِ رَارُ	
	الفرزدق	قَالَتْ وَقَدْ جَمَحَتْ عَلَى مَمْلُولِهَا	وَالنَّارُ تَخْبُو مَرَّةً وَتُثَارُ	
	(38- 110 هـ)	عَجْفَاءُ عَارِيَةُ العِظَامِ أَصَابَهَا	جَذْبُ الزَّمَانِ وَجَدُّهَا العَثَّارُ:	
		أَبَنِي الحَرَامِ فَتَاتُكُمْ لَا تَهْزُلَنْ	إِنَّ الهُزَالَ عَلَى الحَرَائِرِ عَارُ	
		لَا تَتْرُكَنَّ وَلَا تَزَالُ عِنْدَهَا	مِنْكُمْ لِحَدِّ شِتَائِهَا مِيَارُ	كامل
		وَبِحَقِّهَا وَأَبِيكَ تَهْزُلُ مَا لَهَا	مَالٌ فَيَعْصِمُهَا وَلَا أَيْسَارُ	
		وَتَرَى شُيُوخَ بَنِي كُلَيْبٍ بَعْدَمَا	شَمِطَ اللِّحَى وَتَسَعْسَعَ الأَعْمَارُ	
		يَتَكَلَّمُونَ مَعَ الرِّجَالِ تَرَاهُمُ	زُبَّ اللِّحَى وَقُلُوبُهُمْ أَصْفَارُ	
		أَعَجِلْتَ أَمْ قَدْ رَاثَ رِيحُ شِوَائِنَا	أَمْ لَيْسَ لِلْكَمْرِ الكِبَارِ قُتَارُ؟	
		يَا ابْنَ المَرَاغَةِ كَيْفَ تَطْلُبُ دَارِماً	وَأَبُوكَ بَيْنَ حِمَارَةٍ وَحِمَارِ	
		وَإِذَا كِلَابُ بَنِي المَرَاغَةِ رَبَّضَت	خَطَرَتْ وَرَائِي دَارِمِي وَجِمَارِي	
		هَلْ أَنْتُمُ مُتَقَلِّدِي أَرْبَاقِكُمْ	بِفَوَارِسِ الهَيْجَا وَلَا الأَيْسَارِ	
=		فَإِنَّكَ قَدْ أَشْبَعْتَ أَبْرَامَ نَهْشَلٍ	وَأَبْرَزْتَ مِنْهُمْ كُلَّ عَذْرَاءَ مُعْصِرِ	طويل
		وَلَوْ كُنْتَ حُرّاً مَا طَعِمْتَ لُحُومَهَا	وَلَا قُمْتَ عِنْدَ الفَرْثِ يَا ابْنَ المُجَشَّرِ	
=		وَإِنِّي لَأَخْشَى إِنْ خَطَبْتَ إِلَيْهِمُ	عَلَيْكَ الَّذِي لَاقَى يَسَارُ الكَوَاعِبِ	طويل
=		لَقَدْ عَلِمَ الأَحْيَاءُ بِالغَوْرِ أَنَّكُمْ	إِذَا هَبَّتِ النَّكْبَاءُ أَكْثَرُهُمْ فَضْلَا	
		وَأَضْحَتْ بِأَجْرَازٍ مُحُولٍ عِضَاهُهَا	مِنَ الجَدْبِ إِذْ مَاتَ الأَفَاعِي بِهَا هَزْلَا	
		وَرَاحَتْ مَرَاضِيعُ النِّسَاءِ إِلَيْكُمُ	سَوَاغِبَ لَمْ تَلْبَسْ سِوَاراً وَلَا ذَبْلَا	طويل
		وَجَاءَتْ مَعَ الأَبْرَامِ تَمْشِي نِسَاؤُهَا	إِلَى حُجَرِ الأَضْيَافِ تَلْتَمِسُ الفَضْلَا	
		مِنَ المَانِحِينَ الجَارَ كُلَّ مُمَنَّحٍ	فَرُوزٍ إِذَا اصْطَكَّتْ مُقَرَّمَةً عُصْلَا	
=		خَرَجْنَ حَرِيرَاتٍ وَأَبْدَيْنَ مِجْلَداً	وَجَالَتْ عَلَيْهِنَّ المُقَرَّمَةُ الصُّفْرُ	طويل

العصر الأموي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	كثير عزّة	وَأَنْتَ المُعَلَّى يَوْمَ لُفَّتْ قِدَاحُهُمْ	وَجَالَ المَنِيحُ وَسْطَهَا يَتَقَلْقَلُ	
=	(40-105 هـ)	وَإِنَّكَ عَمْرِي هَلْ تَرَى ضَوْءَ بَارِقٍ	عَرِيضِ السَّنَا ذِي هَيْدَبٍ مُتَزَحْزِحِ	طويل
		وَمِنْهُ بِذِي دَوْرَانَ لَمْعٌ كَأَنَّهُ	بُعَيْدَ الكَرَى كَفًّا مُفِيضٍ بِأَقْدُحِ	
=		لَهَامِيمُ أَشْرَافٌ بَهَالِيلُ سَادَةٌ	إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ عَمَّ سُغُوبُهَا	
		قُدُورُهُمْ تَغْلِي أَمَامَ فِنَائِهِمْ	إِذَا مَا الثُّرَيَّا غَابَ عَضْراً رَقِيبُهَا	طويل
		إِذَا مَا المَرَاضِيعُ الخِمَاصُ تَأَوَّهَتْ	وَلَمْ تَنْدَ مِنْ أَنْوَاءِ كَحْلٍ جُبُوبُهَا	
	الكميت بن زيد	وَرَوَّحَتِ الأَشْوَالُ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ	حَدَابِيرَ حُدْبًا كَالحَقَائِقِ نِيبُهَا	
=	الأسديّ	فَمَهْلاً يَا قُضَاعُ فَلا تَكُونِي	مَنِيحاً فِي قِدَاحِ يَدَيْ مُجِيلِ	وافر
=	(60-126 هـ)	مُسْتَفِيدِينَ مُتْلِفِينَ مَوَاهِيـ	ـبَ مَطَاعِيمَ غَيْرِ مَا أَبْرَامِ	خفيف
		مُسْتَعِفِّينَ مُفْضِلِينَ مَسَامِيـ	ـحَ مَرَاجِيحَ فِي الخَمِيسِ اللُّهَامِ	
=		وَنُلْفَى فِي الجُدُوبَةِ أَهْلَ خِصْبٍ	وَفِي ظُلَمِ الحَنَادِسِ مُقْمِرِينَا	
		وأَيْسَارٌ إِذَا الأَبْرَامُ أَمْسَوْا	لِتَغْشَانِ الدَّوَاخِنِ آلِفِينَا	
		كَشَفْنَا الجُوعَ ذَا الهَبَوَاتِ عَنْهُمْ	وَأَطْعَمْنَا ضَرَائِكَ تَعْتَرِينَا	وافر
		كَأَنَّ جِفَانَنَا فِي كُلِّ يَوْمٍ	لِوَاصِفِهَا جَوَابِيَ مُتْرَعِينَا	
		تُكَلَّلُ بِالسَّدِيفِ كَأَنَّ فِيهَا	إِذَا وُضِعَتْ أَنَافِحَ مُلْبِئِينَا	
		تَرَى الهُلَّاكَ يَنْتَجِعُونَ مِنْهَا	دَوَاءَ الجُوعِ غَيْرَ مُؤَنَّبِينَا	
=		خَرَجْتُ خُرُوجَ القِدْحِ قِدْحَ ابْنَ مُقْبِلٍ	عَلَى الرَّغْمِ مِنْ تِلْكَ النَّوَابِحِ وَالمُشْلِي	طويل
=		خِضَمُّونَ أَشْرَافٌ لَهَامِيمُ سَادَةٌ	مَطَاعِيمُ أَيْسَارٌ إِذَا النَّاسُ أَجْدَبُوا	
		إِذَا مَا المَرَاضِيعُ الخِمَاصُ تَأَوَّهَتْ	مِنَ البَرْدِ إِذْ مِثْلَانِ سَعْدٌ وَعَقْرَبُ	طويل
		وَحَارَدَتِ النُّكْدُ الجِلَادُ وَلَمْ يَكُنْ	لعُقْبَةِ قِدْرِ المُسْتَعِيرِينَ مُعْقِبُ	
=		هُمُ المُجِيرُونَ وَالمَغْبُوطُ جَارُهُمْ	فِي الجَاهِلِيَّةِ إِذْ يُسْتَأْمَرُ الزَّلَمُ	بسيط
=		أَلَا يَا لَيْلُ إِنْ مَلَكْتِ فِينَا	خِيَارَكِ فَانْظُرِي لِمَنِ الخِيَارُ	
	مجنون ليلى	وَلَا تَسْتَبْدِلِي مِنِّي دَنِيًّا	وَلَا بَرَماً إِذَا حُبَّ القُتَارُ	وافر
	(ت 68 هـ)	يُهَرْوِلُ فِي الصَّغِيرِ إِذَا رَآهُ	وَتُعْجِزُهُ مُلِمَّاتٌ كِبَارُ	
		فَمِثْلُ تَأَيُّمٍ مِنْهُ نِكَاحٌ	وَمِثْلُ تَمَوُّلٍ مِنْهُ افْتِقَارُ	
=		لَا تَجْعَلِينِي كَأَقْوَامٍ عَلِمْتِهِمُ	لَمْ يَظْلِمُوا لَبَّةً يَوْماً وَلَا وَدَجَا	
	مسكين الدّارمي	إِنِّي لأَغْلَاهُمُ بِاللَّحْمِ قَدْ عَلِمُوا	نَيْئاً وَأَرْخَصُهُمْ باللَّحْمِ إِذْ نَضِجَا	بسيط
	(ت 89 هـ)	إِنِّي لَقَاتِلُ جُوعِ القَوْمِ قَدْ عَلِمُوا	إِذَا السَّمَاءُ كَسَتْ آفَاقَهَا رَهَجَا	
	يزيد بن الطثريّة	أَرَى سَبْعَةً يَسْعَوْنَ لِلْوَصْلِ كُلُّهُمْ	لَهُ عِنْدَ لَيْلَى دَيْنَةٌ يَسْتَدِينُهَا	طويل
	(ت 126 هـ)	فَأَلْقَيْتُ سَهْمِي وَسْطَهُمْ حِينَ أَوْخَشُوا	فَمَا صَارَ لِي مِنْ ذَاكَ إِلَّا ثَمِينُهَا	

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
	أبو العلاء المعريّ (363-449 هـ)	لَهُ المَمالِكُ قَدْ بانَتْ دَلَائِلُهَا	لِلمُفَكِّرِينَ بِرَايَاتٍ وَأَعْلَامِ	بسيط
		وَالحَظُّ مِنْ غَيْرِ سَعْيٍ بَلْ مَوَاهِبُهُ	كَأَنَّهَا ضَرْبُ أَيْسَارٍ بِأَزْلَامِ	
		يَا جَسَدَ المَيْتِ كَمْ أُضِيفَ إِلَى	تُرْبِكَ مِنْ يَاسِرٍ وَمِنْ بَرَمِ	منسرح
		كَيْفَ الرَّبَاحُ، وَقَد تَأَلَّى رَبُّنَا	بِالعَصْرِ، إِنَّ المَرْءَ حِلْفُ خَسَارِ	
		وَتَقَاسُمُ الأَيَّامِ مَنْ مَرَّتْ بِهِ،	مِنْ أَهْلِهَا، كَتَقَاسُمِ الأَيْسَارِ	
		هِيَ سَبْعَةٌ مِثْلَ القِدَاحِ، فَوَائِزٌ	مُتَسَاوِيَاتٌ فِي غِنًى وَيَسَارِ	
		مُتَشَابِهَاتٌ مَا اقْتَضَيْنَ مِنَ الفَتَى	نَفَساً، فَرَامَ اللَّيَّ بِالإِعْسَارِ	
		وَمِنَ العَجَائِبِ أَنَّنِي عَانٍ بِهَا،	أَرْجُو المَنِيَّةَ أَنْ تَفُكَّ إِسَارِي	كامل
		إِذَا المُعَلَّى عَادَ أَكْثَرَ مَغْرَماً	فَاقْنَعْ بِفَذِّكَ مِنْ قِدَاحِ المَيْسِرِ	
		ولقد غَصَبْتُ اللَّيْلَ أَحْسَنَ شُهْبِهِ	وَنَظَمْتُهَا عِقْداً لأَحْسَنِ لَابِسِ	
		وأَفَدْتُهَا القِدْحَ المُعَلَّى فَائِضاً	يَجْرِي وَلَمْ أَقْنَعْ لَهَا بِالنَّافِسِ	
=		نَادَمْتُ قَابِيلَ، وَشِيثاً، وَهَا	بِيلَ، عَلَى العَاتِقَةِ الخَنْدَرِيسْ	
		وَصَاحِبَيْ لَمْكٍ لَدَى المِزْهَرِ الـ	مُعْمَلِ لَمْ يَعْيَ بِزِيرٍ جَسِيسْ	رجز
		وَرَهْطَ لُقْمَانَ وَأَيْسَارِهِ	عَاشَرْتُ مِنْ بَعْدِ الشَّبَابِ اللَّبِيسْ	
		وَكَأَنَّ عُمْرَ المَرْءِ شُقَّةُ ظَاعِنٍ	تُسْرَى بِأَنْفَاسٍ لَهُ وَتُسَارُ	
		وَكَأَنَّمَا الدُّنْيَا كَعَابٌ أَيُّنَا	رَجَّى لَهَا صِلَةً فَذَاكَ يَسَارُ	كامل
		سَتَعُودُ أَشْبَاهٌ لِعَادٍ مَرَّةً	وَتَهُبُّ مِنْ رَقَدَاتِهَا الأَيْسَارُ	
		وَإِذَا الفَتَى لَحَظَ الزَّمَانَ بِعَيْنِهِ	هَانَ الشَّقَاءُ عَلَيْهِ وَالإِعْسَارُ	
	عبد الصمد بن المعذّل (ت 240 هـ)	سَلِي بِيَ تُخْبَرِي أَنِّي طَرُوبٌ	إِلَى الإِيسَارِ أَبْلَجُ بَخْتَرِيُّ	
		وَإِنِّي حِينَ تَخْتَلِفُ العَوَالِي	إِلَى الأَبْطَالِ أَكْيَسُ قَسْوَرِيُّ	وافر
		كِلِينِي لِلنَّدَى وَالبَأْسِ إِنِّي	بِكُلِّ بَسَالَةٍ وَنَدًى حَرِيُّ	
=	عبد الله بن مصعب الخُزاعيّ (ت 230 هـ)	قَدْ طَالَمَا قَدْ بَرَوْا بِالجُودِ أَعْظُمَنَا	بَرْيَ الصَّنَاعِ قِدَاحَ النَّبْعِ بِالسَّفَنِ	بسيط
=	جعفر بن محمّد بن حمدان الموصلي (ت 323 هـ)	سَأَخْرُجُ مِنْ جِلْبَابِ كُلِّ مُلِمَّةٍ	خُرُوجَ المُعَلَّى وَالمَنِيحُ وَرَائِيَا	طويل
=	الصّاحب بن عبّاد (326-385 هـ)	إِنَّ القِدَاحَ أَمْرُهَا عَجِيبُ	الفَذُّ وَالتَّوْأَمُ وَالرَّقِيبُ	الرجز
		وَالحِلْسُ ثُمَّ النَّافِسُ المُصِيبُ	وَالمُصْفَحُ المُشْتَهَرُ النَّجِيبُ	
		ثُمَّ المُعَلَّى حَظُّهُ الرَّغِيبُ	هَاكَ فَقَدْ جَاءَ بِهَا التَّرْتِيبُ	
		قَادَ الجِيَادَ إِلَى الطِّرَادِ وَلَفَّهَا	لَفَّ المُفِيضِ قِدَاحَهُ فِي المَيْسِرِ	كامل
	ابن نباتة السّعدي (327-405 هـ)	وَضَمَّهُمَا المَسِيرُ إِلَى دُجَيْلٍ	فَبَاتَا يَقْسِمَانِ بِهِ الشِّعَارَا	وافر
		مَبِيتَ اليَاسِرِينَ عَلَى خِطَارٍ	أَجَالَا بَيْنَ رَأْيِهِمَا قِمَارَا	
		خَيْلُكَ فِي بَابِلٍ مُعَطَّلَةٌ	تَوَدُّ أَنَّ المُقَامَ تَسْيَارُ	منسرح
		شَاخِصَةٌ تَرْتَمِي بِأَعْيُنِهَا	مَعَاقِلَ الرُّومِ وَهْيَ أَوْعَارُ	
		مَتَى أَرَاهَا بِأَرْضِ سَارِيَةٍ	كَمَا أَفَاضَ القِدَاحَ أَيْسَارُ	
		تَمْزُجُ أَنْفَاسَهَا إِذَا حَمِيَتْ	شَمَالُ لُبْنَانَ وَهْوَ هَرَّارُ	

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
		يَا أُمَّةَ السَّوْءِ مَا جَازَيْتِ أَحْمَدَ عَنْ	حُسْنِ البَلَاءِ عَلَى التَّنْزِيلِ وَالسُّوَرِ	
		خَلَفْتُمُوهُ عَلَى الأَبْنَاءِ حِينَ مَضَى	خِلَافَةَ الذِّئْبِ فِي أَبْقَارِ ذِي بَقَرِ	
		وَلَيْسَ حيٌّ مِنَ الأَحْيَاءِ نَعْلَمُهُ	مِنْ ذِي يَمانٍ وَمِن بَكْرٍ وَمِنْ مُضَرِ	بسيط
	دعبل الخزاعي	إِلَّا وَهُمْ شُرَكَاءُ فِي دِمَائِهِمُ	كَمَا تَشَارَكَ أَيْسَارٌ عَلَى جُزُرِ	
	(148246 هـ)	قَتْلاً وَأَسْراً وَتَحْرِيقًا وَمَنْهَبَةً	فِعْلَ الغُزَاةِ بِأَرْضِ الرُّومِ والخَزَرِ	
		تَنَكَّبُ لأْوَاءُ السِّنِينَ جِوَارَهُمْ	فَلَا تَصْطَلِيهِمْ جَمْرَةُ الجَمَرَاتِ	طويل
		حِمىً لَمْ تُطِرْهُ المُبْدِيَاتُ وَأَوْجُهٌ	تَضِيءُ مِنَ الإِيسَارِ فِي الظُّلُمَاتِ	
	مروان بن أبي حفصة (105- 182 هـ)	وَمَا زَالَ قِدْحُ المُلْكِ يَخْرُجُ فَائِزاً	لَكُمْ كُلَّمَا ضُمَّتْ قِدَاحُ المُسَاهِمِ	طويل
	سِبْط بن	فَغَدَوْتُ وَارِيَةً زِنَادِي	فِيكَ فَائِزَةً قِدَاحِي	مجزوء
	التّعاويذي	يَا مَنْ كَفَانِي أَنْ أُمُدَّ	يَداً إِلَى الأَيْدِي الشِّحَاحِ	الكامل
	(519- 583 هـ)	مَاجِدٌ مَا خُلِقَتْ كَفُّ	فَاهُ إِلَّا لِلسَّمَاحِ	مجزوء
		أَرْيَحِيٌّ لِلْمُرَجِّي	جُودَهُ فَوْزُ القِدَاحِ	الرّمل
		أُقْسِمُ بِاللهِ الأَجَلِّ الأَعْظَمِ	لأَرْمِيَنَّ بِالهِجَاءِ الأَغْرَمِ	
		دَعِيَّ آبَاءٍ عَدِيدِ الأَنْجُمِ	لَوْ يَسَرُوهُ بَيْنَهُمْ بِالأَسْهُمِ	رجز
		مَا صَارَ لِلْوَاحِدِ وَزْنُ دِرْهَمِ	مَا بَيْنَ ذِي الحِجَّةِ وَالمُحَرَّمِ	
		أَخَذَ المُعَلَّى فَاسْتَبَدَّ بِهِ	دُونَ القِدَاحِ وَلَيْسَ بِالزُّلَمِ	أحذّ الكامل
	ابن الرّوميّ	أَضْحَى الكِرَامُ وَإِسْمَاعِيلُ بَيْنَهُمُ	فِي كُلِّ حَالٍ مُعَلًّى بَيْنَ أَزْلَامِ	بسيط
=	(221- 283 هـ)	مُسَوَّمِينَ عَلَى جُرْدٍ مُسَوَّمَةٍ	مِثْلَ القِدَاحِ بِأَيْدِي غَيْرِ أَبْرَامِ	
	ابن هانىء	وَإِذِ العِرَاصُ تَبِيتُ يَسْحَبُ لأْمَةً	فِيهَا ابْنُ هَيْجَاءَ وَيَصْفِنُ صَاهِلُ	كامل
	الأندلسي	وَتَضِجُّ أَيْسَارٌ ويَصْدِحُ شَارِبٌ	وَتَرِنُّ سُمَّارٌ وَيَهْدِرُ جَامِلُ	
	(ت 362 هـ)	نَظَرْتُ كَمَا جَلَّتْ عُقَابٌ عَلَى إِرَمْ	وَإِنِّي لَفَرْدٌ مِثْلَ مَا انْفَرَدَ الزَّلَمْ	طويل
=	ابن خفاجة	أَيْسَارُ حَرْبٍ كُلَّمَا اشْتَجَرَ القَنَا	لَمْ يُعْمِلُوا إِلَّا الرِّمَاحَ قِدَاحَا	كامل
	(ت 533 هـ)	وَمُقَامُ حُكْمٍ عَادِلٍ لَا يَزْدَرِي	فِيهِ المُعَلَّى خَطُوهُ بِالنَّافِسِ	
	ابن منير الطّرابلسي (473- 548 هـ)	أَرِحْهَا فَهْيَ أَزْلَامُ المَعَالِي	لَهُنَّ إِلَى الوَغَى تَوْقُ المُغَالِي	وافر
=	ابن الزقّاق البلنسي (490- 528هـ)	وَمُسَدِّدِينَ إِلَى الطِّعَانِ ذَوَابِلاً	فَازُوا بِهَا يَوْمَ الهِيَاجِ قِدَاحَا	كامل
	ابن الدهّان	يَقُولُونَ لِي شِعْرٌ مَلِيحٌ مَهَذَّبُ	فَقُلْتُ لَوْ أَنَّ الحَظَّ مِنْهُ مَلِيحُ	طويل
	الحمصيّ (521-581 هـ)	فَقَدْ حَيَّ المُعَلَّى فِي إِجَادَةِ نَظْمِهِ	وَلَكِنَّهُ فِي الحَظِّ مِنْهُ مَنِيحُ	
	المتنبّي (303-354 هـ)	فِي غِلْمَةٍ أَخْطَرُوا أَرْوَاحَهُمْ وَرَضُوا	بِمَا لَقِينَ رِضَى الأَيْسَارِ بِالزَّلَمِ	بسيط

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيات		البحر
	أبو فراس الحمدانيّ (320-357 هـ)	سَيْفُ الدَّوْلَةِ القِدْحُ المُعَلَّى	إِذَا اسْتَبَقَ المُلُوكُ إِلَى القِدَاحِ	وافر
	أبو تمّام (188-231 هـ)	أَلَا أَيُّهَا المَلِكُ المُعَلَّى	إِذَا بَعْضُ المُلُوكِ غَدَا مَنِيحَا	وافر
	البحتريّ (206- 284 هـ)	وَجَدْنَا المُعَلَّى كَالمُعَلَّى وَفَوْزِهِ	بِغُنْمِ القِدَاحِ وَاحْتِيَازِ رِغَابِهَا	طويل
		إذا أَبَتِ الحُقُوقَ نُفُوسُ قَومٍ	وَمَلُّوا رَجْعَ وَاجِبِهَا المُعَادِ	وافر
		تَقَدَّمَ قِدْمَةَ القِدْحِ المُعَلَّى	وَزَادَ زِيَادَةَ الفَرَسِ الجَوَادِ	
		وَقَاكَ لِغَيْبِكَ المَأْمُونِ سِرّاً	وَظَاهِرِ فِعْلِكَ الحَسَنِ الجَمِيلِ	وافر
		فَرُحْتَ كَأَنَّكَ القِدْحُ المُعَلَّى	تَلَقَّاهُ الرَقِيبُ مِنَ المُجِيلِ	
		وَإِنْ حَضَرُوا الإِيسَارَ حَازُوا مَدَى العُلَا	وَفَازُوا بِقِدْحٍ مُنْجِحٍ غَيْرَ خَائِبِ	طويل
		وَمَا قِدْحُهُمْ إِلَّا المُعَلَّى فَمَنْ أَبَى	فَلَيْسَ لَهُ إِلَّا مَنِيحُ الضَّوَارِبِ	
	بشّار بن برد (ت 167 هـ)	كَانَ لِي صَاحِباً فَأَوْدَى بِهِ الدَّهْـ	ـرُ وَفَارَقْتُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ	
		كَجَزُورِ الأَيْسَارِ لَا كَبِدٌ فِيـ	ـهَا لَبَاغٍ وَلَا عَلَيْهَا سَنَامُ	خفيف
		يَا ابْنَ مُوسَى فَقْدُ الحَبِيبِ عَلَى العَيْـ	ـنِ قَذَاةٌ وَفِي الفُؤَادِ سَقَامُ	
		لَا يَجِدُونَ قُدْوَةً مِنْ عُلَمَا	قَدْ نَصَبُوا لآلِ طَهَ عَلَمَا	رجز
		بَيْنَ قُرُونِ عُصْبَةِ النُّصَّابِ	فِي دَوْلَةِ الأَزْلَامِ وَالأَنْصَابِ	
	هبة الله الشّيرازي الفاطميّ (390-470 هـ)	لِلْمَوَالِي القِدْحُ المُعَلَّى مِنَ الدِّيـ	ـنِ كَمَا السَّهْمُ فِي التُّجَاهِ المُصِيبُ	خفيف
		وَمُعَادِيهِ دِينُهُ جَاهِلِيٌّ	مَالَهُ فِي جِنَانِ عَدْنٍ نَصِيبُ	
		كَمْ حَلَالٍ قَدْ حَرَّمُوا وَحَرَامٍ	جَعَلُوهُ لِلنَّاسِ غَيْرَ حَرَامِ	
		رَغِبُوا فِي إِقَامَةِ النَّجِسِ البَا	طِلِ فَاسْتَقْسَمُوا إِلَى الأَزْلَامِ	خفيف
		وَتَخَلَّوا عَنِ الحَقَائِقِ وَالدِّيـ	ـنِ وَأَمُّوا عِبَادَةَ الأَصْنَامِ	
		وإِنْ تَبْرَمِ الأَيْسَارُ فِي أَزَمَاتِهِمْ	فَأَحْبِبْ بِأَيْسَارٍ قَمَرْتُ لَهُمْ يُسْرِي	طويل
		فَفَازُوا بِنَفْسِي غَيْرَ جُزْءٍ ذَخَرْتُهُ	لِمَا شَفَّ مِنْ خَطْبٍ وَمَا مَسَّ مِنْ ضُرِّ	
	ابن درّاج القسطليّ (347421 هـ)	مَلِكٌ كَأَنَّكِ يَا مَحَاسِنَ فِعْلِهِ	مِنْ سَيِّئَاتِ زَمَانِكِ اسْتِغْفَارُ	
		خُصَّتْ بِهِ سَبأٌ وَعُمَّ بِنَصْرِهِ	عُلْيَا قُرَيْشٍ فِي الهُدَى وَنِزَارُ	كامل
		رَبْذُ القِدَاحِ مِنَ الرِّمَاحِ وَمَا لَهُ	إِلَّا السِّبَاعَ وَطَيْرَهَا أَيْسَارُ	
		فِي جَاهِلِيَّةِ فِتْنَةٍ عُبِدَتْ بِهَا	دُونَ الإِلَهِ مَضَلَّةُ الأَرْبَابِ	كامل
		تُسْتَقْسَمُ الأَزْلَامُ فِي مُهَجَاتِنَا	وَتَسِيلُ أَنْفُسُنَا عَلَى الأَنْصَابِ	
	مهيار الدّيلمي (ت 428 هـ)	هُمُ لِعَشِيرَتِهِمْ كَالسَّمَا	ءِ كلُّ الذِّي تَحْتَهَا يَصْغُرُ	
		لَهُمْ كَأْسُ نَشْوَتِهَا بِالعَشِيِّ	وَخَيْلُ الصَّبَاحِ إِذَا اسْتُذْعِرُوا	متقارب
		وَفِيهِمْ مَرَابِعُهَا وَالصَّفِيـ	ـيُ وَالقِدْحُ إِنْ عُلِّيَ المَيْسِرُ	
		فَإِذَا تَزَاحَمَتِ الوُفُو	دُ عَلَى بُيُوتِهِمُ الفِسَاحِ	مجزوء الكامل
		يَسَرُوا فَكَانَ لِمَنْ يَفُو	زُ بِضَيْفِهِ فَوْزُ القِدَاحِ	

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
	ابن سنان الخفاجي (423-466هـ)	وَجَدَّلَ سَيْفُكَ شَوْلَ اللِّقَاحِ	وَقَدْ كَسَّعُوهَا بِأَغْبَارِهَا	متقارب
		تَقَسَّمَهَا وَرِبَابُ القِدَاحِ	مُعَطَّلَةٌ عِنْدَ أَيْسَارِهَا	
		تَتَعَجَّبُ الأَيَّامُ كَيْفَ أَطَاعَهُ	قَدَرٌ وَفَازَ مَنِيحُهُ فِي المَيْسِرِ	كامل
	صردر بن صربعر (ت 465 هـ)	كَمْ بَازِلٍ كَوْمَاءَ أَخْطَأَهَا القِرَى	رُدَّتْ فَرِيضَتُهَا إِلَى الأَزْلَامِ	كامل
		قَسَمَتْ أَنَامِلُهُ المَوَاهِبَ فِي الوَرَى	فَكَأَنَّهُمْ زَجَرُوا قِدَاحَ المَيْسِرِ	كامل
		وَإِذَا عِشَارُ المَالِ عُذْنَ بِكَفِّهِ	فَلَقَدْ عَقَلْنَ نُفُوسَهُنَّ بِمَنْحَرِ	
	ابن أبي الخصال (465-540 هـ)	عِتَابٌ وَمَا يُغْنِي العِتَابُ عَلَى الزَّمَنْ	وَشَكْوَى كَمَا تَشْكُو القِدَاحُ إِلَى السَّفَنْ	
		وَمَا رَضِيَتْ بَعْدَ الغَضَارَةِ أَيْكَةٌ	بِنَحْتٍ وَلَكِنْ عَالَمُ الكَوْنِ مُمْتَحَنْ	
		وَلَوْ أَعْفَتِ الأَيَّامُ قِدْحُ ابْنِ مُقْبِلٍ	لَمَا اخْتَارَ كَفًّا تُطْبِيهِ عَلَى الفَنَنْ	
		وَمَا عَزَّ هَذَا النَّبْعُ إِلَّا لِذِلَّةٍ	تُغَادِرُهُ فِي رَاحَةِ العَيْنِ يُمْتَهَنْ	طويل
		وَمَا أُلْبِسَ الرِّيشَ اللُّؤَامَ كَرَامَةً	وَكَمْ بِزَّةٍ كَانَتْ لِلَابِسِهَا كَفَنْ	
		وَقَدْ كَانَ مَسُّ الرِّيحِ أَخْفَى بِعَطْفِهِ	مِنَ الوَتَرِ الجَافِي إِذَا عَزَّهُ أَرَنْ	
	الجزيري الأندلسي (ت 394 هـ)	إِنْسَانُ عَيْنِي إِنْ نَظَرْتُ وَسَاعِدِي	مَهْمَا بَطَشْتُ وَصَاحِبِي المُسْتَوْزِرِ	كامل
		أَرْبَى عَلَيَّ فَحَظُّهُ مِمَّا بِنَا	حَظُّ المُعَلَّى مِنْ قِدَاحِ المَيْسِرِ	
=		وَأَصْبَحَ البَرْقُ يُخْفِي حُرَّ صَفْحَتِهِ	عَنِ المَرَابِعِ، أَوْ يَبْرَا مِنَ الدِّيَمِ	بسيط
		وَأَجْدَبَ القَوْمُ وَاضْطَرَّتْ أَكُفُّهُمْ	وَإِنْ تَطَهَّرْنَ مِنْ إِثْمٍ إِلَى الزُّلَمِ	
		وَقَلَّ عِنْدَ كِرَامِ الحَيِّ نَائِلُهُمْ	حَتَّى جَلَا يَوْمَ نَحْرٍ مَنْزِلُ البَرَمِ	
		وَكُلُّ سَائِمَةٍ بَاتَتْ تُمَسِّحُهَا	كَفُّ المُسِيمِ غَدَتْ لَحْماً عَلَى وَضَمِ	
		وَصَوَّحَ النَّبْتُ حَتَّى كَادَ مِنْ سَغَبٍ	فِيهِمْ يُصَوِّحُ نَبْتُ الهَامِ وَاللِّمَمِ	
		كَانُوا السَّحَائِبَ تَرْمِي مِنْ كَنَائِنِهَا	مَقَاتِلَ المَحْلِ كَالمُثْعَنْجِرِ الرَّذِمِ	
=		وَمَا الخَيْلُ إِلَّا كَالقِدَاحِ نُجِيلُهَا	لِغُنْمٍ، فَإِمَّا فَائِزٌ أَوْ مُخَيَّبُ	طويل
		تَجْرِي اللَّيَالِي عَلَى حُكُومَتِنَا	وَفِي الزَّمَانِ النَّعِيمُ وَالنِّقَمُ	منسرح
		تَلْعَبُ بِالنَّائِبَاتِ أَنْفُسُنَا	كَأَنَّهَا فِي أَكُفِّنَا زُلَمُ	
	الشّريف الرضيّ (359-406 هـ)	وَالمُسْتَجَارُ بَعْدَ ذَا وَالمُلْتَزَمْ	تَلْقَى بِهِ لِأَمٍّ بَعْدَ أَمَمْ	رجز
		مُفْتَرِقاً لَا عَنْ قِلًى وَمُصْطَدَمْ	صَكَّ المُجِيلِ زَلَماً بَعْدَ زَلَمْ	
		رَأَيْتُ المُنَى نُهْزَةَ الثَّائِرِ	وَسَهْمَ العُلَى فِي يَدِ القَامِرِ	متقارب
		فَفِي القُلُوبِ عَلَى حَوْبَائِهِ حَنَقٌ	وَبِالعُيُونِ إِلَى مِضْمَارِهِ شَرَرُ	بسيط
		مِنْ عَاطِيَاتٍ تَعَالَى فِي أَعِنَّتِهَا	صَكَّ القِدَاحِ رَمَاهَا القَامِرُ اليَسَرُ	
		أَفَلَ السِّنَانُ عَنِ الطِّعَانِ كَأَنَّهُ الـ	مَرِّيخُ بَعْدَ طُلُوعِهِ كَالمُشْتَرِي	رجز
		وَتَقَعْقَعَتْ بَيْنَ الكُلَى قِصَدُ القَنَا	فَكَأَنَّ كُلَّ حَشًى رِبَابَةُ مَيْسِرِ	
=		وَأَيْدٍ تُجِيلُ قِدَاحَ الرِّمَاحِ	وَبَاعُ المُعَرِّدِ عَنْهَا بَرَمُ	متقارب
		إِذَا لَمْ يَكُنْ لِي نَاصِرٌ مِنْ عَشِيرَتِي	فَلِيَ مِنْ يَدِ المَوْلَى وَإِنْ ذَلَّ نَاصِرُ	
		وَإِنِّي وَإِنْ قَلُّوا لَمُسْتَمْسِكٌ بِهِمْ	وَقَدْ تُمْسِكُ السَّاقَ المَهِيضَ الجَبَائِرُ	طويل
		وَبَعْضُ مَوَالِي المَرْءِ يَغْمِزُ عُودَهُ	كَمَا غَمَزَ القِدْحَ الخَلِيعُ المُقَامِرُ	
		لِقِدْحِكَ فَوْزَةُ القِدْحِ المُعَلَّى	وَمِنْهَا صَوْلَةُ العَضْبِ اليَمَانِي	وافر

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيات		البحر
=	الشّريف المرتضى (355-436 هـ)	لِلَّـهِ دَرُّ فَـوَارِسٍ فِـي خَـيْـبَـرٍ عَصَفُوا بِسُلْطَانِ اليَهُـودِ وَأَوْلَجُوا وَاسْتَلْحَمُوا أَبْطَالَهُمْ وَاسْتَخْرَجُوا الـ	حَمَلُوا عَنِ الإِسْلَامِ يَوْماً مُنْكَرَا تِلْكَ الـجَوَانِحَ لَوْعَةً وَتَحَسُّـرَا أَزْلَامَ مِنْ أَيْدِيهُـمُ وَالـمَيْسِـرَا	كامل
	إسماعيل بن يسار (ت 130 هـ)	نَأَتْكَ وَهَامَ القَلْبُ نَأْياً بِذِكْرِهَا	وَلَجَّ كَمَا لَجَّ الـخَلِيعُ الـمُقَامِرُ	طويل
	بشر بن المعتمر (ت 210 هـ)	وَهِـيـشَـةٌ تَـأْكُـلُـهَـا سُـرْفَـةٌ لَا تَـرِدُ الـمَـاءَ أَفَـاعِـي الـنَّـقَـا فَـبَـعْـضُـهَـا طُـعْـمٌ لِـبَـعْـضٍ كَـمَـا	وَسَـمْـعُ ذِئْـبٍ هَـمُّـهُ الـحَـضْـرُ لَـكِـنَّـمَـا يُـعْـجِـبُـهَـا الـخَـمْـرُ أَعْـطَـى سِـهَـامَ الـمَـيْـسِـرِ الـقَـمْـرُ	سريع
=	ابن حيّوس (394-473هـ)	وَلَوْ عَايَنَتْكَ الـجَاهِلِيَّةُ لَمْ يَئِدْ وَأَبْطَلَ عَقْرَ العَوْدِ فِيهِمْ مُبِيحُهُ	فَقِيرٌ وَلَا ضَمَّ الـجَمَاعَةَ مَيْسِرُ لِمَنْ يَعْتَفِيهِ وَهْوَ بِالدَّبْرِ مُوقَرُ	طويل
=		وَالـجَاهِلِيَّةُ كُلُّهَـا كَانَـتْ تَـرَى إِذْ لَمْ تَكُنْ فِي عَصْرِهِمُ وَلَوَ انَّهُـمُ	عَقْرَ القَلُوصِ نَدًى إِذَا المَحْلُ اعْتَرَى شَهِدُوا زَمَانَكَ مَا اسْتَحَلُّوا المَيْسِرَا	كامل
	ابن زيدون (394 ـ 463 هـ)	مَـعَـاهِـدُ لَـذَّاتٍ وَأَوْطَـانُ صَـبْـوَةٍ أَلَا هَـلْ إِلَـى الـزَّهْـرَاءِ أَوْبَـةُ نَـازِحٍ	أَجَلْتُ المُعَلَّى فِي الأَمَانِي بِهَا قِدْحَا تَقَضَّى تَنَائِيهَـا مَدَامِعَـهُ نَزْحَـا	طويل
		إِنْ أَنَـلْ أَيْـسَـرَ الـرَّغَـائِـبِ فِـيـهِ،	يَرْضَ فَوْزَ القِدَاحِ مِنِّي مُفِيضُ	خفيف
		يَـسَّـرْتُ آمَـالِـي بِـتَـأْمِـيـلِـهِ	فَـمَـا عَـدَانِـي مِـنْـهُ فَـوْزُ الـقِـدَاحِ	سريع
	الأبيوردي (ت 507 هـ)	مِنْ مَعْشَرٍ يُلْبِسُونَ الجَارَ فَضْلَهُمُ وَيُوقِدُونَ غَدَاةَ الـمَحْلِ نَارَ قِرىً وَيَنْحَرُونَ مَكَانَ القَعْبِ مِنْ لَبَنٍ	وَيُحْسِنُونَ عَلَى اللأْوَاءِ إِسْعَادَا لَا يَـسْـتَـطِـيعُ لَهَا الأَيْسَارُ إِيقَادَا لِلْطَّارِقِ المُعْتَرِي وَجْنَاءَ مِقْحَادَا	بسيط
		مِنْ مَعْشَرٍ لَهُمُ السَّمَاحَةُ شِيمَةٌ لَهُمُ المُعَلَّى وَالرَّقِيبُ مِنَ العُلَا	وَالـمَجْدُ تِرْبٌ وَالنُّجُومُ قَبِيـلُ وَبِـهِـمْ أَفَـاضَ قِـدَاحَـهُـنَّ مُجِيـلُ	كامل
	محي الدّين ابن عربي (560- 638 هـ)	فَلَا يَرَى الحَقَّ عَيْناً فِي مُشَاهَدَةٍ	مَنْ لَا يَرَى الحَقَّ فِي الأَزْلَامِ وَالنُّصُبِ	بسيط
	ابن عنين (549-630هـ)	قَدْ كَانَ لِي مِنْ بَنَاتِ الزِّنْجِ جَارِيَةٌ لَـهَـا مِـنَ الـرُّومِ أَوْلَادٌ كَأَنَّـهُـمْ تَضُمُّهُمْ فِي حَشَاهَا طُولَ لَيْلَتِهَا وَكُنْتُ أَجْرِزَتْهُمْ عَنْهَا فَمَا امْتَنَعُوا وَقَدْ شَقِيتُ فَخَلَّصَنِي بِضَرَّتِهَا الـ	صَبُورَةٌ عِنْدَ إِعْسَارِي وَإِيسَارِي قِدَاحُ نَبْعٍ أُجِيلَتْ بَيْنَ أَيْسَـارِ وَأَكْثَرَ اليَوْمِ إِشْفَاقاً مِنَ البَارِي عَنْ حَجْمِ أَخْلَافِهَا يَوْماً بِإِجْرَارِ بَيْضَاءِ أَوْ أُخْتِهَا السَّوْدَاءِ مِنْ قَارِ	بسيط
=		وَمَا إِخْـوَةٌ شَتَّـى النِّجَـارِ فَمِنْهُـمْ وَلَا عَقْلَ يَهْدِيهِمْ وَلَا دِيـنَ عِنْدَهُـمْ عَتَادُهُـمْ نَحْـرُ الصَّفَايَـا لِقَوْمِهِـمْ إِذَا مَا انْتَدَى السَّادَاتُ يَوْماً لِحُكْمِهِمْ وَمِنْ عَجَبٍ أَنْ لَيْسَ يَنْفُذُ حُكْمُهُـمْ وَأَعْـجَـبُ مِـنْـهُ أَنَّـنَـا بِـفِـعَـالِـهِ	نَبِيهٌ وَمِنْهُـمْ خَامِلٌ مَا لَـهُ ذِكْـرُ وَحُكْمُهُـمُ حُكْمٌ وَأَمْرُهُـمُ أَمْـرُ إِذَا السَّنَةُ الشَّهْبَاءُ أَخْلَفَهَا القَطْرُ تَبَاشَرَتِ الأَيْتَامُ وَانْدَفَعَ العُسْـرُ عَلَـى أَحَـدٍ إِلَّا إِذَا ضَـمَّـهُـمْ قَبْـرُ نُعَابُ وَقِدْماً كَانَ فِي فِعْلِهِ فَخْرُ	طويل
		وَقِدْحُكَ فِي العُلُومِ هُوَ المُعَلَّى	غَدَاةَ تُجَالُ فِي النَّادِي القِدَاحُ	وافر

العصر العباسي

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
	ابن حمديس الصقلي (ت 527 هـ)	نَصَّلْتِ سَهْمَيْ مُقلَتَيْكِ ليُصْمِيَا	بِنِصَالِ سِحْرِ الطَّرْفِ فَهْيَ حِرَارُ	كامل
		وَهُمَا الـمُعَلَّى وَالـرَّقِيبُ وَإِنَّمَا	قَلْبِيَ المَعَذَّبُ مِنْهُمَا أَعْشَارُ	
		وَأَنْتِ قَدَحْتِ فِي أَعْشَارِ قَلْبِي	بِسَهْمَيْكِ الـمُعَلَّى وَالـرَّقِيبِ	وافر
		لَوْلَاكَ يَا ابْنَ الـعِزِّ مِنْ يَعْرُبٍ	لَمْ تَلِجِ الآمَالُ بَابَ النَّجَاحِ	سريع
		وَلَا تَـلَقَّـى الـفَوْزَ إِذْ سُوهِمُوا	بَنُو القَوَافِي مِنْ مُعَلَّى القِدَاحِ	
	ابن قلاقس الاسكندري (ت 567 هـ)	وَكِلْتَا يَدَيْكَ هُمَا الـغَايَتَانِ	عَلَى الـمُفْتَرِي أَوْ عَلَى الـمُقْتِرِ	متقارب
		تَـمِيسُ بِـذِكْـرِكَ أَعْـطَـافُـنَـا	فَتَهْتَزُّ عَنْ نَشْوَةِ الـمُسْكِـرِ	
		وَيَكْثُرُ بِاسْمِكَ أَقْسَامُنَا	فَنُخْبِرُ عَنْ سَهْمِيَ الـمُيْسِرِ	
	الحيص بيص ت 574 هـ	وَعَهْدِي بِنَا وَالدَّارُ قُرْبٌ لِشَاحِطٍ	وَوَصْلٌ لِمَهْجُورٍ وَوِدٌّ لِوَامِقِ	طويل
		وَمُرْتَبَعُ الحَيِّ الجَمِيعَ مِنَ الحِمَى	رِيَاضُ العَوَالِي فِي رِيَاضِ المَبَارِقِ	
		مَجَامِعُ أَيْسَارٍ وَمَوْقِفُ سُمَّرٍ	وَمَطْعَن فُرْسَانٍ وَشَارَاتُ رَاشِقِ	
	عماد الدّين الأصبهاني (ت 597 هـ)	نَصْرٌ أَعَادَ صَلَاحُ الدينِ رَوْنَقَهُ	إِيجَازُهُ بِبَلِيغِ القَوْلِ إِسْهَابُ	بسيط
		نَفَى مِنَ القُدْسِ صُلْبَاناً كَمَا نُفِيَتْ	مِنْ بَيْتِ مَكَّةَ أَزْلَامٌ وَأَنْصَابُ	
	أبو نواس (146- 198 هـ)	أَغْـنَـيْـتَ مَـا أَغْـنَـى الـمَـطَـرْ	وَفِـيـكَ أَخْـلَاقُ الـيَـسَـرْ	مجزوء الرّجز
	ابن سارّة الأندلسيّ ت 517 هـ	وَكَـأَنَّ زَوْرَتَـهَـا رِبَـابَـةُ يَـاسِـرٍ	لُـزَّتْ بِـأَرْبَـعَـةٍ مِـنَ الأَزْلَامِ	كامل
	الخطيب الحصكفي 459-551 هـ	هَـاتِـهَـا فِـي نَـسَـائِـمِ الأَسْـحَـارِ	حِينَ تَشْدُو عَلَى الغُصُونِ القَمَارِي	خفيف
		مُزَّةَ الطَّعْمِ وَهْيَ أَحْلَى مِنَ الشَّهْدِ	وَأَذْكَى مِنَ الـكِبَـاءِ الـقَـمَـارِيّ	
		وَالَّتِي حُرِّمَتْ عَلَيْكَ مَعَ المَيْـ	ـسِرِ دَعْ شُرْبَهَا لأَهْلِ القِمَـارِ	

عصر الانحطاط

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــــات	البحر
=	أحمد بن رستم (ت 619 هـ)	يَا سَائِلِي عَنْ عَـدَدِ الأَقْـدَاحْ ... خُذْهَا مِنَ الشِّعْرِ بِلَا جُنَـاحْ عَلى العُلُومِ زَانَهَا التَّلْخِيصْ ... جَاءَتْكَ مِنِّيَ أَيُّهَا الحَرِيصْ وَطالِبٍ لِلْعِلْمِ خَيْرُ مَطْلَبِ ... نَظَمْتُهَا لِلْفَطِنِ المُهَذَّبِ قَدْ جَعَلُوهَا وَاحِداً وَعَشَرَهْ ... أَحْوَالُهَا عِنْدَهُمْ مُشْتَهَرَهْ خِيرَتُهَا فِي السَّبْعَةِ العَوَالِي ... تُتْبَعُ بِالأَرْبَعَةِ الأَغْفَالِ جَاءَتْ عَلَى مَا يَقْتَضِي التَّرْتِيبْ ... الفَذُّ وَالتَّوْأَمُ وَالضَّرِيبْ وَالحِلْسُ وَالنَّافِسُ وَهْوَ الخَامِسُ ... مِنْهُنَّ وَالمُسْبَلُ وَهْوَ السَّادِسُ ثُمَّ المُعَلَّى سَابِعُ السِّهَامْ ... يَفُوزُ بِالمَيَاسِرِ العِظَامْ وَالأَرْبَعُ الأَغْفَالُ هُنَّ بَعْدُ ... أَوَّلُهَا رَقِيبُهَا وَهْوَ الوَغْدُ وَيُبْدَلُ الرَّقِيبُ بِالمُصَدَّرِ ... وَالوَغْدُ بِالمُضَعَّفِ المُؤَخَّرِ ثُمَّ المَنِيحُ بَعْدَهُ السَّفِيحُ ... وَذَاكَ عِنْدِي نَسَقٌ صَحِيحُ	رجز
=	ابن الحاجب النّحوي (570-646 هـ)	هِيَ فَذٌّ وَتَوْأَمٌ وَرَقِيبٌ ... ثُمَّ حِلْسٌ وَنَافِسٌ ثُمَّ مُسْبَلُ وَالمُعَلَّى، وَالوَغْدُ ثُمَّ سَفِيحٌ ... وَمَنِيحٌ وَذِي الثَّلَاثَةُ تُهْمَلُ وَلِكُلٍّ مِمَّا عَدَاهَا نَصِيبٌ ... مِثْلُهُ أَنْ تُعَدَّ أَوَّلُ أَوَّلُ	خفيف
	أبو بكر السّتالي (584- 676 هـ)	وَلَهُ الفَوْزُ دُونَهُمْ بِالمُعَلَّى ... حَيْثُ كَانَتْ إِفَاضَةٌ بِالقِدَاحِ وَإِذَا حَلَّتِ العُفَاةُ كَفَاهُمْ ... بِرُّ جَذْلَانِ بَاسِمٍ مُرْتَاحِ	خفيف
	ابن نُباتة المصري (ت 768)	بَنِي فَضْلِ الإِلَهِ إِذَا أُجِيلَتْ ... غَدَاةَ المَحْلِ أَيْسَارُ القِدَاحِ نُجُومُ العِلْمِ أَنْوَاءُ العَطَايَا ... جِيَادُ السَّبْقِ آسَادُ الكِفَاحِ	وافر
=	ابن المقرّب العيوني (ت 629 هـ)	أُدَارِي مُدَارَاةَ الأَسِيرِ مَعَاشِراً ... مُدَارَاتُهُمْ مِنْ مُوجِعَاتِ المَصَائِبِ وَأُنْكِحُ أَبْكَارَ المَعَانِي أَرَاذِلاً ... أَحَقُّ بِحَظِّي مِنْ يَسَارِ الكَوَاعِبِ	طويل
	ابن الحاج النّميري (ت 768 هـ)	وَصَاحَبْتُ فِي خَوْضِ البِحَارِ عِصَابَةً ... هُمُ مَا هُمُ فِي المَجْدِ أَيْسَارُ لُقْمَانِ	طويل
	حازم القرطاجنّي (608-684 هـ)	سُبْحَانَ مَنْ جَعَلَ الأَيَّامَ لَاعِبَةً ... بِأَهْلِهَا لَعِبَ الإِنْسَانِ بِالزَّلَمِ	بسيط
	صفيّ الدّين الحلّي (677ـ 750 هـ)	وَقَامَتْ لَنَا عِنْدَ السَّمَاعِ رَوَاقِصٌ ... عَذَارَى عَلَيْهِنَّ المُلَاءُ المُذَيَّلُ يُحَرِّكْنَ فِي الكَفَّيْنِ شِيزاً كَأَنَّهُ ... قِدَاحٌ بِكَفَّيْ يَاسِرٍ تَتَقَلْقَلُ إِذَا الرَّقْصُ هَزَّ الرِّدْفَ مِنْهُنَّ خِلْتَهُ ... يَظَلُّ بِهِ المُكَّاءُ يَعْلُو وَيَسْفُلُ	طويل
=	فتيان الشّاغوري (513- 615 هـ)	وَمَا زِلْتُ فِيهِمْ مِثْلَ قِدْحِ ابْنِ مُقْبِلٍ ... بِتِسْعِينَ أَمْسَى فَائِزاً غَيْرَ خَائِبِ	طويل
		مُعَرْبِدُ الأَلْحَاظِ نَشْوَانُ مِنْ ... مُدَامَةٍ تَنْفَحُ مِنْ ظَلْمِهِ كَأَنَّهُ فِي مَيْسِرِ الحُسْنِ بِالْـ ... قِدْحِ المُعَلَّى فَازَ فِي قَسْمِهِ	سريع
		لَئِنْ نَأَتْ بَعْدَ قُرْبٍ مِنْكُمُ الدَّارُ ... فَلِيَ إِلَيْكُمْ صُبَابَاتٌ وَتَذْكَارُ أَحْبَابَنَا لَعِبَتْ أَيْدِي الفِرَاقِ بِنَا ... حَتَّى كَأَنَّا قِدَاحٌ وَهْيَ أَيْسَارُ	بسيط

عصر النهضة

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيات		البحر
	عبد الغفار الأخرس (1837-1810)	لَهُمْ مِنَ العَلْيَاءِ إِنْ سُوهِمُوا	سَهْمُ المُعَلَّى مِنْ سِهَامِ القِدَاحِ	سريع
		وَلَهُ فِي الكِرَامِ سَهْمُ المُعَلَّى	حَيْثُمَا سَهْمُ مَنْ عَدَاهُ المُسْبِلُ	خفيف
=	شهاب الدّين المكّي (ت 1857)	إِنْ رُمْتَ أَسْمَاءَ سِهَامِ المَيْسِرِ	فَهَاكَهَا مَنْظُومَةً كَالجَوْهَرِ	رجز
		الفَذُّ فَالتَّوْأَمُ فَالرَّقِيبُ	ثَلَاثَةٌ قَدْ زَانَهَا التَّرْتِيبُ	
		فَالحِلْسُ فَالنَّافِسُ ثُمَّ المُسْبِلُ	وَبِالمُعَلَّى المُعَلَّمَاتُ تُكْمَلُ	
		ثُمَّ السَّفِيحُ فَالمَنِيحُ بَعْدُ	يَلِيهِمَا العَاشِرُ وَهْوَ الوَغْدُ	
		وَهَذِهِ الثَّلَاثُ لَيْسَتْ مُعْلَمَهْ	وَلَمْ تَكُنْ كَالسَّبْعَةِ المُقَدَّمَهْ	
		فَمَا لَهَا شَيْءٌ مِنَ النَّصِيبِ	كَمَا لِتِلْكَ فَاذْرِ يَا حَبِيبِي	
		مِنْ وَاحِدٍ نَصِيبُهَا ابْتِدَاءُ	إِلَى بُلُوغِ السَّبْعَةِ انْتِمَاءُ	
		فَوَاحِدٌ لِلْفَذِّ ثُمَّ اثْنَانِ	لِمَا يَلِي وَهَكَذَا فَعَانِ	
		فَمَنْ لَهُ الرَّقِيبُ وَالمُعَلَّى	أَحْرَزَ أَجْزَاءَ الجَزُورِ كُلَّا	
		وَمَنْ عَدَاهُ بِاغْتِرَامٍ بَاؤُوا	إِذْ مَا لَهُمْ فِي الدَّسْتِ أَنْصِبَاءُ	
		حَيْثُ الرَّقِيبُ حَظُّهُ ثَلَاثَهْ	وَلِلْمُعَلَّى سَبْعَةُ الأَثَاثَهْ	
	عبد الباقي الموصلي (1864-1790)	فَاصْطَحَبْنَاهَا سُلَافاً عُصِرَتْ	بِدِنَانٍ قَبْلَ خَلْقِ الأَعْصُرِ	رمل
		وَاسْتَدَارَتْ بَيْنَنَا أَقْدَاحُهَا	مِثْلَ مَا دَارَتْ قِدَاحُ المَيْسِرِ	
	نجم الدّين العُشاري (1780-1737)	إِذَا ضَرَبَ الكِرَامُ بِكُلِّ سَهْمٍ	فَإِنَّ لِمِثْلِهِ القَدْحُ المُعَلَّى	وافر

العصران الحديث والمعاصر

مذكور في البحث	الشّاعر	الأبيـــات		البحر
	أحمد شوقي (1868-1932)	وَاتْرُكِ الخَمْرَ لِمَشْغُوفٍ بِهَا	لَا يَرَى مَنْدُوحَةً عَنْ شُرْبِهَا	رمل
		لَا تُنَادِمْ غَيْرَ مَأْمُونٍ كَرِيمْ	إِنَّ عَقْلَ البَعْضِ فِي كَفِّ النَّدِيمْ	
		وَعَنِ المَيْسِرِ مَا اسْطَعْتَ ابْتَعِدْ	فَهْوَ سُلُّ المَالِ بَلْ سُلُّ الكَبِدْ	
	جعفر الحلّيّ (1860-1897)	وَادٍ بِهِ مَرْعَى السَّوَائِمِ مَنْدَلٌ	وَحَصَاهُ دُرٌّ وَالمِيَاهُ قَرَاحُ	كامل
		فَلأَرْكَبَنَّ لَهُ الفَلَا بِسَفَائِنٍ	مَا مَسَّ مِنْ أَمْرَاسِهَا المَلَّاحُ	
		أَنَا لَمْ أَزَلْ أَرْمِي بِهِنَّ كَأَنَّمَا	لِي مَيْسِرٌ بِالبِيدِ وَهِيَ قِدَاحُ	
	حيدر الحلّي (1831-1886)	أَيُّمَا خَصْلَةٍ مِنَ المَجْدِ عَنَّتِ	لَمْ تَفُزْ مِنْ قِدَاحِهَا بِالمُعَلَّى	خفيف
		يَا أَهْلَ العَصْرِ دَعُوا ضَرْبَكُمْ	بِقِدَاحٍ قَطُّ لَمْ تُحْرِزْ نَصِيبَا	رمل
		فَبِأَعْشَارِ العُلَى فَازَ فَتًى	كَانَ كَفَّاهُ المُعَلَّى وَالرَّقِيبَا	
	صالح مجدي (1827-1881)	وَصِيَانَةٍ لِلنَّفْسِ عَنْ شَهَوَاتِهَا	وَجُمُوحِهَا أَبَداً عَنِ الصَّهْبَاءِ	كامل
		وَتَجَنُّبٍ عَنْ مَيْسِرٍ عَنْهُ نُهِي	وَتَبَاعُدٍ عَنْ سَائِرِ الأَهْوَاءِ	
	محمّد توفيق علي (1887-1937)	صُلْ بِاليَرَاعِ عَلَى الضَّلَالِ وَكَبِّرِ	وَابدَأْ بِطَعْنِ فُؤَادِ لَعْبِ المَيْسِرِ	كامل
		وَاحْمِلْ عَلَى البَكَرَاتِ حَمْلَةَ صَادِقٍ	فِي عَزْمِهِ وَاضْرِبْ رِقَابَ البَوْكَرِ	
		إِنَّ المُقَامِرَ وَالنُّقُودُ بِكَفِّهِ	لِصٌّ وَلَكِنْ لَا يَصُولُ بِخِنْجَرِ	
		قَعَدُوا عَنِ الكَسْبِ الحَلَالِ دَنَاءَةً	وَرَضُوا بِعَيْشِ العَاجِزِ المُتَحَيِّرِ	
		وَأَخُو القِمَارِ وَإِنْ تَزَايَدَ كَسْبُهُ	فَإِلَى الفُسُوقِ مَصِيرُهُ وَالمُنْكَرِ	
		بَيْنَ خَيْلَيْنِ مَيْسِرٌ وَيَسَارُ	كُلُّ آمَالِ مِصْرَ نَقْعٌ مُثَارُ	خفيف
	محمود توفيق عليّ (1887-1937)	وَأَرَى المَقَاهِيَ بِالشَّبَابِ أَوَاهِلاً	قُطَّانُهُنَّ مُطَرْبَشٌ وَمُعَمَّمُ	كامل
		مِن كُلِّ تَارِكِ أَهْلِهِ فِي حَسْرَةٍ	يَبْكُونَ مَنْ ضَلُّوا الطَّرِيقَ وَمَنْ عَمُوا	
		العُمْرُ لَهْوٌ عِنْدَهُ مُتَتَابِعٌ	وَالوَقْتُ سَيْفٌ فِي يَدَيْهِ مُثَلَّمُ	
		سَلْهُ عَنِ الأَلْعَابِ تَسْأَلْ عَالِماً	بِضُرُوبِهَا سُحْبَانَ لَا يَتَلَعْثَمُ	
		فِي النَّرْدِ فِي البِلْيَرْدِ فِيمَا تَشْتَهِي	مِنْ مَيْسِرٍ إِنْ كُنْتَ مِمَّنْ يَأْثَمُ	
	محمود سامي البَارُودي (1839-1904)	إِذَا أَنْتَ قَامَرْتَ الزَّمَانَ عَلَى الْمُنَى	بِمَا دَارَ مِنْ أَقْدَاحِهَا فُزْتَ بِالْقَمْرِ	طويل
		فَخُذْ فِي أَفَانِينِ الْخَلَاعَةِ وَالصِّبَا	وَدَعْنِي مِنْ زَيْدِ النُّحَاةِ وَمِنْ عَمْرِو	
		فَظٌّ غَلِيظٌ مَقِيتٌ سَاقِطٌ وَجِمٌ	وَغْدٌ لَئِيمٌ ثَقِيلُ الظِّلِّ حَجَّامُ	بسيط
		جَاءَتْ بِهِ عَجُزٌ لَيْسَتْ بِطَاهِرَةٍ	لَهَا بِمَدْرَجَةِ الْفَحْشَاءِ أَزْلَامُ	
	أبو الفضل الوليد (1886-1946)	لَا وَالَّذِي طَافَ الحَجِيجُ بِبَيْتِهِ	وَعَلَى العَشَائِرِ تُضْرَبُ الأَزْلَامُ	كامل
	شكيب أرسلان (1869-1946)	يَا صَاحِبَ القِدْحِ المُعَلَّى فِي العُلَى	أَتَرَكْتَ مِثْلَكَ يَاسِراً فَيُجِيلَا	كامل
=	أحدهم	كُلُّ سِهَامِ اليَاسِرِينَ عَشَرَه لَهَا	فَأُودِعُوهَا صُحُفاً مُنَشَّرَه	رجز
		فُرُوضٌ وَلَهَا نَصِيبُ	الفَذُّ وَالتَّوْأَمُ وَالرَّقِيبُ	
		وَالحِلْسُ يَتْلُوهُنَّ ثُمَّ النَّافِسُ	وَبَعْدَهُ مُسْبِلُهُنَّ السَّادِسُ	
		ثُمَّ المُعَلَّى كَاسْمِهِ المُعَلَّى	صَاحِبُهُ فِي اليَاسِرِينَ الأَعْلَى	
		وَالوَغْدُ وَالسَّفِيحُ وَالمَنِيحُ	غُفْلٌ فَمَا فِيهَا يُرَى رَبِيحُ	

العصران الحديث والمعاصر

مذكور في البحث	الشاعر	الأبيـــــات		البحر
=	أحدهم	لِـيَ فِـي الـدُّنْـيَـا سِـهَـامٌ وَأَسَــامِــيــهِــنَّ وَغْــدٌ	لَـيْـسَ فِـيـهِـنَّ رَبِـيـحُ وَسَــفِــيــحٌ وَمَــنِــيــحُ	مجزوء الرّمل
	أمين تقي الدين (1937-1884)	أنَـا لَا أرْضَـى بِـذِي خُـلُـقٍ ذَمِيمٍ	دَأْبُـهُ الـلَّـهْـوُ ولَـعْـبِ الـمَـيْـسِـرِ	رمل
	تامر الملّاط (ت 1914)	وَراحَ يَمْسَحُ عُثْنُوناً وَعُنْفُقَةً	تَيْهَ الـمُقَامِرِ لَاقَى نَجْحَ أَزْلَامِ	بسيط
	بركة محمد (بداية القرن 20)	اهْـجُـرِ الـخَـمْـرةِ إنْ كـنْـت فَـتَـى طَـالَـمَـا بِـالـذُّلِّ وَالـعَـارِ أَتَـى وَهْـوَ رِجْـسٌ خُـبْـثُـهُ قَـدْ ثَـبَـتَـا	وَاحْذَرِ الـمَيْسِرَ بِئْسَ الـمَيْسِرُ لِـلأُلَـى لَاذُوا بِـهِ وَاسْـتَـمَـرُّوا صَاغَهُ الشَّيْطَانُ فِيمَا يَكْفِرُ	رمل
	حافظ إبراهيم (1932-1871)	وَافَـــى كِـــتَـــابُـــكَ يَـــزْدَرِي فَـــقَـــرَأْتُ فِـــيـــهِ رِسَـــالَـــةً مَـــعْـــنَـــيَ أَلَـــذُّ مِـــنَ الـــشَّـــمَـــا أَوْ مِـــنْ عِـــتَـــابِ بَـــيْـــنَ مَـــحْـــ أَوْ فَـــتْـــرَةِ أَصَـــابِـــعِـــهَـــا الـــ	بِـــالـــدُّرِّ أَوْ بِـــالـــجَـــوْهَـــرِ مُـــزِجَـــتْ بِـــذَوْبِ الـــسُّـــكَّـــرِ تَـــةِ بِـــالـــعَـــدُوِّ الـــمُـــدْبِـــرِ بُـــوبٍ وَحِـــبٍّ مُـــعْـــذِرِ قَـــامِـــرُ عِـــنْـــدَ الـــمَـــيْـــسِـــرِ	مجزوء الكامل
		أَصَابَ رِفَاقِيَ القِدْحَ الـمُعَلَّى	وَصَادَفَ سَهْمِيَ القِدْحَ المَنِيحَا	وافر
		رَأَيتُكَ وَالأَبْصَارُ حَوْلَكَ خُشَّعٌ وَخَفَّضْتُ مِنْ حُزْنِي عَلَى مَجْدِ أُمَّةٍ طَلَعْتَ بِهَا بِاليُمْنِ مِنْ خَيْرِ مَطْلَعٍ	فَقُلْتُ أبو حَفْصٍ بِبُرْدَيْكَ أَمْ عَلِي تَدَارَكْتَهَا وَالخَطْبُ لِلْخَطْبِ يَعْتَلِي وَكُنْتَ لَهَا فِي الفَوْزِ قِدْحَ ابْنِ مُقْبِلِ	طويل
	خليل مطران (1949-1871)	إنَّ الصَّحَافَةَ حَوْمَةُ الأَقْلَامِ لَا يُرمَى بِهَا عَنْ كُلِّ قَوْسٍ إِنَّمَا	مَرْمَى القِدَاحِ وَمَلْعَبُ الأَيْسَارِ لَا قَـوْسَ إِلَّا مَـا بَـرَاهُ الـبَـارِي	كامل
	معروف الرّصافي (1945-1877)	كَأَنَّا مِنَ الدُّنْيَا بِبَيْتِ مُقَامِرٍ فَمِنْ قَامِرٍ قَدْ فَازَ بِاليُسْرِ قِدْحُهُ وَمَا الحِرَفُ اللَّاتِي نُجِيدُ احْتِرَافَهَا	حَوَى مِنْ سِهَامِ القَمْرِ كُلَّ مُدَمْلُكِ وَآخَرَ مَقْمُورٍ بِقِدْحِ التَّصَعْلُكِ سوى شَبَكٌ مَنْصُوبَةٌ لِلتَّمَلُّكِ	طويل
	عليّ درويش (1853-1796)	مُـدَاوِمُ الـمَـيْـسِـرِ وَالـمُـدَامِ	وَقَـيِّـمُ الأَنْـصَـابِ وَالأَزْلَامِ	رجز
	أحمد نسيم (1938-1878)	وَالشِّعْرُ يَبْكِي عَصْرَهُ مُسْتَعدِياً وَلِغَيْرِهِمْ أَلْقَابُ عِلْمٍ أَصْبَحَتْ	مِنْهُمْ إِلَى اللهِ العَزِيزِ القَادِرِ تَعْلُو وَتَهْبِطُ مِثْلَ قِدْحِ اليَاسِرِ	كامل

فهرس المفاهيم العامّة

فهرس مصطلحات المَيْسِر(*)

(*) انظر لمزيد من التفاصيل الضميمة الخاصّة بالمصطلحات المرتبطة بالميسِر ضمن الملاحق.

فهرس الديانات والعقائد والطقوس

فهرس الأماكن والمواقع الجغرافيّة

فهرس الأقوام والقبائل والشعوب

فهرس الأمثال

فهرس مصطلحات الفلك والأنواء

فهرس الألعاب

المحتويات

الباب الثالث
المَيْسِر طقس من طقوس الجنس الرمزي

الباب الرابع
المَيْسِر وأبعاده السياسية: إواليّة عنف لَقاحيّة مضادّة للدّولة